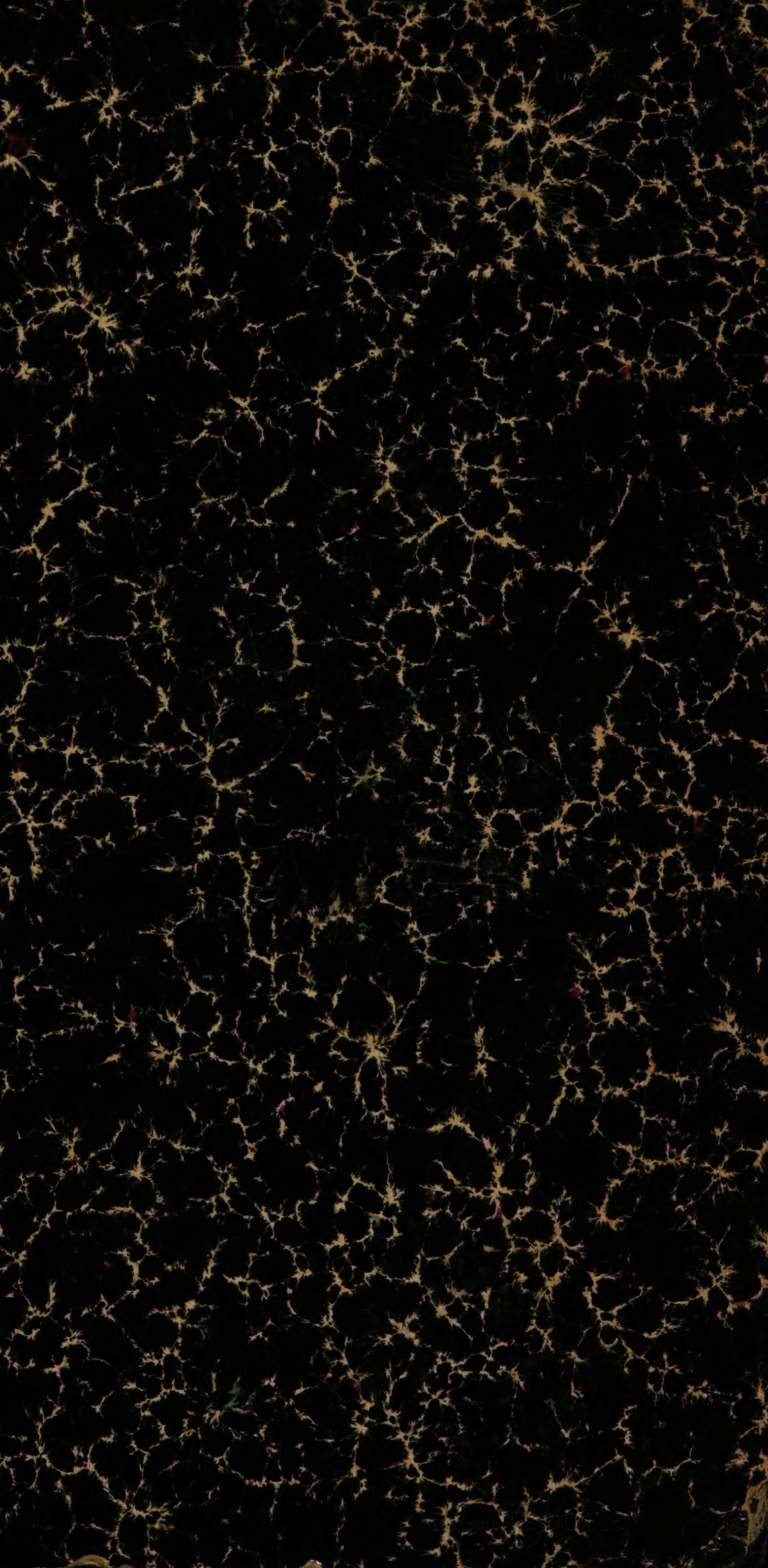


Zeitschrift

für

katholische Theologie.

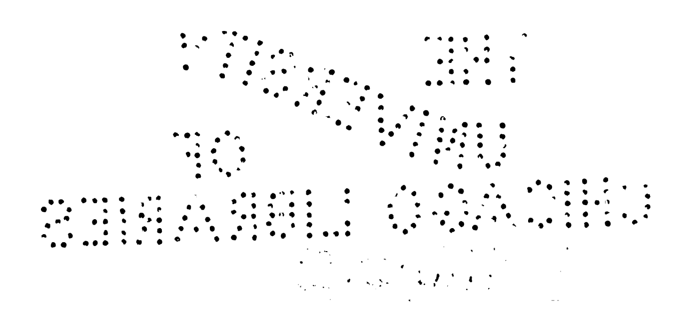
Dreiundzwanzigster Jahrgang.

1899.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1899.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Recensionen.

Analekten.

Abhandlungen.

Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius.[1]

Von **Joseph Stiglmayr** S. J.

1. Am Schlusse der Abhandlung von der ‚kirchlichen Hierarchie' (cap. 7) behandelt Dionysius die kirchlichen Gebräuche bei der Todtenbestattung (τὰ ἐπὶ τοῖς κεκοιμημένοις τελούμενα). Weil dem Leben der Tod entspricht, so glaubt D. seine Ausführungen über die entgegengesetzte Lebensweise der Heiligen und Unheiligen mit der Darlegung schließen zu müssen, wie auch das Sterben der einen von dem der andern so sehr verschieden ist 552 D. Zu diesem Zwecke entwickelt er zuerst die orthodoxe Lehre von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode; dann zeichnet er in einigen bestimmten Zügen den Ritus der kirchlichen Beerdigung; endlich sucht er den tiefern, mystischen Sinn dieser Ceremonien seinen Lesern zu erschließen. Unverkennbar ist die Absicht des Verfassers, im Lichte solcher Erkenntnisse den Tod seiner Schrecken zu entkleiden und sogar eine frohe, hoffnungsreiche Stimmung im Sterben zu erwecken[2].

---

[1]) Vgl. ‚Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius', wozu die gegenwärtige Abhandlung eine Ergänzung bildet, in dieser Zeitschrift 1898, S. 246–303.

[2]) D. findet sich hiebei in vollständigster Übereinstimmung mit den heiligen Vätern, welche, auf Grund der tröstlichen Glaubenswahrheiten (wie

2. Wie wird das Leben im Jenseits beschaffen sein? Ohne hier direct die Frage zu berühren, welches Schicksal die Seele unmittelbar nach dem Verscheiden treffe[1]), fasst D. sofort jenen Zeitpunkt ins Auge, wo der Leib von den Todten auferstehen und sich mit der Seele wieder vereinigen wird. Die Wahrheit der Auferstehung von den Todten, die D. mit dem heiligen Eifer der christlichen Apologeten vertheidigt, ist ja der Grund, weshalb wir die Leiche des Christen mit solcher Ehrfurcht und Pietät behandeln. Die Auferstehung Christi bildet das Unterpfand unserer eigenen Auferstehung, so dass wir auf die göttlichen Verheißungen mit fester und froher Zuversicht hinblicken 553 A. Infolge der vollständigen Wiedererstehung (διὰ τῆς ὁλικῆς ἀναστάσεως) wird der Leib des Gerechten miteingehen in die ewige Ruhe und Glückseligkeit Gottes 553 A. Denn wie bei der Taufe der Leib zugleich mit der Seele in die Schar der Streiter Christi eingereiht wurde (συναπογραφέν), wie er zugleich mit ihr als treuer Gespan zusammenlebte (ὁμόζυγον καὶ ὁμοπόρευτον) und zugleich mit ihr Mühen und Kämpfe bestand (συναθλῆσαν . . κατὰ τοὺς θείους ἱδρῶτας), so soll er auch wie sie in den unwandelbaren Zustand eines göttlichen Lebens versetzt werden, da er zu einem Gliede am Leibe Christi geworden ist 553 A—B[2]). Das Sterben ist für den frommen Christen das

---

1 Cor. 15; 1 Thess. 4), die Gläubigen ernstlich vor einer übermäßigen Furcht vor dem Sterben warnen. Vgl. besonders Chrysost. in ep. ad Phil. hom. 3, in ep. I ad Cor. hom. 41, in Matth. hom. 31 (32) uf.

[1]) Im weiteren Verlaufe seiner Darstellung (vgl. unten n. 5, 8, 9, 12, 20) gibt D. wenigstens indirect, einmal (n. 19) auch direct zu erkennen, dass er an eine *sofortige* Glückseligkeit der heiligen Seelen nach dem Tode glaubt, wenn auch die *Vollendung* ihres Glückes erst bei der Wiedervereinigung mit dem Leibe eintritt. So verlegt er, wie es scheint, mit sich selbst nicht ganz im Reinen, die unabänderliche Befestigung der Seele im Guten erst in den Zeitpunkt der Auferstehnng (αἱ . . ἱεραὶ ψυχαὶ ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ τὴν ἐπὶ τὸ ἄτρεπτον ἕξουσι θεοειδεστάτην μετάταξιν 553 A. Wenn aber D. sofort beim Tode die Entscheidung über Lohn und Strafe getroffen sein läßt, so gibt er damit auch, als nothwendige Voraussetzung, jenen Act von Seiten Gottes zu, den wir ‚besonderes Gericht' nennen. Vgl. insbesondere 537 B (n. 8) μεταγωγὸν ἡμῶν ἐπὶ τὰ οἰκεῖα δικαιότατα κρίματα.

[2]) Sehr ausdrucksvoll spricht über diese Wahrheiten schon Cyr. v. Jer. cat. 18, 19 (M. 33, 1040 C): δικαίως ἀμφοτέροις τοῖς τάγμασιν ὁ Θεὸς παρέχει τοῦτο· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν χωρὶς σώματός τι πέπρακται. Es folgen die Beispiele: mit dem Munde reden wir blasphemisch, und mit dem

siegreiche Ende heiliger Kämpfe, denen die ewige Krone winkt 553 B (vergl. 2 Tim. 4, 7).

3. Das Bild, welches D. von dem glücklichen Leben nach dem Tode entwirft, glänzt in lebhaften Farben. Er nennt es ein Dasein voll Licht, Glanz und Wonne (φωτιστική, φανοτική, μακαριώτατα γέρατα) 561 D, 560 B. Es ist allem Leide und Schmerze entrückt (παντελῶς ἄλυπος), ein seliges Ruhen im Schoße der heiligen Stammväter 560 A—B. Ewig und in unveränderlicher Jugend wird dieses vergöttlichte Leben dauern (ἄτρεπτος κατὰ τὴν θείαν ζωήν, ἀγήρως τελείωσις) 560 C, denn es nimmt Theil an der Unveränderlichkeit Gottes; nichts gefährdet mehr seine Sicherheit, da die Möglichkeit zum Schlechtern herabzusinken, in der Palingenesie gleicherweise für die Seele wie für den Leib aufhört (λῆξις θεοειδὴς καὶ ἄφθαρτος ἀθάνατός τε καὶ μακαρία, Χριστοειδής) 553 D, 554 A, D. Selbst die erhabensten Bilder und Gleichnisse, in denen wir uns die verheißene Glorie nahebringen, bleiben hinter der Wirklichkeit zurück. Nicht umsonst sagt die Schrift: ‚Kein Auge hat es gesehen usw.‘ (1. Cor. 2, 9).

4. Dieses herrliche Los in der Ewigkeit trägt den Charakter einer **Vergeltung**; es ist eine ἀντίδοσις, (ἱεραὶ ἀμοιβαί 557 A ἀμοίβαιαι λήξεις 565 B; κατ' ἀξίαν ὑπὸ τῶν δικαιοτάτων ζυγῶν ἀντίδοται 561 D), eine Gegengabe für unsere Treue, die wir auf Grund der göttlichen Versprechungen erwarten dürfen 553 C, 561 D. Solchem Charakter eines **Lohnes** gemäß ist der **Grad** der ewigen Seligkeit nicht für alle der gleiche; er steht im genauen Verhältnisse zu der höheren oder niedrigern Stufe der Heiligkeit, welche dem Christen in diesem Leben zu erreichen beschieden war (καθ' ἃς [ἀποκληρώσεις] ἐνθάδε τὴν οἰκείαν

Munde beten wir; mit dem Leibe begeht man unreine Sünden und mit dem Leibe übt man die Tugend der Keuschheit; mit der Hand spenden wir Almosen usw. Daher der Schluss: ἐπειδὴ τοίνυν εἰς πάντα ὑπηρετήσατο τὸ σῶμα, καὶ ἐν τοῖς μέλλουσι συναπολαύει τῶν γενομένων. Vgl. Aug. de civ. Dei 1, 13. Das Argument, das von der Gliedschaft am Leibe Christi hergeleitet ist, gilt direct nur für die Auferstehung der Gerechten. Christus ist das Haupt der ganzen Menschheit; nun ist Christus auferstanden, also müssen auch die Glieder seines mystischen Leibes, der Kirche, auferstehen, da ‚ein nach dem Tode wiederbelebtes Haupt mit im Tode verbleibenden Leibesgliedern etwas sich selbst Widersprechendes wäre‘. Vgl. die gehaltvolle Darstellung der paulinischen Auferstehungslehre bei L. **Atzberger**, Die christl. Eschatologie 1. Bd. S. 336 ff.

ζωὴν ἀπεκλήρωσαν). Wer demnach auf Erden ein ganz heiliges Leben der Gottähnlichkeit, soweit es dem Menschen möglich ist, geführt hat, der wird in ewiger Gotteswonne sich befinden. Wer dagegen zwar nicht den Gipfelpunkt der Vollkommenheit erstiegen aber immerhin ein gutes Leben geführt hat, der wird des zutreffenden (geringeren) Lohnes nicht verlustig gehen 557 A—B[1]). Mithin lehrt D. ganz im Einklang mit der katholischen Anschauung eine Glückseligkeit nach dem Tode, welche auf Leib und Seele sich erstreckt, welche ewig dauert, auf das Weilen bei Gott gegründet ist, nach den Verdiensten des einzelnen verschiedene Stufen aufweist und über die Exigenz der menschlichen Natur hinausliegt[2]).

5. Diese Lehren treten noch deutlicher hervor durch Gegenüberstellung der falschen Ansichten vom Tode und durch einige kurze Züge, mit denen D. das Schicksal der Schlechten nach dem Tode schildert. Vier falsche Meinungen sind es hauptsächlich, die über den Tod gehegt werden[3]). Die erste Meinung will, dass mit dem Tode alles aus sei und der Mensch ins Nichts vergehe (εἰς ἀνυπαρξίαν χωρεῖν). Andere glauben an eine gewaltsame und immerwährende Trennung von Seele und Leib, gleich als ob jenes Leben in der Glorie der leiblichen Natur widerstreite (ὡς ἀνάρμοστον). Sie verkennen, aus Mangel an geoffenbartem Wissen, dass jenes ganz gottähnliche Leben in Christus schon während unserer irdischen Pilgerschaft beginnt. Die dritte Classe der ‚Unheiligen' (ἀνίεροι) behauptet die Seelenwanderung; die Seelen kehren nach dieser thörichten Lehre

[1]) Vgl. hiezu 1 Cor. 15, 41—42: ἄλλη δόξα ἡλίου . . Οὕτω καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, oder 1 Cor. 3, 8: ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον.

[2]) Eine sehr lehrreiche Stelle siehe de div. nom. 6, 2 (856 D), in der unser Leben im Himmel bezeichnet wird: ἀγγελοειδής, παντελὴς ζωὴ sc. ψυχῆς καὶ σώματος, πρᾶγμα τῇ παλαιότητι παρὰ φύσιν, für uns aber ὑπὲρ φύσιν.

[3]) Die historischen Typen, auf welche D. hinweist, sind leicht erkennbar: a) Die materialistische Ansicht des Epikureismus, wornach mit dem Tode alles zu Ende geht; b) der Manichäismus, der die Auferstehung des Leibes leugnete, die Seele aber ohne fernere Verbindung mit der bösen Materie im Lichtreich fortleben ließ; c) die im Neupythagoräismus und Neuplatonismus wieder auflebende Lehre von der Seelenwanderung; d) der auch in die christliche Literatur eingedrungene Chiliasmus. Bei der lebhaften Bekämpfung dieser Irrlehren durch die Väter des 4. bezw. 5. Jahrh. erklärt es sich von selbst, dass auch D. auf sie hinwies und selbst die neuplatonischen Auffassungen in diesem Punkte so direct bekämpfte.

nicht in ihre eigenen Leiber zurück, sondern müssen in fremde eingehen (σωμάτων ἄλλων συζυγίαι). Aber hierin läge ein Unrecht gegen den ersten Leib, der mit der heiligen Seele gemeinsam sich bemüht und, am Ziele des heiligen Wettlaufes angelangt, einen Anspruch auf Vergeltung erworben hat (ἀδικοῦντες τὰ συμπονήσαντα ταῖς θείαις ψυχαῖς κτλ.). An vierter Stelle bekämpft D. den chiliastischen Irrthum, dass die Seligen ein Glück genießen werden, welches dem materiellen irdischen gleichartig sei (ὁμοειδῆ τοῦ τῇδε βίου). Wie sollte man Speise und Trank des vergänglichen Lebens einen engelgleichen Zustand zuertheilen? (τροφὰς οἰκείας ἀλλοιωτῷ βίῳ τοῖς ἰσαγγέλοις[1]) ἀθεμίτως ἀπέῤῥιψαν 553 C—D). Unglückselig ist das Schicksal derer, die mit Schuld und Sünde befleckt aus dieser Welt scheiden. Wenn sie einen christlichen Unterricht genossen haben, den sie später in geistiger Verblendung von sich warfen, um in das Lager der Sinnlichkeit überzulaufen, so werden ihnen zu ihrem Schrecken beim Sterben die Augen aufgehen. Mit ganz andern Blicken werden sie das Gesetz Gottes, das sich nicht verachten lässt, und die Genüsse der Sinnenlust, die ihnen zum Verderben waren, betrachten. In jenem Augenblick preisen sie das fromme Leben, dem sie leider den Rücken gekehrt haben, und müssen kläglich trotz ihres Widerstrebens aus der Welt scheiden; kein heiliger Hoffnungsstrahl leuchtet ihnen als Führer, da ihr Leben böse gewesen 553 D f. Eine ewige Pein (ἀτελεύτητοι ἀνίαι 537 D) wartet ihrer. So kündigt sich das Unglück, dem sie verfallen, schon zum voraus an in der bittern Stimmung, die sie beim Sterben erfasst[2]). Auf entgegengesetzte Weise wirkt die Todesnähe auf den Gerechten. Er sieht in diesen Augenblicken die Straße zur Unsterblichkeit näher gerückt und deutlicher schimmern[3]). Freude erfüllt sein Herz,

---

[1]) Über die ἰσάγγελοι (Luk. 20, 36), als welche die Vollendeten (τελειωθέντες) erscheinen werden, s. Orig. in Ps. 77, 31 M. 17, 147.

[2]) D. lehrt also ganz deutlich eine allgemeine Auferstehung der Leiber, sowohl des Gerechten zur Belohnung, wie der Sünder zur Strafe (vgl. Joh. 5, 28 f., Act. 24, 15). Unter den Vätern, deren Zeugnisse ins Unabsehbare sich häufen würden, siehe besonders wieder Cyr. v. Jer. (oben N. 2 A. 1). Die Schilderung des verzweiflungsvollen Todes der Sünder hat D. Sap. 5, 2 ff.: ἰδόντες ταραχθήσονται φόβῳ δεινῷ καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας κτλ. nachgebildet.

[3]) Vgl. Chrys. in ep. ad Phil. hom. 8, 4 (M. 62, 245) über das Wort des hl. Paulus: Οὐδὲν πάσχω δεινὸν, ἀλλὰ καὶ χαίρω πρὸς τὸν Χριστὸν ἀπερχόμενος. Eine Reihe anklingender Gedanken enthält

er preist die Wohlthaten Gottes; die Furcht noch in eine Sünde zu fallen entweicht, und er weiß sicher, dass er das erworbene Gut in Ewigkeit unverlierbar besitzen wird 553 B. Mit großer Freude betritt er den Weg, der zu einem neuen heiligen Dasein führt (ἐπιβαίνει πρὸς τὴν ὁδὸν τῆς ἱερᾶς παλιγγενεσίας) 556 B.

6. Die frohe Stimmung des sterbenden Gerechten überträgt sich auch auf seine Angehörigen. Weil sie nicht bloß durch das Blut ihm nahe stehen, sondern eine göttliche Verwandtschaft und Gleichheit der Sitten sie mit ihm verbindet (κατὰ τὴν θείαν οἰκειότητα καὶ ὁμοτροπίαν), so preisen sie ihn glücklich, da er an das ersehnte Ziel des Sieges gelangt ist[1]). Dankgesänge senden sie zu Christus, dem Verleiher des Sieges (401 D), empor und vereinigen damit die Bitte, dass sie in die gleiche Seligkeit eingehen mögen. Sie bringen dann den Todten zum Bischof, gleichsam zur Ertheilung der heiligen Siegeskränze. Mit williger Theilnahme nimmt ihn der Oberhirte in Empfang und vollzieht die nach heiliger Satzung üblichen Ceremonien 556 B.

7. Gehörte der Entschlafene dem geistlichen Stande an (τῆς ἱερατικῆς τάξεως), so versammelt der Bischof den ganzen Clerus (τὸν ἱερὸν χορόν), läßt die Leiche vor dem **Altar** niederlegen und beginnt dann Gebet und Danksagung (εὐχὴ καὶ εὐχαριστία). Der Körper eines verstorbenen Mönches oder Laien hingegen wird **außerhalb des Presbyteriums**, vor dem Eingang für die Priester, niedergesetzt 556 C. Die rituellen Acte folgen dann in

---

die schöne Stelle bei Clem. v. Al. strom. 7, 12 (M. 9, 500 D): προσδεχόμεναι (sc. αἱ γνωστικαὶ ψυχαὶ) διὰ τὴν ἀγάπην τὸν Κύριον καὶ τὸ οἰκεῖον ἀνάπτουσι φῶς εἰς τὴν τῶν πραγμάτων θεωρίαν κτλ. Vgl. auch Greg. v. Nyssa de vita S. Patris Ephraem. (M. 46, 848 D): ἐπὶ δὲ τῶν ἁγίων (ὁ θάνατος) εὐφροσύνης καὶ πανηγύρεως καθίσταται πρόξενος.. μετάστασις μᾶλλον καὶ πρὸς τὰ κρείττω μετάβασις.

[1]) Chrysost. in Matth. hom. 31 (32) M. 57, 376: εἰ τὸν ἀπελθόντα ἐφίλεις, χαίρειν ἔδει καὶ εὐφραίνεσθαι, ὅτι τῶν παρόντων ἀπηλλάγη κυμάτων .. Νῦν μὲν γὰρ ἁπάσης τὸ παιδίον ἀπήλλακται μεταβολῆς, vgl. auch in ep. ad Phil. hom. 3, 3 (M. 62, 203): χαίρωμεν δὲ ἐπὶ τοῖς δικαίοις, μὴ ζῶσι μόνον ἀλλὰ καὶ τετελευτηκόσιν κτλ. An der gleichen Stelle sagt Chrysost., dass man allerdings beim Tode des **Sünders** trauern müsse; ähnlich hom. 8, 4 (M. 62, 246) us. Die **geistige** Verwandtschaft betont auch Clem. v. Alex. strom. 7, 12 (M. 9, 505 A): Ἀδελφοὶ δ᾽εἰσὶ τῷ ὄντι κατὰ τὴν κτίσιν τὴν ἐξειλεγμένην καὶ κατὰ τὴν ὁμοήθειαν τὰ αὐτὰ ποιοῦντες καὶ νοοῦντες καὶ λαλοῦντες κτλ.

nachstehender Ordnung: 1) Der Bischof verrichtet ein Dankgebet zu Gott; 2) die Diacone lesen der Reihe nach die untrüglichen Verheißungen der Schrift über unsere Auferstehung; 3) sie singen die einschlägigen Psalmen (τῶν ψαλμικῶν λογίων ᾠδάς); 4) der Archidiacon entläſst die Katechumenen und verliest die Liste der selig Entschlafenen, indem er den Namen des soeben Vollendeten in der entsprechenden Reihe anfügt (ἄξιοι τῆς ὁμοταγοῦς ἀναῤῥήσεως) und alle Anwesenden auffordert, um ein gutes Ende in Christo zu beten; 5) der Bischof tritt vor den Todten und spricht ein hochheiliges Gebet (ἱερωτάτην εὐχήν), darauf küſst er ihn, welchem Beispiele alle folgen; 6) jetzt gießt der Bischof das hl. Öl über die Leiche, verrichtet das Gebet für alle und setzt den Todten in einem geziemenden Raume (ἐν οἴκῳ τιμίῳ) bei, an einer Stelle, wo die Leiber der Verstorbenen gleichen Standes (μεθ' ἑτέρων ὁμοταγῶν σωμάτων) ruhen 556 C—D[1]).

8. Nun zur tiefern Bedeutung der Ceremonien des Todtenrituals! D. verhehlt sich nicht, daſs die Heiden (ἀνίεροι) bei deren Anblick in ein helles Gelächter ausbrechen würden (πλατὺ γελάσουσιν) und Mitleid mit unserer Verirrung hätten. Kein Wunder, denn wo kein Glaube, da ist auch kein Verständnis (Js. 7, 9). Daher erneuert D. den bittenden Aufblick zu Christus, der mit seinem Lichte vorangeht (Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος, vgl. Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενος 373 B). Schon die Sitte, den Leichnam des Priesters ins Presbyterium vor den Altar zu bringen, die Leiche der Mönche und Laien dagegen außerhalb des Presbyteriums aufzubahren (ἐπὶ τὸν ὁμοταγῆ χῶρον), birgt einen

[1]) Eine bestimmte Andeutung, daſs bei der Todtenbestattung das hl. Meſsopfer dargebracht wurde, kann man in der vorliegenden Schilderung des D. nicht finden. So sicher es ist, daſs bei der Beerdigung, die am Vormittage stattfand, gewöhnlich auch das hl. Meſsopfer für den Todten gefeiert wurde, so gab es auch Fälle, wo man nachmittags die Beisetzung vornahm. Hiebei unterblieb die Todtenmesse (vgl. Kraus, kirchl. R.-E. II, 882 u. 883). Auch die Verbringung der Leiche in die Kirche ist aus der nachconstantinischen Zeit bezeugt. Man könnte einwenden, D. wolle nicht von der eucharistischen Feier ausdrücklich reden, weil sich das für seine Leser von selbst verstehe. Dagegen ist aber zu beachten, daſs er das Verbleiben der Energumenen und Büßer ausdrücklich hervorhebt (s. unten n. 10 u. 11). Es wäre doch unvereinbar mit dem, was eccl. hier. 3, 37 (433 B) gesagt ist, wenn diese beiden Classen jetzt beim hl. Meſsopfer zugegen bleiben durften. — Eine altchristliche Beerdigungsfeier s. historisch beschrieben bei Greg. v. Nyss. de vita S. Macrinae M. 46, 988 C. Vgl. auch die diesbezüglichen Vorschriften in den Const. Ap. VI, 30 (M. 1, 988 B f.).

mystischen Sinn. Der Stellung und Beschaffenheit dieses Lebens wird nämlich das Los im Jenseits entsprechen (vgl oben n. 3—4). Der Stand, der in der kirchlichen Hierarchie die höhere Stelle einnimmt, repräsentiert nach D. auch den höhern Grad von Vollkommenheit; die höheren Ehren, die seinen Mitgliedern im Tode erwiesen werden, versinnbilden die größere Glorie, die sie im Himmel erwartet 556 D—557 A. Für dieses gerechte Verfahren Gottes dankt der Bischof in dem ersten Gebete, das er vor der Leiche verrichtet, und preist den Herrn, dafs er von aller ungerechten und tyrannischen Macht uns befreit und vor sein eigenes unparteiisches Gericht ruft 557 B (Hebr. 2, 14; Apok. 16, 7).

9. Die Lesungen aus der heiligen Schrift und die Psalmengesänge (ᾠδαὶ καὶ ἀναγνώσεις) gewähren den Ausblick in das Land glückseliger Ruhe, wohin die in Gott Vollendeten für alle Ewigkeit versetzt werden. Wie ein Willkommsgruß schallen sie dem Entschlafenen entgegen; die Überlebenden aber werden durch sie angefeuert, nach einem ähnlichen guten Ende zu streben (τοῦ κοιμηθέντος ἀποδεκτικοὶ, τῶν ἔτι δὲ ζώντων προπτρεπτικοὶ κτλ. 558 B[1]).

10. Eine große Weisheit und Fürsorglichkeit offenbart sich in dem Gebote der kirchlichen Disciplin, wornach die Katechumenen allein nach den Lesungen und Psalmodien fortgewiesen werden[2]), die andern zwei Classen der καθαιρόμενοι aber, die Energumenen und die Büßer, auch bei allen folgenden Ceremonien zugegen sein dürfen. Die Katechumenen sind noch über gar keine Ceremonie aufgeklärt

---

[1]) Vgl. Const. Ap. 6, 30 (M. 1, 988 B): συναθροίζεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιούμενοι καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων . . καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν Κυρίῳ κεκοιμημένων, worauf Verse aus Ps. 115 (τίμιος ἐναντίον Κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὁσίων αὐτοῦ), Ps. 114, Prov. 10, Sap. 3 citiert werden. Chrysost. in ep. ad Hebr. hom. 4 spricht von ὕμνοι und ψαλμῳδίαι, mit denen man den Todten wie bekränzten Athleten das Geleite gibt; nach seinen Andeutungen wurden Ps. 114, 22 und 31 gesungen. Die von D. bezeichnete Doppelwirkung dieser Gesänge eignet auch den genannten Psalmen.

[2]) Vgl. hiezu 432 D u. Chrys. in ep. ad Phil. hom. 3, 4 (M. 62, 204): ἀλλὰ τοῦτο μὲν (sc. εὐχαὶ) περὶ τῶν ἐν πίστει παρελθόντων· οἱ δὲ κατηχούμενοι οὐδὲ ταύτης καταξιοῦνται τῆς παραμυθίας, ἀλλὰ ἀπεστέρηνται πάσης τῆς τοιαύτης βοηθείας κτλ. Der heilige Lehrer spricht hier allerdings nicht von der Sitte, die Katechumenen von den folgenden Theilen der Todtenfeier auszuschließen, aber die von ihm geschilderte Praxis bildet wohl nur eine Ergänzung des von D. Gesagten.

(ἀμύητοι πάσης ἱερᾶς τελετῆς). Deshalb ist es unerlaubt, sie zum Anblick derselben, seien sie große oder kleine, zuzulassen. Als Ungetaufte haben sie noch nicht in sich den Lichtquell des ersten Sacraments (διὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ φωτοδότιδος θεογενεσίας), noch nicht die geistige Sehkraft erlangt 557 C (vgl. 425 A und diese Ztschr. 1898 S. 268).

11. Anders steht es mit den zwei andern Classen des Reinigungsstandes. Sie sind in die heilige Überlieferung (Lehre und Cultus) schon einmal eingeführt worden, aus Thorheit haben sie sich aber dem Bösen wieder zugewendet (πρὸς τὰ χείρω παλινδρομήσασαι). Und doch müssen sie ihre Erhebung zum Besseren zum Abschluſs bringen. Deshalb werden sie zwar aus gutem Grunde von der Schau und Gemeinschaft der Eucharistie (τῶν θεαρχικῶν ὡς ἐν συμβόλοις ἱεροῖς) ausgeschlossen, da sie nur Schaden davon hätten und das Heilige sowie sich selbst mehr verachten würden. Dagegen ist es ganz am Platze, sie zu den Ceremonien bei der Bestattung zuzulassen, wo sie lebhaft an die unsichere Stunde des Todes erinnert werden, die Belohnungen der Heiligen durch die Schrift gefeiert hören und die Androhung ewiger Pein für die Gottlosen vernehmen. Der heilsame Eindruck kann wohl nicht ausbleiben, wenn sie den eben Entschlafenen bei der Verlesung durch den Archidiacon (s. oben n. 7) unter die Heiligen eingereiht sehen, welche von jeher sind (ὡς κοινωνὸν ὄντως ὄντα τῶν ἀπ' αἰώνων ἁγίων, vgl. Luk. 1, 70). Ein Verlangen nach gleichem Heile wird sicher in ihnen erwachen, und die Diacone werden daran anknüpfend sie belehren, daſs die Vollendung in Christus wahrhaftig beseligend ist 557 D—569 A (vgl. über die ‚λειτουργικὴ ἐπιστήμη' 508 A—B und diese Ztschr. 1898 S. 293).

12. Das ‚hochheilige' (ἱερωτάτη) Gebet, welches der Bischof nunmehr, da die Katechumenen abgetreten sind, über dem Todten verrichtet, enthält zwei Hauptpunkte, erstens: Gott möge ‚dem Verblichenen verzeihen (ἀφεῖναι), was er aus menschlicher Schwachheit gesündigt hat'; zweitens: er möge ‚ihn versetzen in das Licht und das Land der Lebendigen, in den Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs, an den Ort, von dem Wehe, Trauer und Seufzen gewichen sind'[1]). Damit

[1]) Um die auffallende Ähnlichkeit des Dionysischen Textes mit dem der apostolischen Constitutionen (ähnlich in der Liturgie des hl. Jakobus n. 44) darzuthun, lasse ich hier beide folgen. Eccl. hierarch. 7, 3, 4 (560 A): Ἡ μὲν οὖν εὐχὴ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος δεῖται,

sind die glückseligen Belohnungen der Heiligen gemeint (μακαριώτατα γέρατα), denn nichts kann mit einem Leben, das unsterblich ist, das jeglichen Schmerzes entbehrt und im göttlichen Lichte verklärt ist, verglichen werden. Unsere Sprache ist zu arm, um dieses unaussprechliche Gut zu beschreiben (s. oben n. 3). Der Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs und der übrigen Heiligen ist nach D. der ganz göttliche und wonnevolle Ruheort, der alle gottähnlichen Menschen aufnimmt zu nie alternder und überaus beseligender Vollendung 560 A—B (vgl. Luk. 16, 22 f.[1]).

13. An das eben beschriebene Gebet des Bischofs knüpft D. selbst einen bedeutsamen Einwand. Wie kann der Verstorbene infolge dieses Gebetes an einen andern Ruheort versetzt werden als den, welcher genau seinem Leben auf Erden in gerechter Vergeltung entspricht? Denn einem jeden wird von der göttlichen Gerechtigkeit vergolten nach seinen guten oder bösen Werken, die er in diesem Leben begangen hat. Mit dem Tode hat aber das selbständig verdienstliche Handeln des Menschen sein Ende erreicht. Zur Lösung des Einwurfes bemerkt D. treffend folgendes.

πάντα μὲν ἀφεῖναι τὰ δι' ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἡμαρτημένα τῷ κεκοιμημένῳ, κατατάξαι δὲ αὐτὸν ἐν φωτὶ καὶ χώρᾳ ζώντων, εἰς κόλπους 'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακὼβ, ἐν τόπῳ οὗ ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός. Const. App. 8, 41 wird das Gebet in directer Form mitgetheilt: δεηθῶμεν ὅπως ὁ φιλάνθρωπος θεὸς . . παρίδῃ αὐτῷ πᾶν ἁμάρτημα ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον . . καὶ κατατάξῃ εἰς χώραν εὐσεβῶν ἀνειμένων εἰς κόλπον 'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακὼβ . . ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ στεναγμός. Vgl. Apok. 21, 4. Nach v. Funk weist dieser liturgische Theil der apostol. Const. auf die Zeit um 400 und zwar nach Syrien, speciell nach Antiochien. Siehe auch J. P. Kirsch (,Die Acclamationen und Gebete der alten christlichen Grabschriften' S. 68, Sacrament. Gelas.): Misericordia bonitatis tuae ad locum refrigerii et quietis in sinum transferatur Abrahae, ferner S. 64, 67; S. 21 mit den Namen der drei Patriarchen.

[1]) Zur Übertragung ,in den Schoß Abrahams' (εἰς τὸν κόλπον Luk. 16, 22, ἐν τοῖς κόλποις v. 23), bekannt aus der Erzählung vom reichen Prasser und dem armen Lazarus, vgl. Knabenbauer, comment. in evang. sec. Luc. p. 473: Est Abraham *pater fidelium;* quare fideles pie vita functi ad patris quasi amplexum pervenire et apud eum beate quiescere et cum eo pace frui videntur. Siehe ebenda die verwandten Stellen: ire ad patres in pace, apponi ad populum suum, congregari ad patres, sowie die reiche Väterliteratur über diese Erzählung des Heilandes. Die Erklärung der κόλποι 'Αβραὰμ κτλ. bei D. scheint durch seine auch sonst hervortretende Tendenz beeinflußt, alle Gefahr sinnlicher Vorstellungen über den Himmel abzuwehren.

Zuzugeben ist, dass jeder ein Los erlangen wird, das die Vergeltung für dieses Leben bildet (τὴν ἀμοιβαίαν ἀποκλήρωσιν). Denn es sagt die Schrift: ‚ἀπέκλεισε . . ὁ Κύριος καθ' αὐτοῦ καὶ κομίσεται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν‘ (vgl. zu κομίσεται — κακόν 2 Cor. 5, 10[1]). Aber die heiligen Schriften lehren uns auch, dass die Fürbitten der Gerechten nur für diejenigen wirksam sind, welche ihrer würdig sind, ein Gesetz, das schon während des Lebens und viel mehr noch nach dem Tode gilt. So half Saul das Gebet Samuels nicht, so brachte das Gebet der Propheten dem Volke Israel keinen Nutzen. Wer das Fürbittgebet der Heiligen begehrt und zugleich dessen naturgemäß heilige Wirkungen durch Unachtsamkeit gegen die göttlichen Gaben sowie durch Übertretung der Gebote Gottes vereitelt, der klammert sich vergeblich an unmögliche Hoffnungen. Er gleicht einem Menschen, der sich selbst der Augen beraubt und doch das Sonnenlicht genießen will, das sich nur den gesunden Augen mittheilt. Hingegen geht aus der Schrift hervor, dass die Gebete der Heiligen schon in diesem Leben, d. h. für noch Lebende, unter bestimmten Bedingungen durchaus heilsam sind. Diese Bedingungen beruhen auf jenem Fundamentalsatz, der bei D. so oft wiederkehrt: Mittheilung und Empfangen vollzieht sich nach harmonischen Gesetzen, in gottgewollter und geziemender Ordnung (θεαρχικοῖς κρίμασι . . ἐν τάξει θεοπρεπεστάτῃ). Wie in der Engelwelt die näher bei Gott stehenden Chöre den tieferen das Licht mittheilen, wie in der kirchlichen Hierarchie die Vermittlung der Sacramente an die unteren Stände durch die obern geschieht, so ist es auch mit der Wirksamkeit des fürbittenden Gebetes beschaffen: die göttlichen Gaben werden durch

---

[1]) Die Anfangsworte dieses Citates aus den ‚λόγια‘: ἀπέκλεισε ὁ Κύριος καθ' αὐτοῦ finden sich in dieser Gestalt weder im alten noch im neuen Testament; man erwartet ὤμοσεν ὁ Κ. καθ' αὐτοῦ. Daſs D. Stücke verschiedener Schriftstellen in einen Satz verbindet und hiebei entstellt, ist auch ersichtlich aus d. div. nom. 5, 9 (825 A). Aber das hieher gehörige Scholion (M. 4, 180 C) führt zu einer überraschenden Lösung, welche mehr befriedigen dürfte, als die mannigfachsten Versuche, mit welchen die Commentatoren bei dieser Stelle sich abmühten. Da Maximus κλαίειν μετὰ κλαιόντων citiert, hat er wohl gelesen ἀπέκλαυσε ὁ Κύριος, eine Anspielung auf Luk. 19, 41. Das Wort paſst trefflich in den Zusammenhang, denn der Herr weint über Jerusalem, dessen Strafgerichte er kommen sieht und nicht abwenden kann. Vgl. καθ' αὐτοῦ (ἀπέκλαυσε) auch Joh. 11, 33. 35. 38.

jene, welche sie mitzutheilen würdig sind, denen zugewendet, die sie zu empfangen verdienen (τοῖς ἀξίοις τοῦ μετασχεῖν διὰ τῶν ἀξίων τοῦ μεταδοῦναι) 560 C f., 516 B[1]).

14. Näher bestimmt D. die Bedingungen, unter denen das Fürbittgebet für Lebende einen wirksamen Erfolg hat, nach folgenden Punkten. Von Seiten des Empfangenden muss 1) ein wahres und löbliches Verlangen nach den heiligen Gaben vorhanden sein (ἱερῶν ἐφιέμενος δώρων, ἐπαινετὴ ἔφεσις τῶν αἰτήσεων); 2) er muss die entsprechende Disposition und Verfassung besitzen, d. h. auf Grund der Gottähnlichkeit in den Stand gesetzt sein, Göttliches zu empfangen (πρὸς μετοχὴν . . ἕξιν ἱερὰν ἔχων . . κατάλληλος καὶ θεοειδὴς ἕξις); 3) in der demüthigen Erkenntnis seiner eigenen Unzulänglichkeit und in ehrfurchtsvoller Scheu vor den heiligen Männern soll er sich an einen Gerechten mit der Bitte wenden, dass ihm derselbe ein Mithelfer und Mitbeter werde (συλλήπτορα καὶ συνικέτην γενέσθαι[2]). Unter solchen Voraussetzungen ist dem Fürbittgebet ein Nutzen gesichert, der jeden Nutzen übersteigt (ὠφεληθήσεται . . τὴν πάσης ὑπερκειμένην ὠφέλειαν vgl. zur sprachlichen Wendung Phil. 4, 7 εἰρήνη . . ὑπερέχουσα πάντα νοῦν).

15. Das Umgekehrte tritt ein, wenn jemand diese heilige Ordnung missachtet. Wer 1) die Heiligen aus Hochmuth umgehen will und, ohne deren Vermittlung, direct mit Gott zu verkehren sich tüchtig glaubt, 2) wer zum Gegenstand seiner Bitte nicht etwas Gutes und Gottes Würdiges macht, 3) wer endlich nicht ein lebendiges, seinen Kräften mögliches Verlangen erweckt, der wird aus eigener Schuld die thörichte Bitte nicht erfüllt sehen (εἴ τις ἀτιμάσειε τὴν ἱερὰν

---

[1]) Vgl. Jak. 5, 16: προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων· πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. Cyr. v. Jer. cat. 23, 9 (M. 33, 1116 B): μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται κτλ. Chrysost. in ep. ad Phil. 3, 4 (M. 62, 204) u. a.

[2]) Zu dem Einwand des D., vgl. Cyr. v. Jerus. cat. 23, 10 (M. 33, 1116 B): Οἶδα πολλοὺς τοῦτο λέγοντας· τί ὠφελεῖται ψυχὴ μετὰ ἁμαρτημάτων ἀπαλλασσομένη τοῦδε τοῦ κόσμου, ἢ οὐ μεθ' ἁμαρτημάτων, ἐὰν ἐπὶ τῆς προσευχῆς μνημονεύηται; Die Lösung bei Cyr. kommt dem Sinne nach auf dasselbe hinaus; er gebraucht das Beispiel von einem König, der auf einige Unterthanen ob ihrer Beleidigungen zürnt, sich aber durch andere brave Unterthanen versöhnen läſst, die ihm einen Kranz flechten und für die Schuldigen als Sühne anbieten. Also συνικέται καὶ συλλήπτορες! Wie aus Epiphanius haer. 74 (M. 42, 508 A) ersichtlich ist, spottete Aërius über das Gebet für die Verstorbenen.

εὐκοσμίαν καὶ πρὸς ἀθλίαν οἴησιν ἐληλυθὼς ἱκανὸν ἑαυτὸν οἰηθείη πρὸς τὴν θεαρχικὴν ὁμιλίαν κτλ.) 561 C. Die gleichen Punkte wie oben (s. n. 14) kehren hier in anderer Ordnung und etwas geänderter Fassung wieder, um nach ihrer Kehrseite beleuchtet zu werden. Die Lösung der ganzen Schwierigkeit ist demnach kurzgefasst diese: Ein Widerspruch gegen die vergeltende göttliche Gerechtigkeit ergäbe sich aus der Wirksamkeit des Fürbittgebetes für Mitlebende nur dann, wenn diese Wirksamkeit absolut und immer einträte, keineswegs aber, wenn sie an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, die bereits in der von Gott gewollten heiligen Ordnung berücksichtigt sind (θεαρχικοῖς κρίμασι νενομοθετημένον, ἱερὰ εὐκοσμία, τάξις θεοπρεπεστάτη) 561 A—C[1]).

16. Nunmehr hat sich D. den Weg gebahnt, um auch die zweite Schwierigkeit zu lösen, die man gegen das wirksame Fürbittgebet für die Verstorbenen erheben könnte; er verwendet die obige Distinction von absoluter und bedingter Erhörung und weist nach, dass nach den kirchlichen Voraussetzungen, die hiebei erforderlich sind, das Fürbittgebet des Bischofs für den Todten erfolgreich sein muss. Was zunächst die Person des Bittenden betrifft, so ist derselbe ein θεῖος ἱεράρχης, ein gotterfüllter Oberhirte, der als ‚ἄγγελος Κυρίου παντοκράτορος Θεοῦ' (vgl. Mal. 2, 7) die Aufgabe hat, den Gläubigen die Gerichte Gottes zu verkündigen. Als solcher repräsentiert er in sich persönlich die Vollkommenheit seines Standes, denn nach der Anschauung des D. (vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 292 f.) ist diese Übereinstimmung der persönlichen und der Standesvollkommenheit das Normale[2]). Sonach kennt der Bischof aus den heiligen

---

[1]) Vgl. Greg. d. Gr. dial. 1, 8: Ea, quae viri sancti orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur. D. hat einen Haupteinwand, den man in der Folgezeit noch oft aus der Allwissenheit Gottes und seinen unveränderlichen Gerichten herleitete, frühe aufgenommen und seinem System gemäß gelöst. — Die starke Wendung πρὸς ἀθλίαν οἴησιν ἐληλυθώς in Hinsicht auf den, der ohne Vermittlung der Heiligen mit Gott verkehren zu können glaubt, verliert das Auffällige, wenn sie im Lichte der Dionysischen Grundidee betrachtet wird, dass nämlich alles Ausgehen von Gott und alle Rückkehr zu ihm (πρόοδος, ἐπιστροφή) nach einer festen Stufenordnung durch die Zwischenglieder sich vollzieht. Übrigens bieten auch Ephes. 6, 18 διὰ πάσης προσευχῆς . . δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων κτλ. sowie 1. Tim. c. 2, 1 f. und ähnliche Schriftstellen eine scripturistische Grundlage für die Ausführungen des D.

[2]) Vgl. Chrys. de sacerd. 6, 4 (M. 48, 680 f.): Τὸν γὰρ ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως καὶ τί λέγω πόλεως, πάσης μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης

Schriften das gerechte Vergeltungsgericht Gottes, dem gemäß für ein frommes Leben die Glückseligkeit im Himmel beschieden wird, indem die Menschenfreundlichkeit Gottes über die (kleinen) Makeln hinwegsieht, welche einer Seele wegen der menschlichen Schwäche noch anhaften. Ist doch keiner, wie die Schrift bezeugt, frei von Unreinigkeit (οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, vgl. Job 14, 4 τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδεὶς κτλ.). Andererseits bittet der Bischof um die Erfüllung der untrüglichen Verheißungen nur in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, denn er prägt hiebei einen Zug göttlicher Güte in sich selber aus, sofern er die Gaben für andere gleichwie für sich selbst erbittet[1]), und er thut den Anwesenden kund (ἐκφαντορικῶς ἐμφαίνων), dass die nach heiliger Satzung von ihm erflehten Güter denen durchaus zukommen werden, die in einem frommen Leben bis ans Ende ausgeharrt haben 561 C ff.[2]). Der Gegenstand aber, um den der Bischof bittet, ist, wie von Gott versprochen, so auch Gott lieb und genehm. Deswegen erscheint der Bischof bei solchem Anlasse nicht so fast aus sich handelnd (αὐθαδῶς τολμήσει), sondern von Gott bewegt und angeregt (πρὸς τοῦ τελετάρχου κεκινημένος); er fungiert als der Deuter und Verkünder des göttlichen Vergeltungswillens (ὑποφήτης τῆς θεαρχικῆς δικαιώσεως[2]). Um dieser seiner Stellung nicht untreu zu werden, verrichtet er jene Gebete nicht über die ‚Unheiligen' (Außerkirchlichen). Er würde ja doch eine Fehlbitte thun, da auch ihm das gerechte Wort gilt αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖτε (Jak. 4, 3). Vielmehr weist er dem gütigen Gott seine

---

πρεσβεύοντα καὶ δεόμενον ταῖς ἁπάντων ἁμαρτίαις ἵλεων γενέσθαι τὸν Θεόν, οὐ τῶν ζώντων μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπελθόντων, ὁποῖόν τινα εἶναι χρή; . . καὶ αὐτὸς ὢν ἁπάντων πατὴρ οὕτω πρόσεισι τῷ Θεῷ . . Δεῖ δὲ πάντων αὐτόν, ὑπὲρ ὧν δεῖται, τοσοῦτο διαφέρειν, ὅσον τὸν προεστῶτα τῶν προστατευομένων εἰκός κτλ. Das Idealbild eines Priesters, der für die Gemeinde betet, ist nie schöner gezeichnet worden, als in diesem Buche, das D. zweifellos kannte.

[1]) So sagt auch Clem. v. Alex. strom. 7, 12 (M. 9, 508 B) über den wahren ‚Gnostiker': οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους.

[2]) Chrysost. führt (in ep. ad Phil. hom. 3, 4 M. 62, 204) den Gebrauch, für die Verstorbenen insbesondere in der hl. Messe zu beten, auf die Apostel selbst zurück und setzt hinzu: ἴσασιν αὐτοῖς πολὺ κέρδος γινόμενον, πολλὴν τὴν ὠφέλειαν. Eine Reihe ähnlicher Zeugnisse aus den Vätern und den alten Liturgien s. im kath. K.-L.[2] 4, 1288 ff.

fromme, zu reiner Güte ausgeglichene Verfassung vor und belehrt als Organ, wodurch Gott sich offenbart (ἐκφαντορικῶς), die Gläubigen über die Güter, die den Gerechten zukommen werden 564 A—B. Der Kerngedanke dieser zweiten Lösung ist also der: Gott kommt bei Erhörung des Gebetes für den frommen Verstorbenen nicht in Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit, weil sowohl die hierarchische Stellung und die persönliche Tugend des Bittenden, wie der Inhalt des Gebetes in eine vollkommene Accommodation und Unterordnung unter den Heilswillen Gottes und seine untrüglichen Verheißungen eingehen. Wenn Gott die Erhörung verweigern wollte, so würde er eher jene hierarchischen Acte im vorhinein nicht zulassen.

17. Das soeben entwickelte Princip weist D. sofort in einer weiteren Ausdehnung nach, um durch einen Rückschluss auf die vorliegende Frage neues Licht zu werfen. Die Gewalt der Oberhirten, unwürdige Christen aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, beruht auf ihrer hierarchischen Aufgabe, die Gerichte Gottes zu offenbaren (ὡς ἐκφαντορικοὶ τῶν θείων δικαιωμάτων), nicht als ob die allweise Gottheit sich zum Diener unvernünftiger Impulse erniedrigte (ἀλόγοις ὁρμαῖς τῆς πανσόφου θεαρχίας ὑπηρετικῶς ἑπομένης[1]), sondern insoweit, als die Bischöfe unter dem Antrieb des heiligen Geistes, der durch ihren Mund spricht, die (unsichtbar) von Gott bereits Gerichteten auch äußerlich vom Leibe der Kirche abtrennen (ὑποφητικῶς ὑποκινοῦντι τῷ τελεταρχικῷ πνεύματι) 564 B. Zum Beweise hiefür citiert D. Joh. 20, 22. 23: Λάβετε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρ-

---

[1]) Das Scholion erklärt diese Worte (M. 4, 181 B): ἐὰν παρὰ τὸν σκοπὸν τοῦ Θεοῦ ἀφορίσῃ ὁ ἱεράρχης, οὐχ ἕπεται αὐτῷ τὸ θεῖον κρίμα· κατὰ γὰρ θείαν κρίσιν καὶ οὐ διὰ θέλημα ἴδιον ταῦτα ὀφείλει ἐπιφέρειν. vgl. 2 Cor. 13, 10 ἣν (ἐξουσίαν) ἔδωκέ μοι ὁ Κύριος εἰς οἰκοδομὴν καί οὐκ εἰς καθαίρεσιν. — Nach Harnack, Chronol. d. altchristl. Litt. I S. 395 A. 1 ‚darf man geradezu sagen, dass für uns in Ignatius' Briefen die Wurzel liegt der gesammten Cultus- und Verfassungsmystik der Syrer, wie sie in der syrischen Didaskalia, in den 8 B. App. Constit., bei Chrysostomus und im Areopagiten hervortritt'. Was den letzteren betrifft, so hat derselbe trotz seiner idealen Conception eines ὑποφητικῶς handelnden Bischofs und trotz seiner starren Idee der hierarchischen Ordnung und Vermittlung doch nicht unterlassen können, auf ἄλογοι ἀφορμαὶ (ἱεραρχῶν) hinzuweisen. Sicherlich hätte er lieber darüber geschwiegen, wenn es die Zeitverhältnisse (Ende des 5. Jahrh.) nur erlaubt hätten.

τίας, ἀφίενται· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται. Daran reiht er als weitere Belegstelle die Verheißung, welche Petrus, dem durch Offenbarungen des himmlischen Vaters erleuchteten Apostelfürsten, zu Theil geworden, nach Matth. 16, 19: ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς· καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Wie Petrus, so handelt auch jeder nach ihm gestaltete Hierarch gemäß der Offenbarung, die ihm über die Gerichte des Vaters wird, so oft er als verkündendes und vermittelndes Organ (ἐκφαντορικῶς καὶ διαπορθμευτικῶς) die gottgeliebten Menschen zuläſst, die Gottlosen aber ausscheidet. Petrus hat jenes Bekenntnis der Gottheit Christi (τὴν ἱερὰν ἐκείνην θεολογίαν) nicht aus eigenem Antriebe und nicht von Fleisch und Blut belehrt abgelegt, sondern unter Einwirkung Gottes, der ihm ein geistiges Verständnis für die göttlichen Geheimnisse eröffnete (vgl. Matth. 16, 16—19). Also müssen auch die Hierarchen bei den Acten der Excommunication und überhaupt aller ihrer Gewalten verfahren, wie sie nämlich von Gott, dem Urquell jeglicher geistlichen Weihe, bewegt werden (ὅπως ἂν ἡ τελετάρχις αὐτοὺς θεαρχία κινήσοι). Entsprechenderweise müssen die Gläubigen ihre Bischöfe in deren hierarchischen Handlungen als Werkzeuge in der Hand Gottes betrachten (προσεκτέον ὡς ὑπὸ Θεοῦ κεκινημένοις). Wer sie verachtet, der verachtet Christum, wie der Herr bezeugt (Luk. 10, 16) 564 B—D[1]).

---

[1]) D. häuft hier auf kurzem Raume eine Menge jener charakteristischen Ausdrücke seines Systems, mit denen er den Proceſs der Lichtmittheilung unter den Engelchören schildert: ἐκφαντορικός, ἄγγελος (nach D. ein Synonymum des vorigen und ein Oppositum zu θεῖον κρύφιον 696 B), τὸ θεομίμητον ἐκτυπούμενος, ἐκφαντορικῶς ἐμφαίνων, ὑποφήτης, τῆς ὑποφητικῆς τάξεως, ἐκφαντορικῶς καὶ διαπορθμευτικῶς, ὑπὸ Θεοῦ κεκινημένος. Es zeigt sich also aufs neue sein consequentes Verfahren, das kirchliche Leben unter gleichen Grundanschauungen zu erfassen und unter eine ähnliche Spitze zu bringen wie das Leben der himmlischen Hierarchie. Besondere Hervorhebung verdient der ganz neuplatonische Begriff ὁ τελετάρχης 564 A, τὸ τελεταρχικὸν πνεῦμα 564 B, ἡ τελετάρχις θεαρχία (vgl. 124 A, 209 A, C; 165 C uſ.), der hier einen sehr prägnanten Sinn gibt, da er Gott als die Quelle aller den Bischöfen übertragenen Weihe- und Amtsgewalten bezeichnet. Zur Provenienz des Terminus, vgl. Prokl., theol. Plat. l. 4 c. 16 (ed. Aem. Port. p. 217), wo Proklus sich entschuldigt, daſs er zum erstenmale diesen Namen der Mysterienvorsteher auf die Gottheiten zu übertragen wagt; s. auch p. 240.



18. Die Sitte, dass der Bischof und nach ihm alle Anwesenden die Leiche küssen, begründet D. mit dem Satze, dass der in einem göttlichen Leben Vollendete allen, die selber Gottähnlichkeit besitzen, ein Gegenstand der Liebe und Ehrfurcht ist (ἡδὺς καὶ τίμιος, vgl. Ps. 115, 6 und 437 B—C; Ztschr. f. kathol. Theol. 1898 S. 277[1]). Das Aufgießen von Öl, wovon D. dann spricht, setzt er in Beziehung zu der Salbung vor der heiligen Taufe. Damals wurde der Täufling nach Ablegung der alten Kleider mit Öl gesalbt; es war die erste Theilnahme an dem symbolischen heiligen Acte. Jetzt wird am Ende von allem der Todte mit Öl begossen. Damals rief die Salbung den Täufling zu den heiligen Kämpfen, jetzt bedeutet die Ölaufgießung, dass der Entschlafene in eben diesen heiligen Kämpfen bis zur Vollendung gerungen hat 565 A, vgl. 401 D[2]).

19. Wenn endlich der Leichnam in einem geziemenden Raume bei den Leichen der Standesgenossen[3]) vom Bischof beigesetzt wird, so liegen auch diesem Gebrauche heilige Wahrheiten zu Grunde. Der Verstorbene hat in der Verbindung von Leib und Seele ein gottgefälliges Leben geführt; daher verdient auch der Leib, als Kampfgenosse der Seele im heiligen Streite (s. oben n. 2), eine ehrerbietige Behandlung. Die göttliche Gerechtigkeit gewährt ihm zugleich mit der Seele die ewige Ruhe als Lohn für die gemeinsame heilige Pilgerschaft auf Erden. Nach göttlicher Anordnung wird beiden die Gemeinschaft Gottes zu Theil, der Seele in reiner Beschauung und Erkenntnis der Vollendeten, dem Leibe sinnbildlich im hochheiligen Salböl, dem Abbild der göttlichen Gemeinschaft[4]). Denn die göttliche Satzung will

---

[1]) Der Gebrauch, dem Todten den Friedenskuss zu geben, erscheint hier bei D. noch ganz unbeanstandet, während spätere kirchliche Canones ihn strenge untersagen. Vgl. Conc. Antissiod. c. 12: non licet mortuis nec eucharistiam nec osculum tradi. Dagegen erwähnt D. die Sitte der Todtencommunion (s. Krieg in der R.-E. d. christl. Alterth. II, 885) mit keinem Worte.

[2]) Die rituelle Salbung der Leiche war noch auf dem Concil von Florenz (1439) Gegenstand der Verhandlung zwischen Griechen und Lateinern (Hard. 9, 430 D).

[3]) Da D. immer die klaren Worte ἐν οἴκῳ τιμίῳ ἀποτίθησι 556 D, 565 B gebraucht, so ist nicht an eine Bestattung in der Erde, sondern an die Beisetzung in einer Grabkammer zu denken. Dass hier bestimmte Plätze (loculi) für die Priester und Laien abgesondert waren, lässt sich aus dem genau wiederholten: μεθ᾽ ἑτέρων ὁμοταγῶν ἱερῶν σωμάτων 556 B, 565 D erschließen.

[4]) Aus der Art, wie D. hier das Schicksal der Seele und des Leibes in deren getrenntem Zustande beschreibt: τῇ ψυχῇ μὲν ἐν καθαρᾷ

den ganzen Menschen heiligen, sein vollständiges Heil wirken und durch die Leib und Seele umfassenden Ceremonien (καθολικαῖς ἁγιστείαις) andeuten, dass die Auferstehung des Menschen eine ganz vollständige sein werde 565 B.

20. Einen Nachtrag zu den eschatologischen Anschauungen des D. finden wir in seinem 8. Briefe (ad Demophilum monachum, 1083 A—1100 D). Die lange Reihe eindringlicher Ermahnungen und biblischer sowie kirchlicher Beispiele, mit denen er dem Therapeuten sein hartes und anmaßendes Verfahren verweist, beschließt D. mit der Erzählung einer Vision, die einst seinem heiligen Freund Carpus geworden war[1]). Dieser Heilige, wie es scheint, Bischof

---

θεωρίᾳ καὶ ἐν ἐπιστήμῃ τῶν τελουμένων (θεαρχικὰς κοινωνίας ἡ θεία θεσμοθεσία δωρεῖται)· τῷ δὲ σώματι κατὰ τὸ θειότατον ὡς ἐν εἰκόνι μύρον geht hervor, dass er der Ansicht vom Seelenschlafe durchaus ferne steht und die vom Leibe geschiedene Seele des Gerechten sofort zur seligen Anschauung Gottes gelangen läst.

[1]) Eine ganz ähnliche Erzählung siehe bei Nilus, der um 490 als Mönch auf dem Berge Sinai gestorben ist. In dem Briefe an den Bischof Olympius (epp. lib. II, 190 M. 79, 297 D—300 C), der gleicherweise wie unser Demophilus wegen eines barschen, voreiligen und mitleidlosen Verfahrens gegen die Irrenden getadelt wird, bekräftigt Nilus seine Mahnung mit einer ‚ἱστορία ἀρχαία‘ folgenden Inhalts. Ein gewisser Carpus war Bischof noch zu Zeiten der Apostel (vgl. 2 Timoth. 4, 13). Zwei junge Männer kamen zu ihm, um sich vom Heidenthum und der griechischen Schulweisheit zum Christenthum zu bekehren. Aber bald nachdem sie die Taufe empfangen, wurden sie von ihren früheren gottlosen Kameraden (συμφοιτηταὶ ἀσεβέστατοι) wieder zum Abfall verleitet. Der Bischof verfluchte sie heftig (ἀσυμπαθῶς ἐπηράσατο στιβαρῶς) und voll bitterer Strenge. Da hat er eine schreckende Vision (θέαμα μέγιστον φόβου καὶ καταπλήξεως). Christus kommt vom Himmel hernieder, um die Apostaten, die in die Hölle stürzen müssten, zu retten. Die feurigen Schlangen fliehen auseinander, der Herr erfasst die Jünglinge mit großer Milde und Güte, führt sie aus dem Schlund empor und stellt sie zum Zeichen, dass sie gerettet seien, auf den festen Boden. Der Text bei Nilus ist allerdings etwas lückenhaft, aber die Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen der Erzählung, in ihrem Motiv und ihrer Anwendung tritt klar hervor; die sprachliche Vergleichung weist auch eine Reihe von gleichen Ausdrücken auf. — Vgl. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie, S. 168; 182; 342—335 (über die Vision des Carpus, die Petrusapokalypse, die Geschichte der hl. Perpetua und des Saturus) und die verschiedenen Stellen, wo vom ‚Hades‘ im christlichen Sinne die Rede ist, sowie die andern überaus reichen eschatologischen Belege. Erzählungen ähnlichen Stils s. auch bei Gregor d. Gr. (Dialogi, l. IV, cc. 15, 31, 36, 38, 47, 52 usw.) und im Leben des hl. Pachomius (Act. SS. Mai. die XIV).

von Creta, ward einst von großer Bitterkeit erfüllt, weil ein Heide ihm einen neugetauften Christen abtrünnig gemacht hatte. In der Vision sah er nun die beiden Unglücklichen am Rand der Hölle stehen, jeden Augenblick in Gefahr hinabzustürzen. Die Hölle erscheint als ein weitgähnender Schlund (χάσμα ἀχανές), den grausige Finsternis erfüllt (σκοτεινόν). Schlangen kriechen aus der Tiefe empor, ringeln sich um die Armen, schlagen nach ihnen mit den Zähnen und Schwänzen und suchen sie auf jegliche Weise über den Rand hinabzudrängen. Auch einige Männergestalten sieht Carpus mitten unter den Schlangen, die sich gleichfalls auf die beiden Sünder stürzen, um sie durch Schlagen und Stoßen zu Fall zu bringen. Über dem schrecklichen Bild unten öffnet sich in der Höhe die göttliche Glorie. Vom Himmel senkt sich bis zu ihm herab eine strahlende Bahn von Lichtern (πολύφωτος πυρά; vgl. Diodor. 17, 36 zu der sprachlichen Wendung). Oben (ἐπὶ τῷ νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ, vgl. Plato, Phaedr. 247 C) thront Jesus, unzählige Engel in Menschengestalt umstehen ihn. Während Carpus mit Ungeduld auf das Verderben der zwei Elenden wartet und es selbst zu beschleunigen sucht, erhebt sich der Herr von seinem Throne, steigt hernieder und bietet jenen barmherzig die Hand zur Rettung, wobei ihm die Engel zur Seite stehen. Vorwurfsvoll wendet sich dann der Heiland zu Carpus mit den Worten: ‚Schlage mich fürderhin mit der erhobenen Hand; ich bin abermals bereit für die Rettung des Menschen zu leiden . . Siehe aber zu, ob es dir vortheilhaft ist, für das Weilen bei Gott und den guten Engeln den Aufenthalt in diesem Schlunde zusammen mit den Schlangen einzutauschen‘. Zweimal, am Anfang und am Schluſs der Erzählung, versichert D. ausdrücklich, daſs er von der Wahrheit dieser Geschichte überzeugt sei.

21. Bevor D. den Epilog zu seiner ‚kirchlichen Hierarchie‘ beginnt (τοσαῦτα ὦ παῖ — σπινθῆρας 568 D — 569 A), bespricht er noch die Frage über die Zweckmäßigkeit der Kindertaufe (c. 7 § 11, 565 D—568 C); der Abschnitt gehört offenbar nicht an diese Stelle, sondern unter das 2. Capitel, das von der Taufe handelt. Auch der unmittelbar vorhergehende Absatz (c. 7 § 10) scheint an einem unrechten Platz zu stehen, da er von den ‚τελεστικαὶ ἐπικλήσεις‘ handelt, deren Wortlaut man nicht schriftlich ausdrücken dürfe, ebensowenig wie die von Gott auf ihre Recitation hin gewirkten Kräfte. Die Redeweise des D. ist hier dunkel, geheimnisvoll und voll scheuer Vorsicht. Es liegt nahe, an die Formeln bei Spendung der Sacramente und zumal an die Consecrationsworte zu denken.

2*

Aber der Terminus ἐπικλήσεις kann überhaupt rituelle Gebete, also auch Gebete des Todtenrituals, bedeuten[1]). Gleichwohl geht die gewöhnliche Erklärung der Scholiasten und Commentatoren auf die Sacramentsformeln und sieht in § 10 trotz des äußeren Anschlusses an die Eschatologie des D. nur eine zu den früheren Capiteln 2—5 nachgetragene Notiz. Und damit dürfte auch das Richtige getroffen sein aus folgenden Gründen. Erstens erwähnt D. diese τελεστικαὶ ἐπικλήσεις nicht in der Skizzierung des rituellen Hergangs (μυστήριον) der Todtenfeier; es ist aber sonst seine Art, bei der Erschließung des mystischen Sinnes nicht über die dort aufgeführten Momente hinauszugreifen. Zweitens lehrt ein Blick auf die früheren Capitel, dass in der That die sacramentalen Formeln mit Vorsicht verschwiegen sind. Drittens ist es für die areopagitischen Schriften charakteristisch, dass sie auch sonst derartige Nachträge enthalten[2]).

22. Ziehen wir die Summe des theologischen Lehrgehaltes aus den vorstehenden Ausführungen, so erhalten wir folgendes Ergebnis. a) Es gibt eine allgemeine Auferstehung des Leibes, sowohl für die Guten wie für die Bösen, wie die heilige Schrift uns lehrt. b) Die unsterbliche Seele wird bei der Auferstehung mit ihrem eigenen Leibe wieder vereinigt werden und mit ihm, auf Grund des gemeinsamen Lebens auf Erden, zum Genusse der himmlischen Seligkeit oder zur ewigen Pein gelangen. c) Das Leben des Gerechten im Himmel, in Gemeinschaft der Engel, dauert ewig; es ist unbeschreiblich schön und glücklich; es ist der Lohn und Siegespreis für die auf Erden bewiesene Treue und ist deshalb bei den verschiedenen Seligen verschieden. d) Auch die Qualen der Verdammten währen ewig; ihr Aufenthaltsort erscheint in der Vision als entsetzlicher Schlund, in dem die Teufel und Schlangen hausen und peinigendes Feuer brennt. Die Größe dieses Unglücks stimmt den Heiland zur Milde und Langmuth gegen den Sünder; er missbilligt deshalb auch vorschnelles Verurtheilen seitens der Priester. e) Die Seele des Gerechten erhält schon vor der Auferstehung des Leibes ihren Lohn in der beseligenden Anschauung Gottes; die geringeren Makeln, welche

---

[1]) Über die Bedeutung von ἐπίκλησις — εὐχή, ἱκεσία, ἱκετηρία usw. vgl. Lingens in dieser Ztschr. 1897, S. 80 ff. Bei den Neuplatonikern hat das Wort einen theurgischen Sinn.

[2]) Vgl. diese Ztschr. 1898, S. 255 (n. 12).

beim Scheiden aus dieser Welt ihr noch anhaften, werden auf das Gebet der Kirche verziehen. f) Aus dem unter e) Gesagten erhellt, daſs ein besonderes Gericht nach dem Tode und ein Zustand, der als ein Vorstadium der vollen Glückseligkeit (Reinigungsort) erscheint, bei D. vorausgesetzt wird. g) Der menschliche Leib (des Gerechten) wird bei der Auferstehung engelgleich (verklärt) sein, ohne Bedürfnis nach Speise und Trank. h) Die Wahrheiten des Glaubens über das Jenseits machen den Tod für den Gerechten tröstlich und beruhigen seine Angehörigen, wie sie andrerseits den Sünder schrecken und die Büßenden aneifern. i) Der Unterschied im hierarchischen Range soll sich auch im himmlischen Jerusalem wiederspiegeln, wie wenigstens aus 557 A (oben n. 8) hervorzugehen scheint.

Der Ursprung der Sprache und die Dogmatik.

Von Prof. Dr. **Franz Schmid.**

I. Stand der Frage.

1. Zu den Fragen, denen man in neuester Zeit besondere Aufmerksamkeit schenkt, gehört auch die Untersuchung über den Ursprung der menschlichen Sprache. Die Anhänger der im Schwange gehenden Entwicklungslehre vertreten allgemein die Ansicht, das Sprechen sei beim Menschen erst allmählig zum Vorschein gekommen; die Sprache habe sich in der Menschheit nur sehr langsam entwickelt, aus keimartigen Ansätzen zur vollen Ausgestaltung fortschreitend. — Diese Anschauung über den Ursprung der Sprache haben auch katholische Gelehrte mehr oder weniger offen getheilt oder wenigstens mit großer Schonung behandelt.

2. Ertheilen wir zunächst dem einen oder anderen Gelehrten dieser Richtung das Wort. Dr. Alex. Gießwein schreibt in seinem geschätzten Werke: ‚Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft' (Herder, 1892), also: ‚Es gibt nichts, was den Theologen zwingen könnte anzunehmen, die Sprache sei dem Menschen von Gott geoffenbart worden, oder Gott habe dem Menschen die Sprache in ihrem actuellen Gebrauche wie die Erkenntnis als Mitgift mit in die Welt gegeben d. h. eingegossen, so dass der Mensch ein fertiges, himmlisches Wörterbuch sammt Grammatik mit sich brachte. Handelt es sich um die abstracte Möglichkeit der Entstehung der Sprache, so wird ja von allen Theologen ohne Widerspruch zugegeben werden

müssen, dass die Menschen, das Sprachvermögen in denselben vorausgesetzt, die Sprache aus sich selbst zu schaffen vermocht hätten. Wenn man aber glaubt, dies ließe sich mit der Heiligen Schrift kaum vereinbaren, so müssen wir ein derartiges Bedenken für ganz unbegründet halten' (S. 208 f.). Dr. Schanz äußert sich in seiner mit Recht gerühmten Apologie des Christenthums in dieser Sache wie folgt: ‚Man ist nicht gut auf die Theologen zu sprechen, welche die Sprache auf Gott zurückführen. Daran sind vielleicht die Theologen ebensoviel schuld als ihre Gegner, indem sie die Form der biblischen Erzählung nicht von dem tief psychologischen Inhalte unterscheiden und statt dem Gesetze der Entwicklung sein Recht zuzuerkennen, überall, im physischen wie im psychischen Leben, zu dem unmittelbaren Eingreifen der ersten Ursache ihre Zuflucht nehmen. Gott hat den Menschen nicht die Sprache eingegossen, aber er hat ihnen mit der Vernunft auch das Sprachvermögen verliehen. Gott hat den Menschen nicht buchstabieren gelehrt, wie die Mutter ihr Kind, aber er hat das Sprachvermögen alsbald anzuwenden Gelegenheit gegeben . . Die Sprache muss gelernt sein' (2. Aufl. I. Band S. 304). Ganz ähnlich Dr. Gutberlet im Philosophischen Jahrbuch: ‚Bei der Darstellung der verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Sprache wollen wir diejenige nicht ausführlicher behandeln, welche die Sprache unmittelbar auf Gott zurückführt. Dieselbe hat in unserer Zeit wenig Anhänger mehr und ist wenigstens in der traditionalistischen Fassung gar zu naiv, als dass man sie weiter zu beachten hätte' (Jahrg. 1894 S. 31).[1] Hören wir noch einen Vertreter der Dogmatik; P. Christian Pesch stellt in seinen Praelectiones dogmaticae, wo er von der Ausstattung des ersten Menschen handelt, folgende Sätze auf: Apud posteriores theologos satis communis est opinio, Deum revelasse hominibus primam linguam . .Haec sententia hodie derelicta est . . neque ullo probabili argumento ostendi potest, Deum unquam hominibus linguam revelasse (tom. III. p. 104 sq.).

3. Liegt die Sache wirklich so einfach, wie diese Männer der katholischen Wissenschaft glauben? Kann der katholische Dogmatiker

[1]) Thatsächlich wird auch jene Anschauung, die man im Unterschiede zur traditionalistischen die traditionelle nennen muss, von Gutberlet nicht weiter beachtet. — Bei Gießwein kann man für die von ihm befürwortete Anschauung auch Vertreter aus den romanischen Ländern kennen lernen (AaO. S. 210).

dem, was man auf dem Gebiete der Sprachforschung als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung auszugeben beliebt, wirklich in beiderseits befriedigendem Maße sich nähern? Dies soll nun untersucht werden. — Wir haben unserer Frage mit Absicht eine etwas unbestimmte Fassung gegeben, um die Rechte der Dogmatik allseitiger berücksichtigen zu können. Die wissenschaftliche Dogmatik umfasst bekanntlich Lehrpunkte von verschiedenem Werte. Manche Lehren der Dogmatik gelten als eigentliche Dogmen und sind als solche mit unfehlbarer Glaubensgewissheit festzuhalten. Auf der anderen Seite gibt ein wissenschaftliches Handbuch der Dogmatik im Interesse der Forschung da und dort auch Thesen Raum, die sehr problematisch erscheinen und höchstens auf einen bedeutsamen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben können. Dazu kommt endlich noch eine lange Reihe von Lehrsätzen, die zwischen den zwei angedeuteten Gebieten in der Mitte liegen d. h. die zwar keine förmlichen Dogmen sind, aber nicht schlechthin für unsicher oder problematisch angesehen werden dürfen[1]).

4. Indem wir in unsere Untersuchung eintreten, bemerken wir zunächst, dass es keinem ruhig prüfenden Theologen beifallen kann, die herkömmliche Anschauung über den Ursprung der menschlichen Sprache als förmliches Dogma oder auch nur als halbes Dogma auszugeben und jede freiere Anschauung als halbe oder ganze Ketzerei hinzustellen. Unsere Frage kann nur lauten: Müssen Anschauungen über den Ursprung der Sprache wie die soeben angedeuteten bei dem besonnenen Dogmatiker nicht ernste Bedenken erregen?

5. Im Interesse einer klaren und gründlichen Erörterung müssen wir in der Lehranschauung, die wir einer Prüfung unterziehen wollen, eine Reihe bedeutsamer Schattierungen unterscheiden. Wir beginnen mit jener Anschauung, die man als die freieste bezeichnen kann. Dieselbe nimmt auf den paradiesischen Zustand unserer Stammeltern keine Rücksicht und verlegt den Ursprung der Sprache oder die ganze Sprachbildung und Sprachentwicklung in die nachparadiesische oder gemeinhistorische Weltperiode. Ihrzufolge waren die Urmenschen anfangs, ähnlich wie das Thier, vollkommen sprachlos; nur allmählig und höchst langsam traten keimartige Ansätze einer menschlichen Sprache zutage;

[1]) Auf diesem weiten Gebiete gibt es wieder bezüglich des Grades der Gewissheit verschiedene Abstufungen, wie folgende Stufenleiter zeigt: Dogma definitum; propositio fidei proxima; doctrina theologice certa; doctrina probabilissima sive fere certa; doctrina probabilis. Auf eine nähere Erklärung dieser Ausdrücke brauchen wir uns hier nicht einzulassen.



die Ausbildung einer Sprache, die diesen Namen ohne Einschränkung verdient, hat sicher eine Reihe von Jahrhunderten in Anspruch genommen[1]). — Eine wesentlich verschiedene und gemilderte Ansicht erhalten wir, wenn man den Ursprung der Sprache oder die Sprachbildung wenigstens als solche im Unterschiede zur späteren Fortentwicklung mit aller Entschiedenheit in das Paradies oder in die Zeit vor dem Sündenfalle verweist. Indessen bleibt auch innerhalb dieses engeren Rahmens noch eine zweifache Auffassung möglich. Eines ist beiden gemeinsam, nämlich dafs die Stammeltern unseres Geschlechtes nicht bloß mit einem vollkommen ausgebildeten Körper sondern auch mit ungemein kräftigem Denkvermögen und allenfalls obendrein noch mit einem reichen Schatz von übernatürlichem oder eingegossenem Wissen ins Dasein getreten waren. Auf Grund dieser Voraussetzung kann man sagen: Die Sprachbildung vollzog sich bei unseren Stammeltern der Hauptsache nach in kürzester Zeit, um nicht zu sagen, fast im Augenblicke. Zur näheren Erklärung kann man beifügen: Zur Sprachbildung wurde dem ersten Menschen insbesondere durch Vorführung der Thierwelt Gelegenheit geboten. Diese Ansicht kommt, wie am Tage liegt, der althergebrachten Anschauung vom Ursprung der Sprache sehr nahe. Die zweite Ansicht innerhalb unseres Rahmens schiebt zwischen der Erschaffung der ersten Menschen und dem Sündenfall einen langen Zeitraum von Jahren oder auch von Jahrzehnten ein und läfst innerhalb desselben die Sprachbildung nur langsam und schrittweise vor sich gehen, jedoch so dafs sie vor Eintritt des Sündenfalles der Hauptsache nach zum Abschlufs kam.

6. Neben diesen Auffassungen ist noch eine weitere möglich, auf die man verfallen könnte, um gewissen Schwierigkeiten auszuweichen. Den Stammeltern unseres Geschlechtes im Paradiese mufs allerdings eine ihrem damaligen Zustande angemessene Sprache beigelegt werden. Aber jene allgemeine Verwilderung, die nach dem Zeugnisse der Offenbarung und der Geschichte infolge des Sündenfalles und der Vertreibung aus dem Paradiese alsbald einrifs, brachte die Ursprache in der Menschheit vollständig in Vergessenheit. So sah sich die Menschheit am Anfang ihrer uns zugänglichen Geschichte vor die Aufgabe

[1]) Es ist uns nicht klar geworden, ob und inwieweit die oben angeführten Gelehrten von echt katholischer Gesinnung der hier gekennzeichneten Auffassung sich anschließen. Einerseits reden sie von einer bedeutsamen Annäherung an die freisinnigen Forscher unserer Tage; andererseits scheinen sie wieder an eine recht rasche Sprachbildung zu denken.



gestellt, unter recht ungünstigen Verhältnissen da und dort verschiedene Sprachen zu bilden; und diese Sprachbildung ist thatsächlich nur sehr langsam vor sich gegangen[1]).

7. All dem gegenüber wurde von den älteren Theologen und offenbarungsgläubigen Gelehrten bis auf die letzten Zeiten herab allgemein angenommen, Gott habe unseren Stammeltern auf übernatürlichem Wege neben einem reichen Wissen auch die fertige Kenntnis einer angemessenen Sprache mitgetheilt. So schreibt unter anderem Pererius in seinem gelehrten Commentar zur Genesis: **Animadvertendum est, Adamum non modo scientiam rerum a Deo accepisse, sed linguam etiam perfectam, qua et loqueretur ipse et secum loquentem Deum intelligeret (ad Gen. II. 20).** Dabei nehmen diese Gelehrten in der Regel überdies noch an, die Ursprache sei das Hebräische gewesen. Unrichtig aber wäre es zu behaupten: Die zwei Lehrsätze: 1. Adam befand sich gleich vom Anfang im Besitz einer vollständigen Lautsprache und 2. diese Sprache war keine andere als die hebräische, wurden von den Alten vollständig gleichgehalten[2]). Sowohl aus der Natur der Dinge als auch aus gelegentlichen Äußerungen verschiedener Vertreter der älteren Wissenschaft ist zur Genüge ersichtlich, dass volle Gewissheit nur für den ersteren der bezeichneten Lehrpunkte in Anspruch genommen wurde. Gleichzeitig wiederholen wir, was schon früher vorübergehend bemerkt wurde: Zwischen der Grundanschauung der alten

---

[1]) Mancher wird es missbilligen, dass wir, im Unterschiede zu Gießwein, Schanz, Gutberlet, Christ. Pesch, das Paradies und den Sündenfall so offen und überdies gleich vom Anfange in die Frage über den Ursprung der Sprache hereinziehen. Dem gegenüber diene zur Antwort: An nebelhaften Anschauungen und Ausführungen haben wir keine Freude; und so sahen wir uns gleich eingangs zu obigen Auseinandersetzungen gezwungen. Überhaupt können wir es nicht ganz billigen, wenn der katholische Dogmatiker oder Apologet in Fragen, die gleich der unsrigen mit der Bibel und mit der Offenbarung in nahem Zusammenhange stehen, es unterlässt, durchwegs auf diesen Zusammenhang ernstlich Rücksicht zu nehmen.

[2]) P. Pesch hält diese beiden Lehrpunkte offenbar zu wenig auseinander, wenn er schreibt: Apud posteriores theologos (i. e. post tempora patristica) communis erat opinio, Deum revelasse hominibus primam linguam eamque fuisse hebraeam . . Haec sententia hodie derelicta est, cum ii, qui in re linguistica periti sunt, nequaquam admittant, hebraicam linguam haberi posse primitivam linguam generis humani (l. c.). Vgl. Calmet, Dissertatio de lingua primitiva (ad Gen. XI. 1).

Schule über den Ursprung der Sprache als solcher und der strengsten oder behutsamsten Ausgestaltung der neuen Anschauungsweise, wie sie oben dargelegt wurde, besteht im Grunde kein einschneidender oder unversöhnlicher Gegensatz; denn die umsichtig formulierte Behauptung: Adam hat sich seine Sprache kraft des eingegossenen oder schon in den ersten Augenblicken seines Daseins erworbenen Wissens in kürzester Frist selbst geschaffen, dürfte bei den Vertretern der Scholastik schwerlich auf unüberwindlichen Widerspruch gestoßen sein.

8. Warum hat man nun die Ansicht der christlichen Vorzeit über den Ursprung der menschlichen Sprache mehr oder weniger offen aufgegeben und zu bekämpfen angefangen? — Einen Grund hiefür glauben wir zunächst in einer Erscheinung allgemeiner Natur finden zu sollen. Seit geraumer Zeit herrscht auf allen Gebieten des menschlichen Forschens, die katholische Theologie theilweise miteinbegriffen, ein rastloses Bestreben, das Moment des Übernatürlichen auf allen Gebieten thunlichst zurückzudrängen und insbesondere der Selbstentwicklung des Weltalls mit Einschluss des Menschen nach allen Richtungen möglichst freien Spielraum zu geben. Dieses Bestreben hat den Kampf gegen die Ansicht der Alten über den Ursprung der Sprache eingeleitet[1].

9. Stehen denn der hergebrachten Ansicht — das ist die Frage, die uns zunächst beschäftigen soll — keine stichhaltigen Gründe zu Gebote, um in diesem Kampfe sich zu behaupten? Wir denken dabei ausschließlich an Gründe theologischen Charakters. Es sei gestattet, die traditionelle Auffassung nochmals genau zu kennzeichnen. Dieselbe sieht erstens, wie bemerkt, von der Frage, ob die Ursprache das Hebräisch oder eine ganz andere vielleicht lange ausgestorbene Sprache gewesen sei, gänzlich ab. Zweitens sieht sie ab von der Nebenfrage, ob die ursprüngliche Sprache den Stammeltern unseres Geschlechtes von Gott ganz unmittelbar mitgetheilt wurde oder ob die ersten Menschen jene Sprache bei ihrer hohen Begabung und geistigen Ausstattung unter Gottes besonderem Beistand in kürzester Frist und insbesondere noch vor Eintritt des Sündenfalles sich selbst erworben haben. Endlich kann sie auch das Problem des Baues der Ursprache, ob dieselbe, um in Ausdrücken der neuen Sprachforschung zu reden, isolierenden oder agglutinierenden oder flectierenden Gefüges gewesen sei, gänzlich dahingestellt sein lassen. Die Untersuchung dreht

---

[1]) Weitere und mehr unmittelbare Gründe für die moderne Anschauung sollen unten vorgeführt und gewürdigt werden.



sich einzig um das Vorhandensein einer wahren und wahrhaft menschlichen Sprache d. h. um das Vorhandensein einer Lautsprache, die ausreichend war, um menschliche Gedanken und Gefühle mit Einschluss höherer, insbesondere religiöser und sittlicher Ideen mit hinreichender Leichtigkeit und Bestimmtheit auszudrücken und dem Nebenmenschen mitzutheilen[1]). — In diesem Sinne halten wir, um unser Urtheil gleich offen auszusprechen, die Ansicht der alten Schule den Abweichungen neuerer Forscher oder Apologeten und Dogmatiker gegenüber für ein gesichertes Ergebnis der dogmatischen Forschung oder zum wenigsten für einen Lehrpunkt, den der katholische Dogmatiker und Apologet nicht leichterdings preisgeben sollte.

II. Beweise für die hergebrachte Ansicht.

10. Der erste Beweis für die herkömmliche Meinung stützt sich auf die dogmatische Lehre von der geistigen Ausstattung und insbesondere vom eingegossenen Wissen des ersten Menschen. Diese Lehre bildet zwar keinen eigentlichen Glaubenssatz; sie hat aber unleugbar dogmatischen Charakter. Sie wird in den katholischen Schulen seit Jahrhunderten mit großer Übereinstimmung und nicht ohne Nachdruck vorgetragen. Dabei hat sie in der heiligen Schrift und in den Zeugnissen der Väter einen guten Untergrund. Somit ist der Gedanke unzulässig, dass wir es hier bloß mit einem Vorurtheile der älteren Schulen zu thun haben. — Zur Bekräftigung des Gesagten lassen wir zwei Stellen aus der heiligen Schrift und das Zeugnis eines hervorragenden Kirchenvaters folgen. Im Buche der Weisheit wird Salomon folgendes Gebet in den Mund gelegt: **Deus patrum meorum et Domine misericordiae, qui fecisti omnia verbo tuo et sapientia tua constituisti hominem, ut dominaretur creaturae, quae a te facta est, ut disponat orbem terrarum in aequitate et justitia et in directione cordis judicium judicet: da mihi sedium tuarum assistricem sa-**

---

[1]) P. Pesch glaubt die Beschaffenheit der ersten Sprache also kennzeichnen zu sollen: Primitiva lingua, licet ex una parte fuerit minus arbitraria et magis perspicua quam nostra, ex altera parte sine dubio non statim ab initio habuit omnem illam elegantiam grammaticam et venustatem stilisticam, quam linguae ex diuturna cultura acquirere solent; et sub hoc respectu ulterioris perfectionis capax erat (l. c.).



pientiam[1]). Und im Buche Jesu Sirach lesen wir: Deus creavit de terra hominem et secundum imaginem suam fecit illum .. Creavit ex ipso adjutorium simile sibi .. Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus. Addidit illis disciplinam et legem vitae haereditavit illos. Testamentum aeternum constituit cum illis et justitiam et judicia sua ostendit illis[2]). Cyrillus von Alexandrien schreibt: Auctor ille nostri generis Adam non tempore, sicut nos, sapientiam videtur consecutus sed in primo statim ortus sui initio perfecta intelligentia praeditus cernitur, dum acceptam divinitus illuminationem illibatam in seipso conservaret et integram naturae suae retineret dignitatem[3]). Zum Schlusse fügen wir noch bei: Nach der allgemeinen Lehre der Dogmatiker, die sich dem Gesagten zufolge an die Heilige Schrift und an die Erblehre anlehnt, war Adam keinen Augenblick ohne reiches Wissen und dieses Wissen bezog sich neben den religiösen Wahrheiten auch auf die Naturdinge und auf die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens[4]).

11. Nun ziehen wir die naturgemäße Folgerung für unsere Zwecke und sagen: Ein derartiges Wissen ist beim Menschen, der ja von Natur aus als sinnlich-vernünftiges Wesen dasteht, ohne Sprache kaum denkbar. ‚Mit der Erkenntnis, sagt Heinrich, ist für den Menschen die Sprache naturgemäß gegeben‘[5]). Mit anderen Worten: Ein Wissen, das in der Sprache keine Unterlage besitzt, ist nur den reinen Geistern naturgemäß; für den Menschen wäre ein derartiges Wissen sowohl überhaupt als namentlich bezüglich der Naturdinge und

---

[1]) Sap. IX. 1—4.

[2]) Eccl. XVII. 1 sqq. Vgl. zu beiden Stellen Heinrich, Dogmatische Theologie VI. Band S. 543 ff.

[3]) In Joan. I. c. 9.

[4]) Man vergleiche über diesen dogmatischen Lehrpunkt: Suarez, De opere sex dierum l. 3. c. 3; Gotti, Theologia scholastico-dogmatica, De homine q. 3 dub. 2; Palmieri, De Deo creante et elevante thes. 51; Mazzella, De Deo creante, disp. 4. art. 6; Pesch l. c. p. 98 sqq.; Heinrich aaO.; Kleutgen, Theologie der Vorzeit I. Theil, 9. Abh. 2. 3.

[5]) AaO. S. 544.

des bürgerlichen Lebens nicht bloß weniger naturentsprechend, sondern ganz auffallend wunderbar und außerordentlich. Wer also dem Stammvater unseres Geschlechtes einerseits mit der Heiligen Schrift, mit den Vätern und der katholischen Schule schon im Augenblicke der Schöpfung oder wenigstens schon im Paradiese ein reiches Wissen zuschreibt, anderseits aber demselben den Besitz und Gebrauch einer echtmenschlichen Sprache aberkennt, der muss die Annahme mit in den Kauf nehmen, dass Gott bei der Erschaffung und Ausstattung des ersten Menschen weniger naturgemäß vorgegangen sei[1]), was der Weisheit der göttlichen Anordnungen widerstreitet.

12. Noch stärker ist der unmittelbar dem Berichte der Genesis über die Urgeschichte des ersten Menschenpaares entnommene Beweis. — Es ist uns wohl bekannt, dass dieser Bericht, wie der Schöpfungsbericht überhaupt, auch unter den katholisch und echt kirchlich gesinnten Gelehrten noch keine vollkommen abgeschlossene und allseitig durchgeführte Auslegung gefunden hat. Eines aber muss für den katholischen Schriftausleger und für den kirchlich gesinnten Gelehrten unverbrüchlich feststehen: Der Bericht der Bibel über die Erschaffung Adams, über den Baum der Erkenntnis und das entsprechende Essverbot, über das Vorführen und die Benennung der Thierwelt, über den Ursprung des Weibes und die Einsetzung der Ehe, über die Versuchung von Seite der alten Schlange mit deren Folgen, über das Erscheinen Gottes zum Gerichte mit dem dreifachen Strafurtheile darf in keiner Weise zu einer fortgesetzten Allegorie oder zu einem leeren Mythus verflüchtiget werden; der fragliche Bericht ist vielmehr durchwegs ein geschichtlicher Bericht, der äußere Vorgänge und nicht bloß innere Erlebnisse des ersten Menschenpaares zu schildern beabsichtiget. So aufgefasst zeigt der Bericht ganz unverkennbar, dass Adam und Eva schon im Paradiese oder noch vor dem Sündenfalle, ja kaum ins Leben getreten, mit einer fertigen Sprachkenntnis aus-

[1]) P. Pesch mahnt (l. c. p. 101) hinsichtlich der Lehre über das eingegossene Wissen unserer Stammeltern im Paradiese, namentlich was das Gebiet des natürlichen Wissens betrifft, zur Mäßigung. Auch wir finden eine wohlgemessene Warnung vor Übertreibungen nicht ganz unbegründet und haben gegen die von P. Pesch aufgestellten oder angedeuteten Einschränkungs-Normen nicht viel einzuwenden. Wir fügen aber bei: Will man den Quellen der Offenbarung gerecht werden, so muss man trotz aller Mäßigung in Adam, wie auch P. Pesch thut, doch ein so reiches und vielgestaltiges Wissen vom Anfange an bestehen lassen, dass man zur naturgemäßen Erklärung desselben der Sprache nicht wohl entrathen kann.



gestattet waren und von besagter Sprachkenntnis sofort Gebrauch zu machen begannen.

13. Die nähere Erwägung und Verwertung des biblischen Berichtes kann sich füglich an die Reihenfolge der Personen anlehnen, die uns in demselben entgegentreten. Zunächst begegnet uns der Schöpfer selbst, der zuerst zu Adam oder zum ersten Menschenpaare als solchem, dann zu beiden im besonderen und endlich zur Schlange d. i. zum Satan redet. Beiden Stammeltern zugleich gelten die Worte des Schöpfers: **Crescite et multiplicamini et replete terram et subjicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus coeli et universis animantibus, quae moventur super terram. Dixitque Deus: Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram et universa ligna, quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam**[1]. An Adam richtet Gott noch vor Erschaffung des Weibes die Worte: **Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quacumque enim die comederis, morte morieris**[2]. Die ausführliche Rede des Richters im Paradiese, die mit der Untersuchung beginnt und mit dem dreifachen Urtheilsspruche endet, ist zu bekannt, als dass wir sie zu unserem Zwecke wörtlich anführen müssten. Schon bezüglich der ersten Gottesrede d. h. bezüglich des Vermehrungssegens dürfte es schwer angehen, sich mit der Annahme einer rein innerlichen Gedankenmittheilung zufriedenzugeben. Bezüglich des richterlichen Verfahrens nach dem Sündenfalle ist eine derartige Annahme sicher unzulässig. Das einschlägige Gespräch des göttlichen Richters vollzog sich offenbar unter gleichzeitiger Gegenwart der drei schuldigen Persönlichkeiten. Die Strafe, die über jede derselben der Reihe nach verhängt wurde, sollte zweifelsohne auch den übrigen bekannt werden und in geeigneter Weise zur Belehrung dienen. Nimmt man von Seite Gottes ein äußeres Sprechen an, so erscheint dies alles ganz selbstverständlich, während es unter der Voraussetzung, dass wir es hier mit einer rein innerlichen Gedankenmittheilung zu thun haben, nur auf höchst gezwungene Weise erklärt werden kann. Die Stammeltern vernahmen also bei jener Gelegenheit die Stimme Gottes, der zu ihnen sprach, und diese Sprache haben sie ohne Zweifel auch ver-

---

[1]) Genes. I. 28—30.
[2]) Ibid. II. 16. 17.

standen[1]). Dies setzt bei denselben eine Sprachenkenntnis voraus, von der sie gelegentlich auch unter sich Gebrauch machen konnten. Ja die eingestreuten Entschuldigungen zeigen, wie sie von dieser Sprachkenntnis Gott und den übrigen Betheiligten gegenüber wirklich Gebrauch machten.

14. Bei Adam bietet uns der Bericht der Bibel noch frühere Spuren von einem recht ausgiebigen Gebrauche seiner Sprachkenntnis. Ihmzufolge führte Gott dem Adam, und zwar allem Anscheine nach ganz unmittelbar nach dessen Erschaffung, die Thiere der Erde vor und Adam gab denselben eine entsprechende Benennung[2]). Dass man bei Auslegung dieses Berichtes an nichts anderes als an eine äußerliche und sprachliche Benennung der Thierwelt zu denken hat, kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen. Man kann zugeben, dass Adam bei jenem Vorgange die erste Anregung oder die erste Gelegenheit erhielt, von seinem Sprachvermögen Gebrauch zu machen. Aber der Bericht macht keineswegs den Eindruck, als wäre es bei Adam nur zu schüchternen Sprachversuchen gekommen; sondern er zeigt uns den ersten Menschen schon damals als Herrn seiner Sprache[3]).

---

[1]) Den Gedanken, als ob Gott im Paradiese mit äußerlich vernehmbaren Worten gesprochen habe, wird vielleicht mancher befremdend finden oder gar mit Entrüstung abweisen. Allein der bibelgläubige Theologe muss sich mit diesem Gedanken nun einmal befreunden. Man denke an die Verkündigung der Gebote auf Sinai, an die Stimme vom Himmel bei der Taufe Christi und bei dessen Verklärung auf dem Berge so wie wenige Tage vor dessen Gefangennahme (vgl. Joan. XII. 27 sqq.).

[2]) Genes. II. 19. 20.

[3]) P. Hummelauer, der in seinem lateinischen Commentar zur Genesis durchwegs großer Nüchternheit sich befleißt, sucht neben anderem auch jenes Wissen, das Adam bei Benennung der Thierwelt bekundete, möglichst einzuschränken. Er sagt: Textus sequentia dicit: Primum voluisse Deum, ut Adam animantibus imponeret nomina permansura, imponeret pro auctoritate ipsi in animalia attributa; secundo nomina ab Adamo imposita non fuisse plane arbitraria sed profecta ex perspecta singularum animalium forma, indole vel usu . . Profecto non supponenda nomina ab Adamo animalibus indita fuisse diversi cujusdam et altioris ordinis, quam ea nomina, quae ipse . . uxori imposuit, cum eam ‚viraginem‘ appellavit et ‚vitam‘ (Comment. in Genes. p. 143). Über den Höhegrad des Wissens, das Adam bei jener Gelegenheit an den Tag legte, stellen wir hier keine Untersuchung an. Wir können aber wohl mit Recht aus diesen Worten Hs schließen, dass er Adam in jenem Zeitpunkte die Sprache nicht erst lernen, sondern einfach seine Sprachkenntnis bethätigen läßt. — Gießwein (aaO. S. 209) will, wie es scheint, den

Ein zweites Mal tritt Adam bei Gelegenheit, wo er seine Lebensgefährtin erblickt, sprechend auf mit den inhaltsreichen Worten: **Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una**[1]).

15. Dass Eva nach dem Sündenfalle Gott gegenüber gleich dem Manne mit vernehmlichen Worten sich entschuldigte, wurde schon oben hervorgehoben. Doch dies ist nicht alles. Eva lässt sich mit der Schlange in ein förmliches Zwiegespräch ein[2]). Ferner sagt der Bericht, dass Eva auch dem Manne von der verbotenen Frucht reichte[3].) Es ist nicht anzunehmen, dass diese Überreichung der Frucht und die Annahme derselben von Seite des Mannes ganz schweigend sich vollzogen habe. Aus der Rede Gottes: **Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum**[4]) müssen wir vielmehr schließen, Eva habe dem Manne die Reden der Schlange mitgetheilt. Endlich wird die Stammutter unseres Geschlechtes auch bald nach der Vertreibung aus dem Paradiese wieder redend eingeführt, indem sie die Empfängnis oder die Geburt des ersten Kindes mit dem Ausrufe begleitet: **Possedi hominem per Deum**[5]).

16. Wenn der bibelgläubige Leser das vorgelegte Beweismaterial ruhig und besonnen prüft, so wird er bekennen müssen: Die ersten Menschen haben gleich nach ihrer Erschaffung zu reden angefangen; ihre Reden zeigen sowohl einen bedeutenden Wortschatz als auch eine nicht unbedeutende Leistungsfähigkeit in der Wortverbindung oder Satzbildung. Und nun fragen wir: Was fehlt da zu einer wahren und

---

Bericht so auffassen, als ob wir hier die ersten Ansätze einer Sprachbildung vor uns hätten. Schanz scheint den gleichen Gedanken zu vertreten, wenn er der äußerlich oder anschaulich gehaltenen Erzählung der Bibel einen tief psychologischen Inhalt zugeschrieben wissen will. — Wir sind bereit anzunehmen, dass Adam bei der Benennung der Thierwelt, um einen beliebten Ausdruck zu gebrauchen, sein Vocabular bereicherte; aber mit dem Gedanken, Adam hätte damals noch keine rechte Sprachkenntnis besessen, sondern nur einen schwachen Anlauf zur Bildung einer Sprache zu machen begonnen, kommen wir bei Erklärung dieser Stelle nicht zurecht. — Überdies ist diese Stelle keineswegs die einzige, in der Adam schon im Paradiese volle Sprachkenntnis beigelegt erscheint.

[1]) Genes. II. 23. 24. [2]) Ibid. III. 1—5.
[3]) Ibid. III. 6. [4]) Ibid. III. 22 coll. 5.
[5]) Ibid. IV. 1.

in ihrer Art ziemlich ausgebildeten Sprache? — Eine kurze Bemerkung über die sonderbare Hilfshypothese von dem nachträglichen Verschwinden oder Vergessen der Ursprache möge hier eingeschaltet werden. Die Hypothese ist unseres Erachtens, wenigstens wenn an ein gänzliches Verschwinden der Sprache gedacht wird, so sonderbar und so gewaltsam, dass kein besonnener Denker ernstlich mit ihr rechnen wird. Am allerwenigsten kann dies der Theologe rücksichtlich der sogenannten Verheißungslinie thun, die von Adam durch Seth auf Noe und von Noe durch Sem auf Abraham übergeht. In diesem Geschlechte sollte ja nach dem Plane der göttlichen Vorsehung die Uroffenbarung erhalten und fortgepflanzt werden, was das Fortbestehen der Sprache voraussetzt. Zudem wird heutzutage von den gläubigen Schriftauslegern fast allgemein vorausgesetzt, Moses habe sein Wissen über die Thatsache der Weltschöpfung und über die Vorgänge der Urgeschichte unseres Geschlechtes auf dem Wege der Familienüberlieferung erhalten.

17. Eine nicht zu unterschätzende Bestätigung für die hergebrachte Lehre von der ursprünglichen Sprachkenntnis unserer Stammeltern bietet der Vergleich mit den Anfängen ihres leiblichen Daseins. — Wie die katholischen Schulen aller Richtungen auf das bestimmteste annehmen und wie auch aus dem biblischen Schöpfungsberichte bei Beachtung aller einschlägigen Momente offen ersichtlich ist, traten Adam und Eva mit vollkommen ausgebildetem Leibe oder, wie man sich vergleichungsweise ausdrücken kann, erwachsenen Alters ins Dasein. Nun fragen wir: Soll sich Gott an dem ersten Menschenpaare nur hinsichtlich des Leibes oder des leiblichen Lebens und nicht auch hinsichtlich der Seele oder des höheren Lebens freigebig erwiesen haben? Sollen unsere Stammeltern körperlich vollständig entwickelt, geistig aber noch unentwickelt ins Dasein getreten sein? Dies wäre wahrhaftig am Meisterwerke der Schöpfung eine auffallende und störende Unzukömmlichkeit. Wir betonen nochmals: Solange der Mensch nicht eine ausgebildete und wahrhaft menschliche Sprache besitzt, ist und bleibt er geistig unentwickelt. Oder bedeuten die Worte ‚unmündig', ‚infans', ‚νήπιος' nicht soviel als ‚sprachlos und geistig unausgebildet' zugleich? — So kann man nicht mit Unrecht behaupten: Die Annahme, der Mensch sei anfangs sprachlos gewesen, führt geradezu zum vollen Darwinismus.

18. In dem angeführten Beweise liegt ein anderes Moment, das zur Bestätigung der von uns vertheidigten Anschauung dienen

kann. In voller Ausbildung aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, besaßen unsere Stammeltern sofort die fertige Zeugungskraft; und sie konnten an und für sich von derselben sogleich Gebrauch machen. Allem Anscheine nach ist dies auch in Wirklichkeit bald geschehen. Nach allem zu schließen, dauerte der Aufenthalt im Paradiese kurze Zeit; und auf den Bericht von der Vertreibung aus demselben folgt unmittelbar der Bericht über die Geburt von Kain und Abel. Als Kain den Abel erschlug, zählte Adam jedenfalls noch nicht 130 Lebensjahre, da er nach dem Berichte der heiligen Geschichte gerade in diesem Altersjahre an Seth einen Ersatz für Abel erlangte. Zudem waren Kain und Abel, als das den Brudermord veranlassende Opfer stattfand, offenbar schon vollkommen erwachsen und der eine im Feldbau, der andere in der Viehzucht bedeutend ausgebildet. Auf Grund dieser Thatsachen kann die Geburt der zwei Brüder wohl nicht weit über die Zeit der Vertreibung aus dem Paradiese hinausgeschoben werden. Auch der Umstand, dass Adam und Eva im Paradiese jungfräulich blieben, scheint diese Annahme zu begünstigen.

19. Nun erinnern wir an die Elternpflichten und unter ihnen namentlich an die Pflicht der Erziehung des wachsenden Geschlechtes. Dass den Stammeltern ihren Kindern gegenüber diese Pflicht wirklich oblag, ist unleugbar; und ebenso unleugbar ist es, dass die Erfüllung derselben nur mit Hilfe einer ziemlich ausgebildeten Sprache möglich war. Nun fragen wir: Soll der Schöpfer unsere Stammeltern so mangelhaft ausgestattet haben, dass sie nicht in der Lage waren, eine so heilige Pflicht ohne besondere Schwierigkeit zu erfüllen? Hatte Adam nach der Auffassung der ganzen christlichen Vorzeit, die sich schwer abweisen läst, nicht die hochwichtige Aufgabe, alles, was ihm Gott über die Entstehung des Weltalls und des Menschen insbesondere, über das Wesen und die Pflichten des Ehestandes geoffenbart oder was er selbst im Paradiese erlebt hatte, ganz besonders aber die Verheißung der zukünftigen Erlösung seiner Nachkommenschaft möglichst bald und möglichst deutlich mitzutheilen? Und wie hätte Adam dies leisten können, wenn er längere Zeit ohne eigentliche Sprache dagestanden wäre?

20. Ähnlich kann man aus der theologisch gesicherten und unabweislichen Lehre von dem glückseligen Zustande unserer Stammeltern vor dem Sündenfalle einen Beweis herleiten. Diese ursprüngliche Glückseligkeit ist nach den Andeutungen der Heiligen Schrift keines-

3*

wegs als eine allmählig gewonnene oder als eine schrittweise gesteigerte aufzufassen, sondern sie fällt in ihrem Vollmaße mit der Schöpfung des ersten Menschenpaares zusammen. — Die Eigenart und Allseitigkeit dieses Glückes ist im biblischen Berichte zunächst durch den Ort angedeutet, der Adam zum Aufenthalte angewiesen wurde. Derselbe heißt in der Vulgata Paradisus voluptatis[1]). Weitere Andeutungen über das Glück des Urzustandes bieten die Worte Gottes an die Stammeltern nach dem Sündenfalle, in denen die Folgen der Sünde angegeben werden. Auf Grund dieser Andeutungen und auf Grund der entsprechenden Überlieferung haben die Kirchenväter und nach ihnen die katholischen Theologen den paradiesischen Zustand mit den herrlichsten Farben gezeichnet[2]). — Bei dem immer zunehmenden Bestreben, das Übernatürliche und das Außerordentliche auf allen Gebieten des Lebens und des Forschens möglichst einzuschränken, dürften auch Gelehrte von streng kirchlicher Gesinnung sich hingezogen fühlen, die hergebrachten Anschauungen über den paradiesischen Zustand unserer Stammeltern bedeutend herabzustimmen. Diesem Bestreben gegenüber muss aber mit Nachdruck auf einen unverrückbaren Markstein hingewiesen werden; wir meinen die dogmatische Lehre von der leiblichen Unsterblichkeit unserer Stammeltern vor dem Sündenfalle, die als eigentlicher Glaubenssatz zu gelten hat[3]). Wer diesen Markstein achtet, für den wird eine durchgreifende oder irgendwie bedeutsame Änderung der hergebrachten Anschauungen über den paradiesischen Urzustand zugunsten neuer Theorien oder Vermittlungsbestrebungen wohl kaum möglich sein. Um den Tod und mit dem Tode das Altern vom Menschen bleibend fernzuhalten, ist offenbar ein ganz außerordentliches Eingreifen der göttlichen Allmacht nöthig. Machte nun Gott in dieser Richtung zugunsten der ersten Menschen und ihrer ursprünglichen Unschuld einen so auffallenden Gebrauch, dann muss es als selbstverständlich gelten, dass sich die Freigebigkeit Gottes gegen sie auch in anderen Stücken im herrlichsten Lichte zeigte.

21. Wir schließen: Ein volles und allseitiges Lebensglück ist bei einem Menschen, der mit Verstand und reichem Wissen ausgestattet in ebenbürtiger Gesellschaft, ja in ehelicher Verbindung lebt, ohne

---

[1]) Genes. II. 8.

[2]) Vgl. August. De civit. Dei l. 14. c. 10, c. 26; Chrysostom. In Genes. hom. 14 et 16; Mazzella l. c. disp. 4 art. 6. n. 792. 793.

[3]) Vgl. Mazzella l. c. art. 5.

fertige Sprache ganz undenkbar. Wie soll ein Ehepaar zu seinem vollen Glücke nicht ein bequemes Mittel zur Hand haben müssen, wodurch der Austausch der gegenseitigen Gedanken und Gefühle mit gehöriger Deutlichkeit und Bestimmtheit sich vollziehen kann? Muſs ein Ehepaar, um glücklich oder auch nur wahrhaft menschenwürdig zu leben, nicht in der Lage sein, gelegentlich unterhaltende, belehrende und erbauliche Gespräche zu pflegen; muſs es zu diesem Zwecke nicht auch gelegentlich gemeinsam zu Gott beten und den religiösen Gefühlen Ausdruck verleihen? Ein Mensch ohne Sprache ist und bleibt ein halber Mensch.

22. Pesch läſst gelegentlich die Bemerkung einfließen: Nullo probabili argumento probari potest, Deum unquam hominibus revelasse linguam[1]. Der Satz, den wir im Vorhergehenden zu erhärten suchten, lautet nicht, wie wir wiederholt betonen: ‚Gott hat dem Menschen eine Sprache geoffenbart oder eingegossen', sondern: ‚Die ersten Menschen lebten nicht merkliche Zeit ohne jede Sprache'; und nun fragen wir den besonnenen Theologen, ob die Beweise, die wir für diesen Satz vorgeführt haben, so ganz unbedeutend erscheinen. Nach unserem Urtheil sind dieselben, besonders wenn sie als Ganzes betrachtet werden, vollkommen durchschlagend. Wenigstens fürchten wir keinen gerechten Widerspruch, wenn wir sagen: sie sind jedenfalls so gewichtig, daſs sie nur auf Grund sehr starker Gegenbeweise in Zweifel gezogen werden können. Sehen wir uns diese Gegenbeweise näher an.

III. Würdigung der Gegengründe.

23. Für die Annahme, daſs die Menschen die Sprache selbst erfunden hätten, beruft sich P. Pesch an erster Stelle auf das Zeugnis einiger Väter. Er schreibt: Pauci illi SS. Patres, qui de hac re loquuntur, simpliciter dicunt, linguam inventam esse ab homine[2]. Dann folgt eine Stelle aus Augustin und eine zweite aus Gregor von Nyssa. — Wir müssen hier an die bei Pesch und seinen Meinungsgenossen hervortretende Unklarheit oder Unbestimmtheit, die wir schon einmal getadelt haben, wieder erinnern. Wir erfahren nämlich nicht, ob nach der angezogenen An-

[1] L. c. p. 105.
[2] L. c. p. 103.

schauung Augustins und Gregors von Nyssa jene Menschen, welche die Sprache erfunden haben sollen, mit diesem Werke, was die Hauptsache oder den Kern der Sprache betrifft, in kürzester Frist zu Ende kamen oder ob das Gegentheil der Fall war, so dass die ersten Menschen eine geraume Zeit hindurch, vielleicht durch Jahre und Jahrzehnte vollkommen sprachlos oder doch annähernd sprachlos gewesen wären. Diese Unterscheidung ist vom theologischen Standpunkte aus höchst wichtig. Unter der ersten Voraussetzung besteht zwischen den älteren Theologen und Augustin oder Gregor von Nyssa kein bedeutungsvoller Unterschied; unter der zweiten Voraussetzung aber wäre das Gegentheil der Fall. Versteht man ferner die vorliegende Frage in dieser zweiten bestimmteren Fassung, so lässt sich auch nicht mehr (mit Pesch) behaupten, es hätten nur sehr wenige unter den Vätern über dieselbe sich geäußert. Denn dass unsere Stammeltern nur kurze Zeit im Paradiese zubrachten und dass sie schon dort des Sprechens vollkommen mächtig waren, wird von den Vätern mit großer Übereinstimmung gelehrt oder auf Grund der Heiligen Schrift als selbstverständlich vorausgesetzt. Da haben wir nun einen Wink, den wir bei Auslegung der beigebrachten Väterstellen nicht übersehen dürfen.

24. Die zunächst in Betracht kommende Stelle Augustins ist einem der frühesten und rein philosophischen Werke des großen Kirchenlehrers entnommen und lautet: Illud, quod in nobis est rationale i. e. quod ratione utitur et rationabilia vel facit vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate adstringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset, nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocubula i. e. significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur[1]). Nimmt man die Stelle rein für sich, so führt sie allerdings auf den Gedanken, dass nach Augustins Anschauung die Menschen das Sprechen im gegenseitigen Verkehr erst allmählig anzuwenden begonnen und so nur schrittweise eine wahrhaft menschliche Sprache sich geschaffen haben. Wenigstens lässt die Stelle, wie sie vor uns liegt, für eine solche Annahme ge-

[1]) De ordine l. 2. c. 12. n. 35.

nugsam Raum[1]). Aber man kann auf Grund dieser Stelle keineswegs das Ansehen des großen Kirchenlehrers von Hippo für die Annahme anrufen, die Menschheit oder, deutlicher gesprochen, Adam mit seiner Familie sei anfangs vollständig oder doch annähernd sprachlos gewesen oder — was auf das gleiche hinauskommt — der Schöpfer habe keineswegs zur Beschleunigung der Sprachbildung in auffallender Weise beigetragen.

25. Vor allem ist der Wortlaut unserer Stelle offenbar ziemlich unbestimmt und dehnbar. Die Worte Augustins behalten im Grunde auch unter der Voraussetzung, dass Adam gleich nach der Erschaffung im Verein mit seiner Lebensgefährtin unter besonderer Beihilfe Gottes in kürzester Frist eine ziemlich fertige Sprache sich angeeignet hat, ihre volle Kraft und Bedeutung. Dann stellt sich Augustin als Verfasser des Buches De ordine ganz auf den Standpunkt der Philosophie und sieht so als Philosoph, sei es unbewusst oder geflissentlich, von dem Berichte der Bibel oder vom Zeugnisse der Offenbarung über den Ursprung des Menschen, seines Wissens und seiner Sprache vollständig ab. Diese Stelle gibt somit nicht vollen Aufschluss über die Gesammtanschauung des großen Kirchenlehrers betreffs des thatsächlichen Ursprungs der menschlichen Sprache, die Frage nach der Beihilfe Gottes in dieser Angelegenheit und nach der Dauer der ersten Sprachbildung miteinbegriffen. Hätte Augustin Veranlassung gehabt, als Theologe und als Bischof über den Ursprung der Sprache oder über den Stand der Sprache im Paradiese sich zu äußern, so hätte er im Hinblick auf die Heilige Schrift und auf die katholische Überlieferung zweifelsohne weit bestimmter und behutsamer geredet, wie aus seinen gelegentlichen Äußerungen über den glückseligen Zustand des ersten Menschenpaares[2]) und über das große Wissen Adams gleich nach der Erschaffung[3]) mit Sicherheit zu entnehmen ist. — Diese Bemerkungen zeigen unseres Erachtens zur Genüge, dass es ein verfehltes Unternehmen ist, wenn man die freien Ansichten über den thatsächlichen Ursprung der menschlichen Sprache, wie sie in neuester Zeit aufgetaucht sind, mit dem Namen und mit dem Ansehen Augustins decken will.

---

[1]) **Der Zusammenhang bietet keine weiteren Aufschlüsse, sondern läßt den Worten die ihnen eigene Unbestimmtheit.**

[2]) Vgl. De civit. Dei l. 14. c. 26.

[3]) Contra Julian. opus imperf. l. 5. c. 1.

26. Die Stelle Gregors von Nyssa, der neben Augustin von Pesch und von dessen Gesinnungsgenossen angezogen wird, ist des Nysseners großem Werke gegen Eunomius entnommen[1]). Die ein-

[1]) Die Ausführungen Gregors sind so weitläufig, daſs hier an eine vollständige Wiedergabe nicht zu denken ist. P. Pesch hat zu seinem Zwecke folgende Sätze, die alle dem 12. Buche (contra Eunomium) entnommen sind, ausgehoben. Nos injuriam facere autumat (Eunomius), quod hominem rationis participem factum esse non negamus sed verborum inventiones ad ratiocinandi facultatem a Deo naturae hominum inditam revocamus . . Nugae et vanitas judaica, quae permultum a sublimi christianorum natura et excellentia excidit, nimirum putare, magnum et excelsissimum et supra omne nomen et animi cogitationem Deum, qui sola voluntatis potestate universum creat et ad generationem adducit et in sua natura ipsum conservat, ut aliquem grammatistam ejusmodi verborum positiones diligenter operantem sedere . . Quemadmodum motricem animali facultatem Deus cum dedit, non amplius singulos gressus efficit; semel enim principium ab eo, qui fecit, adepta natura seipsam movet et deducit, quemcumque libet motum efficiens (nisi quod gressus hominis a Deo dirigi dicuntur); sic posse loqui et sonos edere et per vocem voluntatem enuntiare a Deo cum accepit, viam pergit actu natura, signa quaedam rebus certa quadam sonorum differentia imponens. Et haec sunt, quae a nobis dicuntur verba et nomina, quibus rerum vim significamus . . divina autem voluntate res non nomen nascitur. Quare res quidem, quae substat, opus est virtutis conditoris; voces vero, quae res ipsas notificant, per quas singula ad exactam et inconfusam doctrinam sermo designat, haec sunt opera et inventa logicae facultatis. Haec autem ipsa disserendi et ratiocinandi facultas et natura opus Dei est. Et quoniam omnibus hominibus ratiocinandi facultas inest, necessario secundum gentium varietates etiam nominum differentiae spectantur . . Quare sermo fixus nobis manet, qui voces humanas nostrae mentis sive intelligentiae inventa esse definit. Neque enim a principio, quamdiu consonum sibi ipsi humanum genus universum fuit, verborum Dei aliquam doctrinam factam esse hominibus ex Scriptura didicimus; neque postquam in varias linguarum differentias dispertiti fuerunt homines, quomodo quisque loqueretur divina lex praestituit; sed volens Deus diversis uti linguis naturam, dimisit, ut pergeret pro arbitrio apud singulos sonum articulare ad explanationem hominum. Ita Moyses multis saeculis post turris aedificationem natus, una ex posterioribus linguis usus est, historice nobis creatorem mundi exponens, atque aliquas voces Deo applicat sua ipsius voce, in qua institutus fuit et assuetus, haec enarrans . . Nam putare, hoc esse pietatis caput, nempe verborum inventionem Deo attribuere, cui parvus ad celebrationem totus mundus et quae in ipso sunt miracula, quomodo non extremae est fatuitatis, magnis omissis ex humanis Deum magnificare . . Quam ob rem a Deo quidem sunt ea, quae sunt

schlägigen Gedanken, die dort ausgesprochen und betont werden, sind folgende. Die Dinge als solche und nicht deren Benennungen oder die Wörter der menschlichen Sprache sind von Gott erschaffen oder gestaltet worden; eine fertige Sprache oder die fixe Bezeichnung der Außendinge und der Begriffe als solche ist nicht den ursprünglichen und ganz unmittelbaren Gaben des Schöpfers beizuzählen, dies gilt bloß von der Vernunft und von dem Sprachvermögen, wodurch der Mensch die Sprache sich selbst zu bilden vermochte; die menschliche Sprache ist auch nicht so fix und unveränderlich, wie manche vorauszusetzen belieben, sondern sie ist in stetiger Fortentwicklung begriffen. — Jeder, der die weitschweifigen und mitunter unklaren Ausführungen des Nyssener's aufmerksam prüft, wird gestehen müssen, dass wir hiemit dessen Gedanken über den Ursprung der Sprache in den Hauptzügen richtig und erschöpfend wiedergegeben haben. Wir können aber auch nach reiflicher Erwägung der Ausführungen Gregors ohne Bedenken behaupten, dass dieselben für den katholischen Theologen und Apologeten wohl kein verlässlicher Freibrief sind, um über den Ursprung der Sprache zu denken, wie es beliebt oder wie es einer gewissen Classe von Forschern auf dem Gebiete der Geschichte und der Linguistik genehm wäre, namentlich aber nicht, um die Menschheit für geraume Zeit als vollkommen sprachlos ansehen zu dürfen. Dies Urtheil glauben wir durch folgende Bemerkungen genügend begründen zu können.

27. Vor allem darf, wie jedermann weiß, den vereinzelt dastehenden Lehranschauungen eines einzigen Kirchenvaters, und gehörte er auch zu den allergefeiertsten, überhaupt nicht allzu großes Gewicht beigelegt werden. Dies gilt in erhöhtem Maße, wenn die betreffende Lehranschauung mit wichtigen Zeugnissen der Heiligen Schrift kaum in Einklang zu bringen ist, was in unserem Falle zutrifft, sofern nämlich der Nyssener einer nur langsam fortschreitenden und von gänzlicher Sprachlosigkeit ausgehenden Sprachbildung wirklich das Wort reden

quaeque subsistunt omnia, sed nostrae instructionis causa his, quae sunt, significativa rerum imponuntur nomina. Haec igitur qui dixerit secundum placitum ad hominum utilitatem fieri, nihil in providentiam peccabit. Non enim rerum naturam a nobis esse, sed nomina dicimus. — Wenn auch Schanz (aaO.) auf diese Ausführungen des Nysseners sich beruft, so ist diese Berufung für seinen nächsten Zweck durchaus passend. Wir aber haben hier auch das im Auge, was mehr im Hintergrunde steht.

würde[1]). Zudem verfolgt Gregor an der betreffenden Stelle nicht den Zweck, die Frage über den Ursprung der Sprache vom theologischen oder vom christlich-philosophischen Standpunkte aus gründlich und allseitig zu erörtern; er will dort nur im Interesse der Gotteslehre und insbesondere im Interesse der Trinitätslehre überzeugend nachweisen, dass der sprachliche Ausdruck oder die sprachlichen Benennungen, woher sie immer entnommen sind, über das tiefere Wesen der Dinge und insbesondere über das innerste Wesen der Gottheit keinen Aufschluss geben[2]). Wie leicht begreiflich, ist es zur Erreichung dieses Zweckes durchaus nicht nöthig zu behaupten, der Mensch sei anfangs durch geraume Zeit völlig sprachlos gewesen oder das Sprechen hätte bei den Menschen nur mit keimartigen Ansätzen begonnen und eine sehr langsame Entwicklung durchgemacht. Zu besagtem Zwecke genügt es vollständig, folgende Sätze zu betonen: Die Worte der menschlichen Sprache sind willkürliche Zeichen unserer Begriffe, die nach Ort und Zeit vielfach wechseln; mag Adam auch unter besonderer Beihilfe Gottes oder der eingegossenen Wissenschaft in kürzester Frist eine Sprache sich gebildet haben, so blieb dabei die Wahl der Worte doch vollkommen seiner Willkür oder seinem Gutbefinden überlassen. Somit hat man kein Recht, mehr als dieses in die Ausführungen des Nysseners hineinzulegen[3]).

28. Kommen wir zu den weiteren Beweisen, welche zu Gunsten der freieren Ansicht über den Ursprung der Sprache vorgebracht werden. Soviel wir sehen, klingen bei den Anhängern dieser Anschauung mehr oder weniger deutlich folgende Gedanken oder Gründe durch. Dass Gott dem Menschen eine fertige Sprache mitgetheilt haben soll, ist ein Unding; wenigstens wäre eine solche Annahme einerseits der Hoheit Gottes und andererseits der Natur des Menschen mit der ihr eigenthümlichen Entwicklungsfähigkeit weniger angemessen;

---

[1]) Diese Bedingung setzen wir bei, weil die Ausführungen des Nysseners in dieser Richtung der wünschenswerten Bestimmtheit entbehren.

[2]) Der Nyssener hat ganz vorzüglich das Wort ἀγέννητος im Auge, welches nach Eunomius das innerste Wesen Gottes ausdrücken soll.

[3]) Mit anderen Worten, Fragen wie folgende: Wurde die Sprache von dem ersten Menschenpaare oder erst von späteren Geschlechtern erfunden und ausgebildet? fällt die Erfindung der Ursprache in die Zeit vor dem Sündenfalle oder in spätere Zeiten? wie viel Zeit hat das Schaffen oder Erfinden einer wahrhaft menschlichen Sprache in Anspruch genommen? hat Gregor von Nyssa in seinem Werke gegen Eunomius ganz unberührt gelassen.

jedenfalls ist die neuere Auffassung im Vergleich zur älteren weit einfacher und somit schon aus diesem Grunde unbedenklich vorzuziehen.

29. Nichts ist leichter, als diese Beweismomente vollständig zu entkräften. Was zunächst die Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung der Sprache angeht, so äußert sich Gutberlet gelegentlich also: ‚Wir können den Einwand M. Müllers nicht gelten lassen: dem Urmenschen hätte weder fertiges Lexikon noch fertige Grammatik, die vom Himmel gekommen, etwas nützen können, wenn er nicht schon die Sprache verstanden hätte. — Der Schöpfer konnte ja mit den äußern Worten, die er zum Menschen sprach, auch das Verständnis derselben geben'[1]). Zur Vervollständigung setzen wir bei: Der Schöpfer konnte auch in der von Gutberlet angedeuteten Weise mehr innerlich d. h. auf dem Boden des sinnlichen Vorstellungsvermögens mit förmlichen Worten und Sätzen zum Menschen sprechen; insbesondere aber konnte Gott die Stammeltern unseres Geschlechtes über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Sprache d. h. über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit, sein gesammtes Wissen oder sein ganzes Denken und Fühlen an bestimmte Lautzeichen zu knüpfen, gleich anfangs in besonderer Weise erleuchten und zugleich durch höheren Einfluss die Wahl solcher Lautzeichen, sowie die Verarbeitung derselben zu einem organischen Sprachgefüge, in entsprechendem Maße erleichtern.

30. Es bleibt noch die Frage, die entscheidend ist: Wie steht es mit der Angemessenheit eines derartigen Eingreifens der Allmacht Gottes? Den diesbezüglichen Bedenken gegenüber finden wir uns, da wir derlei Dinge immer sowohl vom philosophischen als auch vom theologischen Standpunkte aus zu prüfen pflegen, zunächst zu einer indirecten Antwort veranlasst. Ähnliche Bedenken ließen sich nämlich auch gegen die Annahme, dass unsere Stammeltern mit vollkommen ausgebildetem Leibe ins Dasein getreten sind und gleich anfangs mit reichem Wissen ausgestattet waren, nicht ohne Nachdruck geltend machen. Aber der katholische Theologe und Apologet ist gezwungen, über diese Bedenken in der angedeuteten Doppelrichtung sich hinwegzusetzen. Es wird ihm auch nicht schwer, sein Vorgehen in genügender Weise zu rechtfertigen. Nach dem Zeugnisse der Offenbarung wollte sich nämlich der Schöpfer dem ersten Menschenpaare gegenüber nicht karg sondern freigebig erweisen. Wer will behaupten, dass eine solche Freigebigkeit

---

[1]) AaO. S. 32.



dem Allgütigen nicht wohl gezieme? Bedenkt man nebenbei, welch großes Gut für den Menschen in jeder Lage die Sprache ist, so kommt man zum Schlusse: Es war höchst angemessen, dass der Schöpfer das erste Menschenpaar vom Anfange an mit fertiger Sprachkenntnis ausstattete oder demselben wenigstens durch sanftes Eingreifen seiner Allmacht das ungesäumte Erfinden einer angemessenen Sprache ermöglichte. Auch von Seite des Menschen hat diese Annahme bei richtiger Auffassung derselben nichts unpassendes und nichts gewaltsames. Der Schöpfer brauchte ja, in Anbetracht seiner Allmacht und Weisheit, dem Menschen die Sprache nicht aufzunöthigen; zu besagtem Zwecke brauchte Gottes Allmacht nur die Kräfte des Menschen ungesäumt in der entsprechenden Richtung anzuregen und nöthigenfalls gehörig zu steigern. Und das sollte gewaltsam oder unangemessen sein? Gilt nicht bei den Theologen und bei den echten Philosophen allgemein der Grundsatz: Supernaturalia et miraculosa non laedunt sed juvant et elevant naturam? Wir setzen bei: Weil sich der Bestand einer übernatürlichen Ordnung nun einmal nicht leugnen lässt, so muss der Grundsatz, alles thatsächliche auf die einfachste oder natürlichste Weise zu erklären, da und dort sich eine Ausnahme gefallen lassen.

31. Ein dritter Grund für die freiere Ansicht über den Ursprung der Sprache liegt in den Ergebnissen der neueren und neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte und Linguistik. Diesem legen nach unserem Urtheile die Vertreter oder Begünstiger jener Ansicht das größte Gewicht bei. Die neuesten Forscher auf den bezeichneten Gebieten, die nach Schanz auf die Theologen übel zu sprechen sind, führen sämmtlich die Uranfänge der menschlichen Sprache auf ganz primitive Elemente, wie auf instinctive Naturlaute, auf Ausdrucksgeberden und auf Naturnachahmungen zurück. Sie geben nebenher auf das deutlichste zu verstehen, dass es nach ihrer Überzeugung der Arbeit von vielen Jahrzehnten, ja von Jahrhunderten bedurfte, um unsere fertigen Sprachsysteme oder überhaupt eine fixe und fertige Sprache zustande zu bringen. Zum Beweise hiefür berufen sie sich auf das vorliegende Forschungsmaterial im Gebiete der Geschichte und insbesondere der Linguistik, wo sie deutliche Anzeichen einer schrittweisen Sprachentwicklung, die von völliger oder nahezu völliger Sprachlosigkeit ausgieng, entdeckt zu haben glauben. Rücksichtlich der genaueren Erklärung oder rücksichtlich der Frage nach den äußeren und inneren Kräften, die bei der ursprünglichen Sprach-

bildung in Wirksamkeit traten, gehen die Forscher allerdings bedeutend auseinander; aber die Thatsache, dass der Mensch zuerst sprachlos gewesen und nur langsam zum vollen und eigentlichen Sprechen sich durchgearbeitet hat, ist unter ihnen allgemein als Ergebnis der geschichtlichen und linguistischen Forschung anerkannt[1]).

32. Was ist zu diesem Beweise zu sagen? — Um volle Aufklärung zu erzielen, unterscheiden wir zwischen dem Standpunkte des Dogmatikers und Apologeten. Der Philosoph kümmert sich von seinem Standpunkte aus nicht sofast um das thatsächlich und mehr zufällig Gegebene, sondern um das, was sein kann oder sein muss. Daher beschäftigt ihn in der Untersuchung über den Ursprung der Sprache in erster Linie die Frage: Muss beim Menschen das Sprechen dem Denken oder das Denken dem Sprechen vorangehen? Auf diese Frage kann eine wahre und unbefangene Philosophie nur antworten: Erst denken und dann sprechen. Diesen Grundsatz haben die eingangs namhaft gemachten Gelehrten in trefflicher Weise verfochten. Derselbe ist insbesondere gegen die darwinistischen Bestrebungen der Gegenwart, den Menschen als die naturgemäße Fortentwicklung des Thieres hinzustellen, im Interesse des Offenbarungsglaubens und der Apologie mit aller Entschiedenheit zu vertheidigen.

33. Mit dem Grundsatze: Zuerst denken und dann sprechen ist für den Menschen auch die absolute oder abstracte Möglichkeit, durch eigenes Bemühen eine Sprache sich zu bilden, offen zuzugeben. Die zweite Frage, die ebenfalls in das Gebiet der Philosophie fällt, bleibt aber dabei noch offen: Haben wir es dabei nicht bloß mit einer abstracten oder absoluten sondern auch mit einer concreten und vollen Möglichkeit zu thun d. h. könnte man dem Menschen in dem Zustande, wie er jetzt ins Dasein tritt, die geistige Fähigkeit und die moralische Kraft zuerkennen, um, sich selbst überlassen, in kurzer oder wenigstens in leicht absehbarer Frist zu einer eigentlichen und wahrhaft menschlichen Sprache zu gelangen? Allem Anscheine nach wollen die eingangs angeführten Gelehrten diese Frage ebenso gut wie die frühere im bejahenden Sinne beantwortet wissen. Wir können uns diesbezüglich ernster Bedenken nicht entschlagen. Doch wir brauchen uns für gegenwärtigen Zweck damit nicht weiter zu beschäftigen.

---

[1]) Es drängt sich uns von selbst die Vermuthung auf, in dieser Frage dürfte bei gar manchen Forschern die Vorliebe für die allbekannte Entwicklungstheorie bedeutenden Einfluss geübt haben.



34. Wir wollen die Frage nach dem Ursprung der Sprache hier einzig vom Standpunkte des Dogmatikers und des katholischen Apologeten einer Beurtheilung unterziehen. Von diesem Standpunkte aus dreht sich unsere ganze Untersuchung um die eine Frage: Wie verhält es sich mit dem Ursprung der Sprache in der historisch gegebenen Wirklichkeit? Oder, um bestimmter zu reden: Ist der Schöpfer nicht, nach dem Zeugnisse der Geschichte und insbesondere der Offenbarung, rücksichtlich des Ursprungs der Sprache dem Bedürfnisse und der Schwäche unseres Geschlechtes in der oben gekennzeichneten Weise gütigst entgegengekommen? Wir haben oben für diese Annahme gewichtige Beweise vorgebracht. Gestützt auf diese Beweisgründe, können wir dem oben vorgebrachten Einwande der modernen Sprachforschung rechte Beweiskraft nicht zuerkennen. Wollen jene freisinnigen Forscher gegen die Theologen das Feld behaupten, so genügt es nicht, auf Grund der ältesten Geschichtsdenkmale oder mit Beihilfe der Sprachforschung und Sprachvergleichung wie immer zu zeigen, dass die Sprachen in uralter Zeit im Vergleich zu späteren Perioden unvergleichlich ärmer und unbeholfener waren; sondern sie hätten auf unwiderlegliche Weise darzuthun, dass die Menschheit eine zeitlang völlig sprachlos dastand, oder — um etwas milder und den Anschauungen dieser Forscher entsprechender zu reden — dass die Lautäußerungen der Urvölker oder des Urmenschen nicht wohl den Namen einer menschlichen Sprache in Anspruch nehmen konnten. — Dieser Nachweis ist unseres Wissens bis jetzt noch nicht erbracht; und er dürfte auch in Zukunft nicht leicht zu erbringen sein[1]).

35. Das Schlussergebnis unserer ganzen Beweisführung läßt sich in den Satz zusammenfassen: Für die Behauptung, der Mensch sei anfangs durch einen nennenswerten Zeitraum gänzlich oder doch annähernd sprachlos gewesen, sind stichhaltige Beweise nicht zu erbringen; dagegen führt die aufmerksame Betrachtung der Offenbarungsquellen theils unmittelbar und direct theils mittelbar und indirect mit unverkennbarer Bestimmtheit zum Schlusse: Adam und Eva, die Ureltern unseres Geschlechtes, wussten, kaum ins Dasein getreten, ihre Gedanken und ihr vielseitiges Wissen mit Leichtigkeit in passende Worte zu kleiden und waren somit des Sprechens, im hergebrachten Sinne dieses Ausdrucks, vollständig mächtig.

---

[1]) Es ist neben anderen ein Verdienst Gießweins, auf dem vorliegenden Gebiete der Apologie wertvolle Winke gegeben zu haben.

36. Daraus ergibt sich ein weiterer Schluss für die Praxis. Der katholische Gelehrte, sei er Apologet oder Philosoph beziehungsweise Psychologe[1]) oder Linguist oder Geschichtsforscher, darf, wenn er die Frage über den Ursprung der Sprache berührt, sich nie in der Weise ausdrücken, als wollte er es dahingestellt sein lassen, ob der Mensch gleich vom Anfang des Sprechens mächtig war oder dasselbe erst allmählig sich angeeignet habe. — Noch viel weniger ist ein solches Schwanken dem Dogmatiker gestattet. Der Dogmatiker mag, wo er von der natürlichen und übernatürlichen Ausstattung des ersten Menschen handelt, die Frage über den Ursprung der Sprache übergehen; aber wenn er diese Frage berührt, so kann er dieselbe nicht einfach dahingestellt sein lassen, sondern muss sie unseres Erachtens in der im Vorhergehenden gezeichneten Weise beantworten und begründen. Dabei dürfte es allerdings gerathen sein, die hergebrachte Lehre in zweifachem Sinne zu mildern. Erstens nämlich soll unumwunden erklärt werden, dass wir es hier nur mit einem wohlgesicherten Ergebnis der theologischen Wissenschaft und nicht mit einem förmlichen Dogma zu thun haben. Zweitens ist bezüglich der Nebenfrage, auf welchem Wege oder durch welche Mittel der Schöpfer dem ersten Menschenpaare in kürzester Frist eine vollkommen ausreichende Sprachkenntnis vermittelt habe, vor einer allzu materiellen oder allzu wundersüchtigen Auffassung zu warnen.

---

[1]) Eine Ausnahme mag der Philosoph machen, wenn er sich auf den rein philosophischen oder aprioristischen Standpunkt stellt, um die Frage zu erörtern, ob der Mensch aus sich selbst eine Sprache zu erfinden imstande wäre.

Johann von Paltz über Ablafs und Reue.

Von Dr. Nicolaus Paulus.

Unter Berufung auf den deutschen Augustiner Johann von Paltz hat man in jüngster Zeit wiederholt behauptet, dafs gegen Ende des Mittelalters höchst bedenkliche Lehren über Ablafs und Reue dem Volke gepredigt worden seien. So schreibt z. B. der Berliner Theologe Harnack: ‚Wenn man die Ausführungen des Johann von Paltz liest, so ist man erschreckt, welch' eine Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral die Folge der attritio (der Galgenreue) gewesen ist'[1]). Harnack wiederholt hier nur, was bereits andere vor ihm, namentlich der Rostocker Theologieprofessor Dieckhoff gesagt hatten. Nach letzterm wäre das ‚Verderbliche' des Ablafswesens vor allem in der Lehre von der attritio, von der unvollkommenen Reue zu suchen, wie sie beim ausgehenden Mittelalter von Paltz und andern gepredigt und vom Trienter Concil ‚im Gegensatz gegen die Reformation canonisiert worden ist'[2]). ‚Es ist dies eine Erkenntnis', bemerkt hierzu der Leipziger Professor Brieger, ‚welche die protestantische Theologie sich nicht wieder entreifsen lassen wird'. ‚Auf diese Erkenntnis erbaut sich auch Harnacks geistvolle und vom tiefsten religiösen Ernst getragene Schilderung des Ablasses als einer ‚Persiflage

[1]) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. III. 3. Aufl. Freiburg 1897. S. 528.

[2]) A. W. Dieckhoff, Der Ablafsstreit dogmengeschichtlich dargestellt. Gotha 1886. S. 1 ff.

des Chriſtenthums als der Religion der Erlöſung durch Chriſtus'". Mit Dieckhoffs Ausführungen über die Reue iſt demnach Brieger voll und ganz einverſtanden; in Bezug auf den Ablaſs iſt er jedoch anderer Meinung. Der Roſtocker Theologe iſt nämlich der Anſicht, daſs man gegen Ende des Mittelalters den Ablaſs bloß als einen Straferlaſs aufgefaſst habe. Dies glaubt Brieger leugnen zu ſollen. In einer eigenen Abhandlung ſucht er nachzuweiſen, daſs der Ablaſs, der im 13. Jahrhundert noch ein bloßer Straferlaſs war, im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts durch die römiſche Curie in einen Schulderlaſs umgewandelt worden ſei. Nicht als ob die Päpſte direct, ohne Beichte, die Sündenſchuld erlaſſen hätten. ‚Sie haben bei der Fortbildung des Kreuzzugs- und Jubelablaſſes das Bußſacrament keineswegs umgangen, im Gegentheil haben ſie es in dieſen Ablaſs ſelber hineingezogen'. Dadurch hätten die Päpſte ‚die wichtigſten Sätze der Dogmatik mit Füßen getreten'; ſie hätten ſich einer ‚Herabwürdigung des Sacraments der Vergebung' ſchuldig gemacht. Daſs das Bußſacrament in den Ablaſs ſelber hineingezogen worden ſei, ‚hat keiner ſo nachdrücklich betont und damit zugleich den Unterſchied zwiſchen dem gewöhnlichen (Partial-) Ablaſs und dem Vollablaſs des Papſtes ſo ſtark hervorgehoben wie Luthers älterer Kloſterbruder zu Erfurt, der Doctor der Theologie Johann von Paltz'[1].

Angeſichts ſolcher Behauptungen dürfte es vielleicht nicht unnütz ſein, die Ausführungen des Erfurter Auguſtiners über Ablaſs und Reue etwas näher zu betrachten.

I.

Johann Jenſer, aus Paltz[2]) gebürtig, daher der damaligen Sitte gemäß, oft nur Paltz genannt, ſtudierte in Erfurt, wo er auch in den Auguſtinerorden eintrat. Im Jahre 1483 wurde er zum Doctor

[1]) Th. Brieger, Das Weſen des Ablaſſes am Ausgange des Mittelalters, unterſucht mit Rückſicht auf Luthers Theſen. Leipzig 1897. passim.

[2]) Wo dies Paltz zu ſuchen ſei, mag dahingeſtellt bleiben. Kolde (Die deutſche Auguſtiner-Congregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879. S. 175) hat früher die Anſicht ausgeſprochen, daſs es vielleicht das Städtchen Paltz oder Palenz im Erzſtift Trier ſei. Da aber der Erfurter Auguſtiner am Eingange ſeines Supplementum Celifodine berichtet, er habe den Ablaſs gepredigt ‚per diversas civitates et opida Thuringie Myssne Marcie Saxonie atque *Stangnalis patrie*', ſo meint nun Kolde (Das religiöſe Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Halle 1898, S. 53), mit dem letzteren Ausdrucke ſei wohl das Vaterland des Augu-

der Theologie promoviert; er starb im Jahre 1511 als Prior in Mühlheim. Als der päpstliche Legat Raimund Peraudi im Jahre 1489 nach Deutschland kam, um einen Jubelablaſs zu einem Kreuzzug gegen die Türken zu verkünden, wurde Paltz zum Ablaſsprediger ernannt. Wie er selber berichtet, entwickelte er eine rege Thätigkeit als Prediger in Sachsen, Meiſsen, Thüringen sowie in der Mark Brandenburg. Als er 1490 in Torgau, der Residenz der sächsischen Kurfürsten, den Ablaſs verkündigte, veranlaſsten ihn die Herzöge von Sachsen, Friedrich der Weise und dessen Bruder Johann, einige seiner Predigten unter dem Titel ‚Himmlische Fundgrube‘ zu veröffentlichen[1]). Auf Wunsch des Kölner Erzbischofs Hermann von Hessen verfaſste er 1500 ein viel umfangreicheres lateinisches Werk (Coelifodina), dem er im folgenden Jahre einen Nachtrag über das Jubiläum beifügte, um es dann 1502 in Erfurt drucken zu lassen[2]). Nachdem er im Jahre 1502 ein zweites Mal unter Peraudi den Ablaſs gepredigt hatte, veröffentlichte er 1504 eine zweite lateinische Schrift (Supplementum Coelifodinae[3]), worin er, ebenso wie in der Schrift vom Jahre 1502, sehr ausführlich vom Ablaſs handelt. Es ist hier nicht der Ort, die ganze Ablaſslehre des Erfurter Augustiners auseinanderzusetzen; es soll jetzt bloſs dargelegt werden, was Paltz unter Ablaſs verstanden habe.

Im engsten Anschluſs an den Franciscaner Franciscus Mayron[4]) erklärt Paltz, daſs der Ablaſs bloſs eine Nachlassung der zeitlichen Strafen

stiners bezeichnet. Diese Annahme dürfte nicht zutreffend sein. Patria bedeutet oft nichts anderes als Land, Provinz (vgl. *Du Cange*, Glossarium, s. v.). Daſs Paltz den Ausdruck in diesem Sinne gebraucht hat, ergibt sich aus folgender Stelle des Supplementum (Bl. F 2a): ‚Nescio an quis posset maius facere peccatum quod difficilioris satisfactionis esset quam impedire in *una patria* vel etiam civitate huiusmodi sacratissimas indulgentias‘. Unter Stangnalis, d. h. Stagnalis, patria ist wohl das an der Ostsee gelegene Mecklenburg zu verstehen. Vgl. *Du Cange*, s. v. Stagnalis.

[1]) Das buchelein wirt genant die himelische funtgrube. Ohne Ort und Jahr. 26 Bl. 4. Die Widmung an Herzog Friedrich ist vom Jahre 1490. Später wurde das Büchlein noch oft aufgelegt.

[2]) Ich benutzte die zweite verbesserte Ausgabe: Celifodina absconditos scripture thesauros pandens . . ex archetypo emendata. Lipsie 1504. 186 Bl. 4.

[3]) Supplementum Celifodine. Erphordie 1504. 189 Bl. 4.

[4]) Mayron, ein hervorragender Schüler von Duns Scotus und Professor der Theologie an der Pariser Hochschule, starb im Jahre 1327. Vgl. Freiburger Kirchenlexikon 8², 1117. Sein Tractatus de indulgentiis, eine

iſt, die nach Vergebung der Sünden noch abzutragen bleiben[1]. In der Sünde ſei nämlich ein Zweifaches zu unterſcheiden: die Schuld und die Strafe. Die Schuld werde durch das Sacrament der Buße, die Strafe durch den Ablaſs nachgelaſſen[2]. Daraus folge, daſs durch den Ablaſs, genau genommen, niemand von Strafe und Schuld, ſondern nur von der Strafe losgeſprochen werde[3].

Da könnte man aber, fährt Paltz fort, eine Einwendung machen. ‚Es könnte jemand ſagen: Es heißt doch gemeiniglich, daſs man im Jubiläum von Strafe und Schuld losgeſprochen werde. Antwort: So iſt es in der That; denn das Jubiläum iſt mehr als ein bloßer Ablaſs; es umfaſst die Vollmacht, zu beichten und zu abſolvieren; zudem gewährt es Erlaſs der Strafe. So umfaſst es zugleich das Bußſacrament und den eigentlichen Ablaſs. Um dies beſſer zu verſtehen, muſs man beachten, daſs das Wort Ablaſs in doppelter Weiſe gebraucht wird; erſtens im eigentlichen Sinne für den bloßen Straferlaſs, und dann erſtreckt ſich der Ablaſs nicht auf die Nachlaſſung der Schuld; zweitens im weitern Sinne für das Jubiläum oder einen das Jubiläum enthaltenden Ablaſsbrief, und dann erſtreckt er ſich auf die Nachlaſſung von Schuld und Strafe; denn gewöhnlich, wenn der Papſt ein Jubiläum bewilligt, ſo ſpendet er nicht einen bloßen Ablaſs, ſondern er ertheilt auch die Vollmacht, zu beichten und zu erlaſſen alle Sünden der Schuld nach. Und ſo wird die Schuld erlaſſen kraft des Bußſacraments, das hier mit eingeführt wird, und die Strafe, kraft des Ablaſſes, der hier geſpendet wird‘[4].

Predigt, die er einmal an Petri Kettenfeier hielt, ‚quia in presenti solemnitate indulgentie sancti patris nostri Francisci (Portiuncula-Ablaſs) sunt divinitus ordinate‘, war im Mittelalter ſehr verbreitet, wie die vielen Abſchriften auf der Münchener Staatsbibliothek beweiſen. Man findet ihn auch gedruckt in Sermones de Sanctis Fr. Maronis. Basilee 1498. Bl. XCIII ff.

[1]) Celifodina X 1a: ‚Indulgentia est remissio peccatorum quantum ad solam penam temporalem‘.

[2]) ‚In peccato sunt duo scilicet culpa que respicit divinam offensam, et pena que respicit divinam iusticiam. Et sicut sacramentum penitentie directe respicit culpam, ita beneficium indulgentie respicit penam‘. Ebenda.

[3]) ‚Sequitur quod virtute indulgentie proprie loquendo nullus absolvitur a pena et culpa, sed solum a pena‘. Ebenda.

[4]) ‚Sed diceret quis: Tamen communiter dicitur quod in iubileo absolvitur quis a pena et a culpa. Respondetur: Verum est, quia iubileus plus est quam nuda indulgentia, quia includit auctoritatem

Ganz dasselbe wiederholt Paltz in seiner zweiten Schrift. ‚Im Jubiläum‘, sagt er, ‚wird sowohl die Schuld als die Strafe nachgelassen: die Schuld, kraft des Bußsacraments, das der Papst mit größter Freigebigkeit verwaltet (nämlich durch Ertheilung ausgedehnter Vollmachten), die Strafe, kraft des Ablasses, den der Papst in reichster Fülle spendet‘[1]).

An einer andern Stelle unterscheidet der Augustiner zwischen dem gewöhnlichen vollkommenen Ablass, den er den **bloßen** vollkommenen Ablass nennt (indulgentia plenaria nuda), und den allervollkommensten Ablass (indulgentia plenissima). Durch den ersteren werden alle Strafen erlassen, welche für die in der reumüthigen Beichte vergebenen Sünden noch abzubüßen sind; der zweite besteht darin, dass der Papst nebst dem vollkommenen Erlass der Sündenstrafen, noch die Vollmacht ertheilt, von allen Sünden, auch von den Reservatfällen und Censuren loszusprechen[2]). Es irren daher jene,

---

confitendi et absolvendi et cum hoc indulgentiam [auctoritatem?] remittendi penam, et sic includit sacramentum penitentie et cum hoc indulgentiam proprie dictam. Pro clariori intellectu precedentium advertendum est quod indulgentia dupliciter accipitur: Uno modo proprie pro nuda remissione pene, et sic non extendit se ad culpe remissionem. Alio modo large pro iubileo vel pro littera indulgentiali includente iubileum, et tunc extendit se ad culpe et pene remissionem, quia communiter quando papa dat iubileum, non dat nudam indulgentiam, *sed dat etiam auctoritatem confitendi et absolvendi ab omnibus peccatis etiam quoad culpam.* Et sic culpa remittitur ratione sacramenti penitentie quod ibi introducitur, et pena ratione indulgentie que ibi exercetur‘. Ebenda.

[1]) Supplementum Celifodine A 4a: ‚Adeo efficaciter possunt hic (im Jubiläum) absolvi a pena et a culpa sicut Rome. Sed diceret quis: Tamen iubileus est indulgentia et indulgentie extendunt se solum ad pene remissionem. Respondetur quod indulgentia dupliciter accipitur: Uno modo stricte et proprie, et sic solum extendit se ad pene remissionem. Alio modo accipitur large pro iubileo sive littera indulgentiali, et tunc non solum extendit se ad pene remissionem, sed etiam ad culpe remissionem, quia in iubileo vel confessionali certis temporibus remittitur tam culpa quam pena: Culpa virtute sacramenti penitentie quod papa largissime administrat, pena virtute indulgentie quam papa plenissime concedit‘.

[2]) Paltz bemerkt, dass die indulgentia plenaria und die indulgentia plenissima oft dieselbe Bedeutung haben; doch ‚possent distingui sic quod plenaria indulgentia conferat remissionem omnium penarum debitarum pro culpis confessis et contritis . . Plenissima quando ultra predicta papa dat etiam penitentibus potestatem eligendi confessorem

so führt er weiter aus, die, wenn sie in ihrer Kirche einen vollkommenen Ablass haben, meinen, sie könnten von allen Reservatfällen lossprechen. Ist einer Kirche bloß ein gewöhnlicher vollkommener Ablass ertheilt worden, so sind damit keine Absolutionsfacultäten verbunden; daher müssen jene, welche durch Besuch der betreffenden Kirche den Ablass gewinnen wollen, zuvor anderswo gebeichtet und die Absolution empfangen haben[1]).

---

in quibuscunque casibus etiam sedi [apostolice] reservatis et quando dat potestatem absolvendi a censuris'. (Celifodina Aa3b. Aa4a. Brieger (das Wesen des Ablasses. S. 72. Vgl. das Citat am Eingange unsers Artikels) verwechselt mit Unrecht den gewöhnlichen Ablaſs mit dem Partialablaſs, um diesen Partialablaſs, d. h. den unvollkommenen Ablaſs, dem ‚Vollablaſs' gegenüberzustellen. Aus Paltz hätte er ersehen können, daſs ein zweifacher ‚Vollablaſs' zu unterscheiden ist: der gewöhnliche (nuda), der keineswegs mit dem ‚Partialablaſs' verwechselt werden darf, und der vollkommene Ablaſs, der mit Absolutionsvollmachten verbunden ist. Vgl. auch, was Brieger (S. 80) schreibt: ‚Man wende nicht ein, wir fänden oft genug in Predigten des 15. Jahrhunderts die genaueste Aufklärung über den Ablaſs als eitel Erlaſs der zeitlichen Strafen. Denn da ist überall von dem Partialablaſs, nicht aber von dem Plenarablaſs des Papstes die Rede'. Diese Behauptung ist durchaus irrig, wie aus zahlreichen mittelalterlichen Schriften und Predigten leicht nachzuweisen wäre.

[1]) ‚Ex quibus sequitur error multorum qui cum quandoque habeant in ecclesiis suis plenarias indulgentias nudas putant se posse absolvere ab omnibus casibus episcopalibus et papalibus, cum tamen ex hoc a nullo dictorum casuum absolvere possint . . Sed diceret quis: Quid tunc prosunt plenarie indulgentie, si non possunt desuper confiteri et absolvi? Respondetur: Si sunt nude, *sine adiectione aliqua pertinente ad absolutionem*, tunc presupponunt aliquem confessum et absolutum aliunde. Et talis faciens quod continetur in bulla faciendum potest percipere eas iuxta valorem ipsarum'. Celifodina Aa 4a. Hieraus erklärt sich auch, wie von manchen Kirchen im Mittelalter gesagt werden konnte, sie hätten eine indulgentia a culpa et a poena. In diesen Kirchen konnten eben die Gläubigen von allen Sünden, auch von den Reservatfällen absolviert werden. Vgl. zB. was Jacob von Jüterbog, Karthäuser und Professor des canonischen Rechts an der Universität Erfurt († 1465), in seinem Tractatus de indulgentia schreibt: ‚Per indulgentias non fit dimissio culpae mortalis. Igitur quocunque modo praedicatur alicubi *indulgentia a culpa et poena*, ibi capitur indulgentia in significatione non contracta, sed generaliter, pro confessione et contritione per quae deletur culpa. Ita quod, ut ego intelligo, in illo loco ubi talis predicatur indulgentia, *ibi est auctoritas audiendi confessiones quorumcunque ibi pie venientium, auctoritate sedis apostolicae, et eosdem absolvendi*'. Bei *Walch*, Monimenta medii aevi. Vol. II. Fasc. II. Goettingae 1764. S. 247. Übrigens darf nicht über-

Nach Paltz ist demnach ein zweifacher vollkommener Ablass zu unterscheiden: der gewöhnliche oder bloße vollkommene Ablass, der sich einzig und allein auf die Sündenstrafen bezieht, und ein anderer vollkommener Ablass, der sich nicht bloß auf die Strafe, sondern auch auf die Schuld bezieht. Auf die Schuld bezieht sich aber dieser Ablass nur insofern, als demselben besondere Absolutionsvollmachten beigegeben sind. Dies findet hauptsächlich im Jubiläum statt, quia communiter quando papa dat iubileum, non dat nudam indulgentiam, sed dat etiam auctoritatem confitendi et absolvendi ab omnibus peccatis etiam quoad culpam. An dieser Erklärung wird auch der strengste katholische Theologe nicht das Geringste auszusetzen finden. Paltz sagt nichts anderes, als was nach ihm zahlreiche Theologen bis auf den heutigen Tag wiederholt haben[1]). Auch heute noch wird allgemein gelehrt, dass der Unterschied zwischen einem gewöhnlichen vollkommenen Ablass und dem Jubiläum darin besteht, dass anläßlich des letzteren den Beichtvätern besondere Vollmachten ertheilt werden.

Die protestantischen Gelehrten, die an den Ausführungen des Erfurter Augustiners Anstoß nehmen, scheinen den einen und andern Ausdruck, den Paltz gebraucht, nicht recht zu verstehen. Man hebt hervor, dass nach Paltz das Jubiläum das Sacrament der

sehen werden, dass man im Mittelalter unter Ablass von Schuld und Strafe oft nichts anderes verstand als vollkommenen Straferlass, wie ich an anderer Stelle aus zahlreichen mittelalterlichen Quellen nachweisen werde.

[1]) Vgl. *G. de Valentia,* De rebus fidei hoc tempore controversis libri. Lugduni 1591. S. 889: ‚Iubilaeus in eo accidentaliter ab aliis eiusmodi indulgentiis differt, quod fieri solet in illo facultas eligendi confessarium, qui a casibus quoque reservatis absolvat . . Ac notandum est hic per nullam, quantumvis plenissimam indulgentiam remitti etiam culpam . . Quod si in aliquibus formis indulgentiarum dictum sit condonationem fieri *a culpa et a poena*, eatenus *a culpa* dicitur, quia conceditur etiam facultas eligendi confessarium, qui absolvat a quavis culpa, sicut Eckius hoc explicuit in disputatione lypsiensi et alii etiam doctores‘. Die hier erwähnte Erklärung, welche Johann Eck auf der Leipziger Disputation gegeben hat, lautet: ‚Si indulgentie dicantur dari, ut absolvantur a pena et culpa eas consequentes, nullus existimare debet, indulgentias remittere culpam, sed quia papa concedit, ut a culpa mediante sacramento penitentie a deputatis commissariis absolvantur et deinde indulgentias, id est penarum remissiones, consequantur‘. Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe. Bd II. Weimar 1884. S. 356. An dieser Erklärung hatte Luther nichts auszusetzen.

Buße einschließe (includit sacramentum penitentie), dass im Jubiläum die Schuld erlassen werde kraft des Busssacraments, das hier mit eingeführt wird (quod ibi introducitur). Macht aber vielleicht hiermit Paltz das Bußsacrament zu einem Anhängsel des Ablasses? Nicht im Geringsten! Was er mit diesen Ausdrücken sagen will, ergibt sich deutlich genug aus seinen Erörterungen. Das Bußsacrament ist nur insofern mit eingeführt, als der Papst im Jubiläum nebst dem gewöhnlichen vollkommenen Ablass, d. h. dem vollkommenen Straferlass, besondere Vollmachten für die Verwaltung des Bußsacraments ertheilt (Iubileus includit auctoritatem confitendi et absolvendi, et *sic* includit sacramentum penitentie. — Quando papa dat iubileum, non dat nudam indulgentiam, sed dat etiam auctoritatem confitendi et absolvendi ab omnibus peccatis etiam quoad culpam. Et *sic* culpa remittitur ratione sacramenti penitentie quod ibi introducitur. — Sacramentum penitentie papa largissime administrat. — Ultra predicta (Straferlass) papa dat etiam penitentibus potestatem eligendi confessarium in quibuscunque casibus etiam sedi apostolice reservatis. — Dem gewöhnlichen vollkommenen Ablass sind diese Vollmachten nicht beigegeben; daher kann sich derselbe nicht auf die Schuld beziehen, eben weil hier das Bußsacrament nicht mit eingeführt werden kann. (Si sunt nude, sine adiectione aliqua pertinente ad absolutionem, tunc presupponunt aliquem confessum et absolutum aliunde.)

In den Jubiläumsbullen, mit deren Verkündigung der Legat Peraudi beauftragt war und die dem Erfurter Augustiner bei seiner Thätigkeit als Ablasspredigerzur Richtschnur dienten, wird der Zusammenhang zwischen dem eigentlichen Ablasse, der Nachlassung der Sündenstrafen, und den Vollmachten, welche die Beichtväter erhielten, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit angegeben. Sowohl in der Bulle vom 11. December 1488, die Innocenz VIII. für Deutschland erließ, als in der Bulle Alexanders VI. vom 5. October 1500[1], wird allen Gläubigen, die reumüthig beichteten und die andern vorgeschriebenen Bedingungen erfüllten, ein vollkommener Ablass verheißen. Damit sie aber diesen Ablass leichter gewinnen

[1]) Beide Bullen befinden sich gedruckt und handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek.

können, wird der Legat ermächtigt, Beichtväter aufzustellen und ihnen die nöthige Jurisdiction zu geben, kraft welcher sie nicht bloß von den gewöhnlichen Sünden, sondern auch von den Censuren und den päpstlichen Reservatfällen lossprechen können[1]. Mit Rücksicht auf diese den Beichtvätern ertheilten Vollmachten, kann man mit Recht sagen, dass das Jubiläum sich nicht bloß, wie der eigentliche Ablass, auf die Sündenstrafe, sondern auch auf die Sündenschuld beziehe. Indem die Päpste, nebst dem vollkommenen Ablass, solche Vollmachten ertheilten, haben sie keineswegs das Bußsacrament ‚in den Ablass hineingezogen', noch viel weniger haben sie ‚die wichtigsten Sätze der Dogmatik mit Füßen getreten' und sich ‚einer Herabwürdigung des Sacraments der Vergebung' schuldig gemacht; sie haben bloß kraft der ihnen zustehenden Gewalt den zur Gewinnung des Ablasses erforderten Empfang des Bußsacraments den Gläubigen erleichtert[2].

Man glaubt hervorheben zu sollen, dass gegenüber der Anmaßung der Päpste, die sich nicht scheuten, das Bußsacrament ‚in den Ablass hineinzuziehen', ‚die Wissenschaft im Ganzen stumm blieb, wenn sie sich nicht gar durch Billigung des Verfahrens der Päpste zu ihrem Mitschuldigen machte' (Brieger 76). In der That, die Wissenschaft ist stumm geblieben; sie hatte eben gar keinen Grund, in diesem Punkte das Verfahren der Päpste zu tadeln. Einem protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts war es vorbehalten, die Entdeckung zu

---

[1]) ‚Et ut Christi fideles . . *conscientie pacem et animarum salutem presentesque indulgentias ad instar iubilei et ipsum iubileum Deo propicio valeant promereri purgatisque illorum cordibus ad illas suscipiendas constituantur aptiores spiritu gratie salutaris*', wird Peraudi ermächtigt, Beichtväter aufzustellen, ‚qui ab omnibus et singulis excommunicationibus . . necnon ab omnibus peccatis . . etiam sedi apostolice reservatis absolvere valeant'.

[2]) Brieger 57 schreibt Folgendes: ‚In der That haben die Päpste bei dieser Fortbildung des Kreuzzugs- und Jubelablasses das Bußsacrament keineswegs umgangen, im Gegentheil es in diesen Ablass hineingezogen. Denn das ist es, was diese dritte Form des Ablasses kennzeichnet: er ist die Ineinanderarbeitung zweier heterogenen Dinge, des alten, nur auf Erlass der zeitlichen Strafen hinauslaufenden Ablasses und des sündentilgenden Bußsacramentes: die kunstvolle Verschlingung von beiden'. Von einer ‚Ineinanderarbeitung zweier heterogenen Dinge' kann keine Rede sein. Bei Ertheilung von Jubelablässen haben die Päpste bloß den Empfang des Bußsacraments erleichtert, da zur Gewinnung des Ablasses der würdige Empfang dieses Sacraments erfordert ist. So war es beim ersten Jubiläum im Jahre 1300, und so wird es auch beim nächsten Jubiläum im Jahre 1900 sein.

machen, daſs die Handlungsweise der Päpste ‚aller Dogmatik Hohn sprach' (Brieger 68).

Wäre Letzteres der Fall gewesen, so müſste man sagen, daſs auch die nachtridentinischen Päpste bis auf den heutigen Tag sich einer Herabwürdigung des Buſssacraments schuldig gemacht haben. In allen neueren Jubiläen war die ‚Verschlingung' von Buſssacrament und Ablaſs keine andere, als sie beim Ausgange des Mittelalters gewesen ist. Verschiedene nach dem Tridentinum erlassene Jubiläumsbullen haben bezüglich der Verbindung des Buſssacraments mit dem Ablaſs denselben Wortlaut wie die Ablaſsbullen des 15. Jahrhunderts, so zB. die Bulle, wodurch Gregor XIII. am 3. December 1575 der Stadt Mecheln ein Jubiläum bewilligte[1]. Ein belgischer Theologe, der anläſslich dieses Jubiläums eine Schrift veröffentlichte, erklärt in Übereinstimmung mit Paltz, daſs das bewilligte Jubiläum sich auch auf die Sündenschuld beziehe. Um die Gewinnung des Ablasses allen, die guten Willens sind, zu ermöglichen, habe der Papst dem eigentlichen Ablasse eine weitere Wohlthat beigefügt, nämlich besondere Absolutionsfacultäten für die Beichtväter. Wohl werde die Nachlassung der Sünden durch das Buſssacrament vermittelt, aber dank der ertheilten Vollmachten könne dies Sacrament während des Jubiläums auf das Freigebigste verwaltet werden[2].

In demselben Sinne lehrt Suarez, einer der hervorragendsten Theologen des Jesuitenordens, daſs der Ablaſs an und für sich die Nachlassung der Sünden nicht vermitteln könne; doch sei er hier und da mit besondern Vollmachten verbunden, die sich auf die Vergebung der Sündenschuld beziehen. Diese Vollmachten seien keine eigentlichen Ablässe, sondern andere Privilegien, die dem Ablasse beigefügt werden, um dessen Gewinnung zu erleichtern[3].

---

[1]) Zuerst wird in der Bulle der Ablaſs verheiſzen, dann heiſzt es: ‚Et ut ipsi Christifideles indulgentiarum huiusmodi Deo propitio facilius efficiantur participes', werden die Beichtväter ermächtigt, von allen Sünden, auch von den päpstlichen Reservatfällen loszusprechen. Die Bulle ist abgedruckt am Schlusse folgender Schrift: *L. Nagelmaker,* De iubilaeo sive indulgentiis et plenaria remissione dialogus. Antverpiae 1576.

[2]) *Nagelmaker* B3b B4a: ‚Pontifex volens omnes Christianos fideles recte esse dispositos et Iubilaei beneficio rite participando aptos, aliud beneficium ei adiunxit .. Usum poenitentiae largissimum concedit'.

[3]) *Suarez,* Commentariorum ac Disputationum in tertiam Partem divi Thomae Tom. IV. Disp. 50. Sectio 1. n. 2: ‚Dicendum est, indulgentiam *per se* non posse conferre remissionem culpae mortalis,

Es verdient, hervorgehoben zu werden, dass in diesem Punkte Luther mit Paltz und dem Jesuiten Suarez völlig übereinstimmt. Noch im Jahre 1516, also kurz vor dem Ausbruch des Ablassstreites, predigte der Wittenberger Augustiner am 11. Sonntag nach Pfingsten, dass der Ablass wenigstens an und für sich die rechtfertigende Gnade nicht vermittle[1]). Hiermit gibt Luther deutlich zu verstehen, dass er noch im Jahre 1516 der Ansicht war, der Ablass könne wenigstens in uneigentlichem Sinne die Gnade oder die Sündenvergebung vermitteln. Inwiefern der Ablass in uneigentlichem Sinne sich auf die Vergebung der Sünden erstrecken könne, erklärt treffend Paltz, indem er darauf hinweist, dass dem Ablasse dann und wann vom Papste besondere Absolutionsvollmachten beigefügt werden.

Mit Rücksicht auf diese Vollmachten und auf die reumüthige Beichte, die der Gewinnung des Ablasses vorangehen musste, konnte Paltz mit vollem Rechte behaupten, dass durch das Jubiläum der Sünder mit Gott versöhnt werde[2]). Auch in verschiedenen Jubiläumsbullen des ausgehenden Mittelalters wird die Versöhnung mit Gott hervorgehoben. Man findet dies allerdings ‚bezeichnend'. ‚Denn wie kann doch beim Ablass von der Versöhnung mit Gott die Rede sein? Er kann ja nach der Lehre der Scholastik wie nach der alten Praxis der Kirche nur denen zu Gute kommen, welche durch das Bußsacrament mit Gott bereits versöhnt sind. Hier jedoch, wo die Versöhnung durch die Gnade des ‚Jahres des Heils' erst bewirkt

---

concomitanter vero aliud interdum secum affert, quod ad illam facilius consequendam prodest. Nam interdum cum indulgentia conceditur facultas absolvendi a peccatis reservatis vel a censuris . . quae omnia multum iuvant ad facilius obtinendam veniam et absolutionem culparum; quae facultates non sunt indulgentiae proprie loquendo, sed alia privilegia, quae quatenus ad indulgentiam disponunt, adiunguntur'. Vgl. Disp. 56. Sectio 1. n. 17: ‚Advertendum est, formam indulgentiae interdum *late* sumi pro toto indulto, in quo talis indulgentia vel iubilaeus conceditur, quod saepe includit alias gratias et favores praeter indulgentiam, quae *per se* ac formaliter consistit in absolutione a poena'.

[1]) ‚Non enim ea gratia ibi (durch den Ablass) confertur, *saltem per se*, qua quis iustus aut iustior fiat, sed tantum remissio poenitentiae et satisfactionis iniunctae'. Luthers Werke. Weimarer Ausgabe I, 65.

[2]) Supplementum Celifodine F 3b: ‚Per huiusmodi indulgentias plenissimas que includunt sacramentum penitentie peccata eis remittuntur et pene tolluntur et per consequens deus iratus placatur . . Indulgentie inducunt divinam reconciliationem'.

werden soll, handelt es sich zweifellos um Vergebung der Sündenschuld' (Brieger 55). Ganz sicher handelt es sich um Vergebung der Sündenschuld. Aber ist denn zur Gewinnung des Jubelablasses nicht reumüthige Beichte erfordert? Und werden denn in den Jubiläumsbullen den Beichtvätern nicht besondere Vollmachten ertheilt? Nicht bloß in den Ablassbullen des ausgehenden Mittelalters, auch in neueren päpstlichen Erlassen wird das Jubiläum als ,Jahr des Heiles' gefeiert. Und mit vollem Rechte! Lehrt doch die Erfahrung, dass während des Jubiläums thatsächlich viele Sünder mit Gott versöhnt werden. Paltz selber berichtet, dass anlässlich des Jubiläums, das er in den Jahren 1489—1490 unter dem Legaten Peraudi predigte, zahlreichere Sünder sich bekehrt hätten, als früher in vielen Jahren[1]). Vom Jubiläum, das Peraudi in den Jahren 1501—1502 in Deutschland verkündigte, bezeugt der Kölner Erzbischof Hermann von Hessen, dass dadurch, wie zu hoffen, viele tausend Seelen gerettet worden seien[2]). Peraudi selber glaubte in einem öffentlichen Erlasse behaupten zu dürfen, dass während dieses Jubiläums in Deutschland Hunderttausende von Sündern auf den Weg des Heils zurückgebracht worden seien, wie dies die Commissare, Prediger und Beichtväter bezeugen könnten[3]).

---

[1]) Celifodina Dd 2a: ,In cuius iubilei publicatione verisimiliter estimatur et experientia docuit plures peccatores maximos conversos quam prius per plures annos'. Vgl. auch folgende Stellen: ,Tempore iubilei solent omnes homines concurrere etiam maximi peccatores qui alias raro vel nunquam sermones visitare consueverant . . In presentia tante gratie potest predicator in brevi tempore plus in populo proficere quam alias in annis viginti, ut docuit experientia'. Dd 5a—b. ,Reverendissimus dominus Raymundus legatus doctiores, famosiores et devotiores quosque quos in omni universitate, in omni collegio, in omni religione reperire poterat, elegit, instituit et misit, atque per hoc omnem statum et sexum ad hoc piissimum opus inclinavit, peccatores convertit et infinitas animas vivorum et defunctorum a penis liberavit'. Gg 4a.

[2]) Schreiben des Erzbischofs an das Utrechter Domcapitel, vom 16. November 1503: ,Per quem (iubileum) multa animarum milia, ut speramus, salvata sunt'. Archief voor kerkelijke en wereldlijke Geschiedenis van Nederland. Bd I. Utrecht 1850. S. 137.

[3]) ,Cuius iubilei virtute verisimiliter credendum est quod centena et centena milia animarum in Germania reducte sunt ad viam salutis que antea erant in via et periculo damnationis eterne, prout sciunt commissarii, predicatores et confessores qui in hoc negotio huiusmodi iubilei servierunt'. Bei Kapp, Kleine Nachlese . . nützlicher Urkunden. Bd IV. Leipzig 1733. S. 388.

Paltz weiß sehr gut, dass der Sünder durch das Bußsacrament mit Gott versöhnt werde; im Anschlusse an Mayron lehrt er ausdrücklich diese Wahrheit[1]). Dennoch steht er nicht an, zu behaupten, dass durch den Jubelablass, sofern man darunter nicht bloß den eigentlichen Ablass, sondern auch die ertheilten Absolutionsvollmachten versteht, die Versöhnung mit Gott vermittelt werde. Dass Luther selber noch im Jahre 1516 hierin mit seinem Erfurter Ordensbruder übereinstimmte, ist bereits oben bemerkt worden. Aber auch nach dem Ausbruch des Ablassstreites hatte Luther an den früheren Ablassbullen wegen der darin verheißenen Versöhnung mit Gott und an den diesbezüglichen Ausführungen seines Ordensbruders nichts auszusetzen. Zwar tadelt er heftig, und zwar mit Unrecht, die Mainzer Ablassinstruction vom Jahre 1517, dass sie es wage, den Ablass als eine ‚Gabe, wodurch der Mensch mit Gott versöhnt werde‘, anzupreisen; er weiß jedoch nicht, dass schon früher ähnliche ‚Ketzereien‘ gelehrt worden seien. Er klagt vielmehr, dass endlich (tandem) die Husiten einen Anlass gefunden hätten, gegen die römische Kirche berechtigte Vorwürfe zu erheben, wenn sie hörten, dass in derselben solche Dinge gelehrt würden[2]). Demnach war Luther, der doch die Schriften seines Ordensbruders ganz gut kannte[3]) und auch einige Ablassbullen jener Zeit kennen musste, nicht der Ansicht, dass von Paltz und den Päpsten der Jubelablass als Schulderlass angepriesen worden wäre. Er wusste eben, dass sie die Versöhnung mit Gott nicht dem Ablass an und für sich, sondern dem Bußsacrament, dessen Empfang durch das Jubiläum erleichtert wurde, zuschrieben.

Man hat nun zwar behauptet, dass, wenn Paltz den Jubelablass auf die Sündenschuld ausdehne, dies nicht von besondern Absolutionsvollmachten bezüglich der Reservatfälle verstanden werden könne, da nach dem Erfurter Augustiner ‚die Reservation sich gar nicht auf die Schuld beziehe‘ (Kolde, Augustiner-Congregation 192). Paltz lehrt in der That, hierin mit einigen mittelalterlichen Theologen übereinstim-

---

[1]) Celifodina X1a: ‚Per istud sacramentum deo reconciliamur et per indulgentie beneficium pena remittitur‘.

[2]) ‚Obsecro, quae haereticorum sentina tam haeretice unquam locuta est? . . Doleo et haereticis nostris propinquis Pighardis *tandem* venisse occasionem iuste criminandi ecclesiam Romanam, si haec in ea doceri audierint‘. So Luther im Jahre 1518. Werke. Weim. Ausg. I, 589.

[3]) In seinen ersten Ablassschriften nimmt Luther wiederholt Bezug auf die Ausführungen von Paltz, ohne indessen letzteren zu nennen.

mend[1]), dass ein jeder Beichtvater auch außerhalb des Nothfalles ohne besondere Vollmacht von allen reservierten Sünden wenigstens indirect lossprechen könne. Der Beichtende sei zwar nach empfangener Absolution an den Bischof oder an den Papst zu senden, doch sei dies bloß eine kirchliche Strafe, welche die Lossprechung von den reservierten Sünden nicht hinderе. Von reservierten Sünden, die mit keiner Censur verbunden sind, könne daher auch der gewöhnliche Beichtvater lossprechen (Celifodina Z 3; Supplementum E 4). Ganz anders verhalte es sich jedoch mit einem Sünder, der excommuniciert ist; ein solcher könne von seinen Sünden nicht losgesprochen werden, bevor nicht die Excommunication gehoben sei; infolgedessen könne er auch nicht der Ablässe theilhaftig werden[2]). Nun sind aber bekanntlich die päpstlichen Reservatfälle besonders wegen der Censur reserviert; mit den päpstlichen Reservatfällen ist gewöhnlich die Excommunication verbunden. Daher kann auch der gewöhnliche Beichtvater von diesen Fällen wegen der anhaftenden Censur nicht lossprechen. Im Jubiläum wird aber den Beichtvätern die Vollmacht ertheilt, von Censuren loszusprechen; folglich können sie auch, kraft der ertheilten Vollmachten, von den reservierten Sünden lossprechen[3]). Obschon also nach Paltz die Reservation sich nicht auf die Sündenschuld bezieht, so lehrt doch der Augustiner ausdrücklich, dass die Beichtväter kraft der Jubiläumsvollmachten von den reservierten Sünden lossprechen können[4]); und mit Rücksicht auf diese Absolutionsvollmachten sagt Paltz mit vollem Rechte, dass der Jubelablass sich nicht bloß auf die Strafe, sondern auch auf die Schuld beziehe, quia papa dat auctoritatem absolvendi ab omnibus peccatis etiam quoad culpam.

Man darf übrigens nicht übersehen, dass beim Ausgange des Mittelalters die von den Päpsten ertheilten Jubiläumsvollmachten sich

---

[1]) Vgl. *Suarez*, Disput. in 3. Partem d. Thomae Tom. IV. Disp. 31. Sectio 2. Suarez verwirft mit Recht die von Paltz und andern älteren Theologen vertretene Ansicht.

[2]) Celifodina Y 2a: ‚Excommunicatus non potest participare sacramentis et per consequens nec indulgentiis, nisi ablato impedimento prohibitionis per beneficium absolutionis'.

[3]) Celifodina Dd 5a: ‚Aliis temporibus consueverunt predicatores et confessores ostendere hominibus vulnera sua, non autem poterant eos sufficienter iuvare, sicut modo, quia si fuerunt excommunicati, simpliciter abiiciebant . . Nunc autem sufficiunt etiam simplices sacerdotes auctoritate summi pastoris suffulti ad removenda omnia obstacula'.

[4]) Supplementum E 3a: ‚A *culpa* potest absolvi (excommunicatus) virtute istarum indulgentiarum'.

nicht bloß auf die Reservatfälle, sondern, wie Paltz in der soeben angeführten Stelle treffend bemerkt, auf alle Sünden bezogen. Die Ablasscommissare waren nämlich befugt, im Namen des Papstes auch solche Beichtväter aufzustellen, die bis dahin gar keine Jurisdiction hatten oder doch wenigstens keine Jurisdiction über diese oder jene Gläubigen, die sich nun nach Belieben an sie wenden konnten. Heute kann man nach Belieben einem jeden bevollmächtigten Priester beichten; nach dem gegen Ende des Mittelalters bestehenden Rechte konnte man nur seinem Pfarrer und dessen Stellvertretern beichten, oder Ordensmännern (Mitgliedern der Mendicantenorden), die dem Bischofe präsentiert worden waren. Im Jubiläum dagegen konnte man sich nach Belieben einen geeigneten Beichtvater wählen oder man konnte sich wenigstens an jene Beichtväter wenden, die vom Ablasscommissär im Namen des Papstes mit der nöthigen Jurisdiction versehen worden waren. Die im Jubiläum ertheilten Absolutionsvollmachten waren demnach auch für jene Gläubigen von Bedeutung, die keine Reservatfälle zu beichten hatten.

Ganz ähnlich verhielt es sich mit den gegen Ende des Mittelalters so sehr verbreiteten Beicht- oder Ablassbriefen (confessionalia, litterae indulgentiales). Der Inhaber eines solchen Schriftstückes konnte sich einen geeigneten Beichtvater wählen, nach der allgemeineren Ansicht[1]) selbst einen solchen, der vom Bischof nicht approbiert war. Der so gewählte Priester erhielt durch den Beichtbrief vom Papste die nöthige Jurisdiction über den Beichtenden sammt erweiterten Absolutionsfacultäten bezüglich der Censuren und der Reservatfälle. Zudem wurde er ermächtigt, dem Inhaber des Beichtbriefes einmal im Leben und dann wieder in der Todesstunde im Auftrage des Papstes einen vollkommenen Ablass zu ertheilen. Treffend hebt denn auch Paltz hervor, dass, wie beim Jubiläum, so auch auf Grund des Beichtbriefes eine Absolution von Schuld und Strafe ertheilt werden könne: ‚Absolutio a culpa et a pena, a culpa virtute sacramenti penitentie liberalissime indulte et a pena virtute indulgentie plenissime concesse‘ (Celifodina Aa 4a).

II.

Wie bereits im Anfang dieser Abhandlung hervorgehoben worden, erblickt Dieckhoff das Verderbliche des Ablasswesens vor allem in

[1]) Vgl. *Suarez*, Disp. 28. Sectio 3.

der Lehre von der Reue, wie sie von Paltz und anderen Theologen vorgetragen und vom Trienter Concil ‚canonisiert‘ worden ist. ‚Denkt man bloß an die contritio (vollkommene Reue) und bei derselben an eine wahrhafte Reue, so können die Ablässe, wenn sie als Erlaſs bloß der zeitlichen Strafen eine solche Reue zur nothwendigen Voraussetzung haben, als etwas Unschuldigeres erscheinen. Sie treten dann unter den Gesichtspunkt des Erlasses von Strafen, welche nach evangelischer Lehre gar nicht in Betracht kommen‘. Allein Paltz, wie alle anderen Ablaſsprediger, forderte bloß die attritio, die unvollkommene Reue. ‚Mit der Lehre von der attritio, die der herrschenden Beicht- und Bußpraxis zu Grunde lag‘, werde aber ‚der Ernst der Buße gebrochen‘, ‚die wahre Buße beseitigt‘; es werde ‚dadurch eine Freiheit des Sündigens begründet‘. Denn die attritio, die unvollkommene Reue, ist ‚so gut wie keine‘, sie ist ‚gar keine wahrhafte Reue‘, sie kann bestehen ‚ohne wirkliche Sinnesänderung‘[1]).

Man beachte wohl, daſs Dieckhoff bei seinen Angriffen auf die unvollkommene Reue nicht bloß die Auffassung einiger katholischer Theologen im Auge hat; er bekämpft vielmehr die unvollkommene Reue, wie sie vom Trienter Concil ‚im Gegensatz gegen die Reformation canonisiert worden ist‘; darum führt er auch in einer Anmerkung das betreffende Decret wörtlich an[2]). Und mit solchen maßlosen Angriffen auf die officielle katholische Lehre erklären sich Harnack und Brieger voll und ganz einverstanden. Der erstere erblickt ein Verdienst Dieckhoffs darin, daſs er die Ablaſstheorie auf die laxe Auffassung von der Buße zurückgeführt und gezeigt habe, daſs hier der Sitz des Übels zu suchen sei (Harnack 527). Der zweite hebt hervor, daſs Dieckhoff ‚seinen Finger auf eine der schlimmsten Verirrungen des mittelalterlichen Christenthums gelegt habe‘; was derselbe über die unvollkommene Reue geschrieben, unter anderm, daſs sie

---

[1]) Dieckhoff 6. 17. 21. 24. 25. 171.

[2]) Conc. Trid. Sess. 14, c. 4: ‚Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, *si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae*, declarat (Synodus), non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitus adiutus viam sibi ad iustitiam parat. Et quamvis sine sacramento Poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento Poenitentiae disponit‘.

,gar keine wahrhafte Reue' sei, dass sie bestehen könne ,ohne wirkliche Sinnesänderung', ,ist eine Einsicht, welche die protestantische Theologie sich nicht wieder entreißen lassen wird' (Brieger 11).

Wir halten es für höchst überflüssig, das Tridentinum gegen eine solche ,Einsicht' in Schutz zu nehmen; denn wer nur auch oberflächlich das Decret über die unvollkommene Reue lesen will, wird sofort einsehen, dass die Concilsväter eine wahrhafte Reue, eine ,wirkliche Sinnesänderung' fordern (si voluntatem peccandi excludat'[1]). Wie lautet aber hierüber die Lehre von Paltz? ,Wenn man seine Ausführungen liest', schreibt Harnack, ,so ist man erschreckt, welch' eine Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral die Folge der attritio gewesen ist'. Was ist von dieser Behauptung zu halten?[2])

Von der unvollkommenen Reue handelt Paltz ausführlich in seiner Coelifodina. Gott, der will, dass alle Menschen selig werden, so

---

[1]) Suarez, einer der vornehmsten Vertheidiger der Attritionslehre, erklärt ausdrücklich im Anschlusse an das Tridentinum, die unvollkommene Reue müsse eine Verabscheuung der Sünde sein, so wirksam, dass sie den Willen schlechthin von der Anhänglichkeit an die Sünde wegwende: ,Infertur attritionem esse debere detestationem, ita efficacem, ut vel formaliter vel virtute includat propositum non peccandi de caetero, ita ut simpliciter avertat voluntatem ab affectu peccandi'. Disp. in 3. Partem d. Thomae. Tom. IV. Disp. 5 s. 1. n. 5. Vgl. auch Disp. 20. s. 2 n. 6: ,Concilium Tridentinum expresse requirit attritionem, quae voluntatem peccandi excludat; non negative tantum, per solam cessationem a tali voluntate, hoc enim modo quaelibet cogitatio alterius rei voluntatem peccandi excludit; sed positive, per formalem aut virtualem repugnantiam *veramque mutationem voluntatis* dissentientis peccato et consentientis gratiae Dei. Haec autem dispositio non habetur sine efficaci detestatione et absoluto proposito non peccandi; nam cum sola velleitate seu simplici affectu non repugnat simul esse voluntatem peccandi. Ergo in intrinseca ratione verae attritionis includitur quod sit actus absolutus et efficax modo explicato; ergo, nisi in re talis sit, non est sufficiens ad effectum huius sacramenti'. Mit dem Jesuiten Suarez stimmt der Dominicaner Dominicus de Soto völlig überein: ,Contritio et attritio convenire debent non solum in hoc quod utraque sit detestatio peccati super omne detestabile, verum et *in absoluto proposito nunquam peccandi pro aliqua re mundi.* Probatur, quoniam alias ille actus neque cum sacramento sufficeret, quare non est nomine attritionis dignus'. Com. in IV. Sententiarum. Dist. 17. q. 2 a. 5.

[2]) Es muss bemerkt werden, dass Harnack sich nicht die Mühe gegeben hat, die Schriften von Paltz einzusehen; er kennt sie bloß aus einigen Auszügen, die er bei andern Autoren gelesen hat.



führt der Augustiner aus, hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Arten der Sündenvergebung durch die Buße angeordnet. Die Aussöhnung mit Gott kann zuerst vermittelst der vollkommenen Reue stattfinden. Die vollkommene Reue war im Alten Testamente dem Sünder unumgänglich nothwendig; im Neuen Testamente aber, in der Zeit der Gnade, hat der gütige Gott die Heilsvermittelung leichter gemacht. Durch die Sacramente, in denen das Erlösungsverdienst Christi wirksam ist, will er unserer Schwachheit nachhelfen und den Mangel, der unserer Reue anhaftet, durch die Kraft des Leidens Christi ersetzen. Während daher im Alten Testamente die vollkommene Reue zur Sündenvergebung erfordert war, kann jetzt der Sünder, der die Sacramente empfängt, auch mit einer unvollkommenen Reue Nachlassung der Sünden erhalten[1]. Im Neuen Bunde gibt es demnach zweierlei Menschen, die selig werden: die einen, welche eine vollkommene Reue über ihre Sünden haben, und deren Zahl ist sehr gering (**sunt paucissimi**)[2]; die andern, welche nur eine unvollkommene Reue haben, denen jedoch durch die Sacramente nachgeholfen wird.

Welcher Unterschied besteht nun aber zwischen der vollkommenen und der unvollkommenen Reue?

Man hat eine vollkommene Reue, wenn man die Sünden vollkommen verabscheut aus Liebe zu Gott und den festesten Vorsatz fasst, sie nicht mehr zu begehen[3]. Die Reue dagegen ist unvoll-

---

[1]) Celifodina Q 5b: ‚Providit in nova lege pietas salvatoris adiutorium penitentie per virtutem sacramentalem ex merito et virtute passionis sue quae in sacramentis nobis explicatur ex bonitate et pacto Dei ut quicunque se humiliter subderet sacramentis, gratiam per ea hauriret, et ad insinuandum quod virtute passionis Christi suppleretur defectus penitudinis; et sic quicunque fuit vere contritus in veteri lege fuit a deo absolutus et salvatus, alias non; sed in nova lege contingit aliquem absolvi a peccatis et salvari qui solum fuit attritus in se, qui tamen per adiutoria sacramentorum ex attrito factus fuit contritus. Ideo in nova lege facilior est modus penitendi et salvationis‘.

[2]) Dass hier Paltz sehr übertreibt, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden.

[3]) ‚Contritio dicitur perfecta detestatio peccati, quando videlicet homo ex timore filiali vel amore dei perfecte detestatur peccatum cum proposito firmissimo abstinendi . . Talis sic contritus existens in proposito confitendi, maxime quando ecclesia hoc requirit vel quam cito potest propter pericula aliqua imminentia, absolvitur a deo quan-

kommen, wenn man aus Furcht vor der Hölle die Sünden verabscheut und sich vornimmt, dieselben zu beichten und künftighin nicht mehr zu begehen[1]). Diese unvollkommene Reue kann man treffend Galgenreue nennen. Man bereut die Sünden aus Furcht vor der ewigen Strafe, ebenso wie ein Dieb aus Furcht vor dem Galgen bereut, gestohlen zu haben. Wäre der Galgen nicht, so würde der Dieb sein Unrecht nicht bereuen; ebenso würden auch manche ihre Sünden nicht bereuen, wenn es kein Gericht und keine Hölle gäbe. Solche bereuen ihre Sünden nicht aus Liebe, sondern aus knechtischer Furcht; sie können überhaupt ohne besondere Gnade Gottes keine Liebesreue erwecken. Thun sie aber, was in ihren Kräften steht, schmerzt es sie, dass sie die Sünden nicht aus Liebe zu Gott bereuen können, und nehmen sie ihre Zuflucht zu den Sacramenten, so kann ihnen dadurch geholfen werden[2]).

Hierbei ist zu bemerken, dass es bezüglich der unvollkommenen Reue dreierlei Classen von Menschen gebe. Die einen thun all ihr Mögliches, um zur vollkommenen Reue zu gelangen; diesen gibt Gott die Gnade, dass sie noch vor dem Empfang des Bußsacraments ihre Sünden auf vollkommene Weise bereuen können[3]). Andere thun zwar nicht alles, was in ihren Kräften steht, um zur vollkommenen Reue zu gelangen; doch geben sie sich zu diesem Zwecke einige Mühe. Solche

---

tum ad culpas suas et per consequens quantum ad penas inferni; non tamen absolvitur simpliciter a penis purgatorii, nisi forte contritio eius esset tanta sicut fuit marie magdalene'. Q 6a.

[1]) ,Attritio dicitur imperfecta detestatio peccati, quando homo ex timore servili, scilicet ex timore mortis vel inferni detestatur peccatum cum proposito confitendi et resistendi'. Q 6b.

[2]) ,Talis attritio in vulgari non potest melius exprimi quam Galgen rew, quia attritus dolet se peccasse propter patibulum infernale, sicut fur dolet se furatum fuisse propter patibulum. Si non esset patibulum vel punitio, fur minime doleret de furto; sic multi, si non esset infernus, mors, iuditium extremum et eterna damnatio, non dolerent de peccatis: sed propter timorem istorum nonnunquam dolent; sed non dolent ex caritate vel timore filiali, sed ex timore servili; ymo nec possunt ex se dolere ex caritate, nisi dominus deus daret eis. Si iam tales faciunt quod in eis est, et *dolent quod non possunt dolere ex amore dei,* et confugiunt ad venerabilia sacramenta, tunc poterunt iuvari per ea'. Q 6b.

[3]) ,Est triplex gradus attritorum. Primus est eorum qui totum faciunt quod in eis est, ut possint venire ad veram contritionem; et talibus dominus deus per se mutat attritionem eorum in contritionem, antequam veniant ad sacerdotem'. Q 6b.

können im Sacrament der Buße gerechtfertigt werden; ihre unvollkommene Reue verbunden mit gutem Vorsatze wird vermittelst der priesterlichen Lossprechung durch die Kraft des Leidens Christi in eine vollkommene Reue umgewandelt[1]).

Nebst diesen gibt es etliche Sünder, die nur aus Gewohnheit alljährlich zur Beichte gehen und sich gar keine Mühe geben, zur vollkommenen Reue zu gelangen; solche Sünder haben die ewige Verdammung zu gewärtigen, wenn sie in diesem Zustande sterben. Wenn sie jedoch auf dem Krankenbette bereuen, früher, als sie noch konnten, nicht gethan zu haben, was sie konnten, um zur vollkommenen Reue zu gelangen, wenn sie zudem Gottes Barmherzigkeit begehren, sei es auch nur aus Furcht vor Tod und Hölle, und sich vornehmen, im Falle der Genesung sich ernstlich zu bessern, so können sie vermittelst der letzten Ölung gerettet werden; falls sie nicht das Hindernis des Unglaubens oder der Verachtung dieses Sacraments entgegensetzen, und das ungerechte Gut nach Möglichkeit zurückerstatten wollen, wird durch die letzte Ölung ihre unvollkommene Reue, wie im Bußsacrament, in eine vollkommene Reue umgewandelt[2]). ‚Es mag zu Zeiten

---

[1]) ‚Est alius gradus attritorum, scilicet eorum qui non omnino totum faciunt quod possunt, ut ad veram perveniant contritionem, sed faciunt aliquo modo . . Talem sic attritum potest iuvare sacerdos ut veniat ad veram contritionem in sacramento penitentie in absolutione sacramentali . . Ex quibus patet quod absolutio sacramentalis facit de attrito contritum. Ille motus liberi arbitrii, scilicet detestatio peccati et propositum bonum qui ante absolutionem fuit attritio, quia ex timore servili processit, post absolutionem fit contritio; non idem motus in numero, quia motus anime velociter transeunt, sed idem motus in specie; et hoc non potest homo semper immediate sentire, sed sufficit quod virtus absolutionis talia occulte operatur virtute passionis Christi'. R 1a. **Dieselbe Kraft,** ‚videlicet quod facit de attrito contritum', **schreibt Paltz auch dem hl. Meſsopfer zu.** ‚Videmus enim *maximas multitudines christianorum quotidie audire missas,* de quibus constat quod non confitentur quotidie nec dubitatur de eis quin multa inter eos sint peccata mortalia; et tamen multi eorum *compunguntur in ecclesia usque ad lachrimarum effusionem et quasi omnes devotiores ab ecclesia recedunt quam accesserunt,* exceptis perversis. Quomodo ista per totam ecclesiam fieri possent nisi quod per hoc venerabile sacramentum eorum attritio fieret contritio'. Z 1a. **Aus dieser Stelle ergibt sich auch die interessante Thatsache, daſs gegen Ende des Mittelalters die Gläubigen jeden Tag sehr zahlreich und sehr andächtig der hl. Messe beiwohnten.**

[2]) ‚Sunt nonnulli peccatores qui nec habent attritionem in primo gradu nec in secundo gradu, et tamen confitentur ex consuetudine

kommen, dass einer beichtet, wenn er anhebt, krank zu werden, und hat nicht so viel Reue, als ihm noth wäre und thut auch nicht so viel darzu, als er wohl könnte, dadurch Gott einen Verdruss hat und zu Zeiten ihm in der Beichte seine Sünden nicht vergibt um seiner großen Trägheit willen. Wo derselbe kränker würde und würde geölet, so vergibt ihm Gott seine Sünden durch die Ölung, die er ihm zuvor nicht vergeben hat; denn die Ölung ist ein Sacrament der Kranken, von denen Gott nicht so große Vorbereitung fordert als von den Gesunden . . Das Sacrament der Ölung, als Sanct Thomas spricht, macht, dass des Menschen unvollkommene Reue geachtet wird für wahre Reue[1]) durch das Leiden Christi. Darum wenn einer nicht könnte sprechen und hätte unvollkommene Reue und stürbe ohne Ölung, so wäre er verloren, wo er aber geölet wäre, so würde er selig'[2]).

Hieraus ergibt sich, welch' hohe Bedeutung dem Priesterthume beizulegen sei. Da die Zahl der Sünder, die eine vollkommene Reue haben, eine sehr geringe ist, so würden ohne die Priester nur ganz wenige selig werden. Die unvollkommene Reue aber können in einem gewissen Grade alle erreichen; diese können dann durch die Priester

---

annuatim in quadragesima vel inducuntur tempore infirmitatis in principio, quando adhuc parum infirmantur, ad confitendum; tales nec a domino deo absolvuntur nec a sacerdote, quia non faciunt totaliter quod possunt nec aliquo modo ut veniant ad veram contritionem. Tales si moriuntur, eternaliter damnantur, quia tales pro minimo habuerunt terram desiderabilem et salutem propriam. Tamen si tales magis infirmentur et tertium gradum attritorum assumant, tunc iuvari poterunt per sacerdotem in extrema unctione ut salventur. Tertius ergo gradus attritorum est eorum qui ut ad veram possint attingere contritionem non faciunt totum quod possunt secundum primum gradum, nec faciunt aliquo modo quod possunt secundum secundum gradum; tamen quia inciderunt gravem infirmitatem dolent se prius cum potuerunt non fecisse secundum aliquem predictorum graduum et desiderant misericordiam dei, etiam ex timore servili, hoc est, ex timore inferni vel mortis, et proponunt, si deberent supervivere, vellent valde emendare, tales, si inunguntur extrema unctione per sacerdotem et non ponunt obicem infidelitatis vel contemptus istius sacramenti, et quantum in eis est volunt ablata restituere, possunt iuvari per hoc sacramentum, ne eternaliter damnentur, quia virtute istius sacramenti eorum attritio fit contritio'. R 1b.

[1]) D. h. vollkommene Reue, vera contritio, wie sich Paltz in seinen lateinischen Schriften ausdrückt.

[2]) Himelisch Funtgrub D 6b.



vermittelst der Sacramente zur vollkommenen Reue gebracht und auf diese Weise gerettet werden (Celifodina R2a).

Soweit Paltz über die unvollkommene Reue! Ist man nun wohl berechtigt, zu behaupten, dass die unvollkommene Reue, wie sie von dem Augustiner beschrieben wird, ‚so gut wie keine‘ sei, dass sie bestehen könne ‚ohne wirkliche Sinnesänderung‘?

Vor allem sei bemerkt, dass Paltz eine Verabscheuung der Sünde fordert (detestatio peccati). Allerdings entspringt bei der unvollkommenen Reue diese Verabscheuung aus der Furcht vor der Strafe. Aber warum sollte denn die Furcht vor der Hölle nicht zur Abwendung des Willens von der Sünde treiben können[1])? Es gibt freilich eine Furcht (timor serviliter servilis), die im Herzensgrund den Wunsch zu sündigen festhält; aber eine Furcht, welche die von dem allwissenden Richter angedrohten Strafen ernstlich vermeiden will, muss auch die innere Anhänglichkeit an die Sünde aufheben, da ja Gott die sündhaften Gedanken und Begierden ebenso hasst und bestraft, wie die äußeren Vergehen. Dass aber Paltz eine innere Abkehr von der Sünde, eine wirkliche Sinnesänderung im Auge hat, steht außer allem Zweifel. Zur wahren Buße, erklärt er an einer Stelle, wo er nicht von der vollkommenen Reue im besondern, sondern von der Buße im allgemeinen spricht, zur wahren Buße ist die Verabscheuung aller begangenen Sünden erfordert[2]). Nicht als ob es nothwendig sei, einen sinnlichen Schmerz zu fühlen oder Thränen zu vergießen; es genügt, dass man im Innern des Herzens die Sünden hasse und verabscheue[3]).

Die ernste Verabscheuung der Sünde enthält naturgemäß den festen Vorsatz, die Sünde künftighin zu meiden. Und gerade

---

[1]) Über die attritio als wahre Reue vgl. die trefflichen Ausführungen von J. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre, im ‚Katholik‘ 1897. I, 100 ff.

[2]) ‚Ad veram penitentiam requiritur omnium peccatorum preteritorum detestatio et odium‘. Supplementum P6b.

[3]) ‚Diceret quis: Ego vellem libenter deflere peccata mea, sed lacrimas habere non possum. Respondet beatus Thomas super 4. Dist. 14, quod flere seu plangere in descriptione penitentie non dicit fletum sensibilem exteriorem, sed fletum mentis interiorem, qui non est aliud quam detestatio peccati seu dolor cordis de peccato. Unde dicit beatus Thomas: Sicut homini qui videt ea que foris patent, satis fit per actus exteriores, sic deo qui cor intuetur, satis fit per actus interiores scilicet odium peccati et dolorem eius‘. Ebenda.

dieser Vorsatz, in dem sich die wirkliche Sinnesänderung kundgibt, wird von Paltz auf das Allerentschiedenste gefordert. In den oben angeführten Stellen über die unvollkommene Reue wird stets auch der gute Vorsatz erwähnt (homo detestatur peccatum cum proposito resistendi — detestatio peccati et propositum bonum — proponunt, si deberent supervivere, vellent valde emendare). Noch deutlicher spricht sich Paltz an einer andern Stelle über die Nothwendigkeit des guten Vorsatzes aus. Zur wahren Buße, lehrt er, gehört der feste Vorsatz, die Sünde zu meiden. Wenn daher jemand von der Sünde nicht abstehen will, so ist ihm die Absolution zu verweigern; gibt er aber heuchlerisch vor, die Sünde meiden zu wollen, ohne im Herzen dazu entschlossen zu sein, so werden ihm in der Beichte die Sünden nicht vergeben werden[1]). Nicht bloß mit der vollkommenen auch mit der unvollkommenen Reue muss der gute Vorsatz verbunden sein[2]). Wem dieser Vorsatz abgeht, dem wird die Beichte nicht von Nutzen sein[3]).

Dies alles zeigt zur Genüge, dass nach Paltz die wahre, fruchtbringende attritio ohne wirkliche Sinnesänderung nicht bestehen kann.

Es muss übrigens hervorgehoben werden, dass der Augustiner, wie man aus den oben angeführten Stellen ersehen kann, auch von

---

[1]) ‚Requiritur ad veram penitentiam firmum propositum desistendi a peccato. Nam si quis non eradicat radicem peccati et firmiter proponit desistere, non est vere penitens . . Contra istud faciunt multi; ut satisfaciant consuetudini ecclesie, tempore quadragesimali confitentur, ad sacram communionem se disponunt, sed occasiones peccatorum non dimittunt et per consequens non habent firmum propositum dimittendi. Ubi sciendum secundum doctores, quando quis confitetur peccata sua et habet aliquod peccatum quod confitetur se non velle dimittere, talis, quia non est vere penitens, non debet absolvi. Si autem confitetur ipsum et non dicit quod non velit dimittere et in corde habet quod velit ipsum reiterare, talis est fictus et non vere penitens‘. Supplementum Q1b.

[2]) ‚Debes quotidie dolere de peccatis et sepius confiteri cum contritione vel attritione et habere propositum cum adiutorio dei velle emendare et resistere‘. Celifodina O6b.

[3]) Die Beichte ist nicht ‚vera‘, zB. ‚quando quis dicit se dolere et non dolet, sicut contingit frequenter usurariis et aliis bonorum iniustorum possessoribus; quia si dolerent, a tali malo desisterent et male ablata restituerent. — Quando quis dicit se velle peccata dimittere et tamen non intendit in corde, sicut frequenter accidit hominibus utriusque sexus in peccatis carnalibus. Qui ergo voluerit *fructuose* confiteri, probet cor et intentionem suam‘. Supplementum Z1a.

jenen, die nur attriti sind, ein gewisses Streben nach vollkommener Reue fordert. Diejenigen, die sich gar keine Mühe geben, um zur vollkommenen Reue zu gelangen, gehören zur dritten Classe der attriti, zu jenen, die ewig verdammt werden, wenn sie in diesem Zustande sterben. Von einem schwer Kranken wird Gott zwar weniger fordern; doch muss es auch einen solchen wenigstens schmerzen, früher, als er noch konnte, nicht gethan zu haben, was in seinen Kräften stand. Dies nothwendige Streben nach vollkommener Reue, auf welches Paltz wiederholt zurückkommt[1], kann man füglich als amor initialis, als anfängliche Gottesliebe bezeichnen.

Obschon Paltz die unvollkommene Reue in Verbindung mit der priesterlichen Lossprechung für genügend erklärt, so unterlässt er doch nicht, die vollkommene Reue anzuempfehlen. Es wird heute in allen katholischen Schulen und auf allen katholischen Kanzeln gelehrt, dass die unvollkommene Reue beim Empfange des Bußsacraments genüge; trotzdem ermahnen Prediger und Katecheten die Gläubigen zur Erweckung der vollkommenen Reue. Ähnlich verfuhr der Erfurter Augustiner. Wir sollen unsere Sünden bereuen, lehrt er, ‚als viel wir vermögen‘. ‚Wo du nicht kannst genugsam Reue und Leid für deine Sünden haben, so habe eine große Hoffnung zu der Hilfe des Priesters‘. Durch die priesterliche Lossprechung könne dann die unvollkommene Reue zur vollkommenen werden[2]. Auf die Frage, was man zu thun habe, um des Jubelablasses theilhaftig zu werden, gibt Paltz eine Antwort, die von Laxheit durchaus entfernt ist. Vor allem müsse man genau sein Gewissen erforschen, um zu sehen, welche Sünden man begangen habe; man sehe auch nach, ob nicht ungerechtes Gut zurückzuerstatten sei, ob man nicht verpflichtet sei, dem Nächsten seinen guten Namen wieder zurückzugeben. Dann suche man die Sünden zu bereuen, und wenn man keine vollkommene Reue erwecken kann, so habe man wenigstens eine unvollkommene Reue und thue sein Mögliches; geht man in solcher Stimmung demüthig zur Beichte, so wird durch die priesterliche Lossprechung die unvollkommene Reue zur vollkommenen werden[3].

---

[1]) ‚Si es attritus solum et *velles libenter esse contritus*, potest te sacerdos facere contritum‘. Celifodina Cc1b.

[2]) Himelische Funtgrube. D3b. D4a.

[3]) ‚Debet humiliter confiteri et si *non potest habere contritionem*, habeat attritionem et faciat quod in se est; tunc virtute absolutionis sua attritio potest fieri contritio‘. Celifodina Dd4b.

Wird vielleicht durch diese Art der Sündenvergebung, bei welcher demüthige, reumüthige Beichte erfordert ist, die Laxheit mehr begünstigt, als durch die Rechtfertigung durch den Glauben allein, wie sie von Luther gelehrt wurde?[1])

Dass der Sünder durch den Glauben gerechtfertigt werde, lehrt auch Paltz, allerdings nicht in lutherischem Sinne. Im Supplement seiner **Coelifodina**, wo er sich ausführlich über das Bußsacrament verbreitet, sucht er vor allem die vollkommene Reue anzuempfehlen und erwähnt dabei die unvollkommene Reue nur im Vorübergehen[2]). Bei dieser Gelegenheit behandelt er im Anschlusse an die großen Scholastiker, namentlich an Thomas von Aquin und Bonaventura, die wichtige Frage von der Rechtfertigung. Der Reue, so bemerkt er hier, muss der Glaube vorangehen[3]). Der Glaube ist die erste Thätigkeit, die von Seite des Sünders zur Rechtfertigung erfordert wird[4]). Dieser Glaube ist aber nicht bloß ein Act der Erkenntnis, er schließt auch die Liebe Gottes in sich ein[5]); zur Rechtfertigung ist

---

[1]) Dass die Beichtpraxis der vorlutherischen Zeit heilsamere Folgen hatte, als die neue Rechtfertigungslehre, bezeugte öffentlich die protestantische Stadt **Nürnberg**, indem sie um die Mitte des 16. Jahrhunderts, zur Zeit des Interims, Kaiser Karl V. ersuchte, durch Gesetz die Ohrenbeichte wieder einzuführen. **Dominicus de Soto**, der in den Jahren 1547—1550 als Beichtvater des Kaisers in Deutschland sich aufhielt, bemerkt bei Besprechung des Nutzens der Beichte: ‚Id quod *me teste* Germani ipsi publice, dum inter eos agebam, confitebantur. Qua de re ex inclyta *Norimberga* civitate missa est ad Caesarem legatio, per quam cives illi petebant, ut Caesar imperatorio iure confessionem auricularem indiceret. Aiebant enim se usu et more intellexisse rempublicam suam, *postquam confessio cessaverat, vitiis contra iustitiam et alias virtutes scaturire, quae illis antea fuerant incognita.* Risum tamen eadem legatio movit; nam cum fateri omnino renuerent per absolutionem sacerdotis culpas remitti et divino iussu teneri homines vera fateri, quomodo plebs convinci posset caesarea lege occulta sua scelera secreto confiteri?‘ Com. in IV. Sent. Dist. 18 q. 1 a. 1.

[2]) Supplementum Q2 ff.

[3]) ‚Quia *fides presupponitur in omnibus*, liberum arbitrium primo fertur in deum per fidem‘. R1b. ‚Motus fidei in deum causaliter prior est quam motus quo quis de peccato conteritur‘. R4b.

[4]) ‚Ad susceptionem iustificationis in adulto requiritur motus liberi arbitrii secundum quem consentit gratie; et quia primus motus per quem consentit gratie, est motus fidei, ideo motus iste est motus fidei; unde ad Romanos 5: Iustificati per fidem‘. R1b.

[5]) ‚Habet aliquid cognitionis et aliquid affectus‘. R4a.



eben der lebendige Glaube erfordert[1]). Mit diesem lebendigen Glauben verbindet sich die Reue, die nach dem hl. Bonaventura sowohl aus der Furcht vor der Strafe als aus der Hoffnung auf Versöhnung entspringt[2]).

Nach dem Tridentinum ist die Hoffnung auf Versöhnung (spes veniae) eine nothwendige Eigenschaft nicht bloß der vollkommenen, sondern auch der unvollkommenen Reue. Die Hoffnung, die Zuversicht, im Bußsacrament Verzeihung zu finden, stützt sich auf die Einsetzung dieses Sacraments durch Christus; es ist die Kraft des Leidens Christi, die in den Sacramenten wirksam ist, wie Paltz so oft hervorhebt[3]). Folglich ist die spes veniae ein gläubiges Vertrauen auf Christus, ein Ergreifen der Sündenvergebung in den Verdiensten Christi.

Dies gläubige Vertrauen wird von Paltz dem Sünder dringend anempfohlen. Durch den Tod Christi, lehrt er, sind wir erlöst worden; ohne Theilnahme an den Verdiensten des Leidens Christi kann niemand selig werden[4]). Man muſs daher sein Vertrauen auf den Opfertod Christi setzen[5]).

Es ist bekannt, wie Luther im Erfurter Augustinerkloster von der Frage gequält wurde: ‚Was muſs ich thun, daſs ich einen gnädigen Gott finde?‘ Die Antwort auf diese angstvolle Frage hätte Luther in der Coelifodina, der ‚himmlischen Fundgrube‘ seines älteren Ordensbruders finden können. Der hl. Augustinus, so bemerkt Paltz, ermahnt uns vom erzürnten Gott zum besänftigten Gott zu fliehen. Wenn aber jemand fragt: Wie kann ich ihn besänftigt finden? so antwortet der hl. Augustinus: du wirst ihn besänftigen, wenn du auf seine Barmherzigkeit vertrauest. Das ist auch der Grund, warum wir in der hl. Schrift so oft ermahnt werden, unser Vertrauen auf Gott zu setzen[6]). Wo können wir aber diesen gütigen Gott finden? Siehe! Derjenige selbst, der da ist der

---

[1]) ‚Exigitur fides formata‘. R4a.

[2]) ‚Timor pene veniens ex consideratione divine iusticie. — Spes venie ex consideratione misericordie‘. R5a.

[3]) ‚Sacramenta efficaciam suam habent ex passione Christi‘. Supplementum S3a.

[4]) ‚Christus pro eis mortuus est; qua morte liberati sunt, sine cuius mortis participatione nemo unquam salvabitur‘. Celifodina O6b.

[5]) ‚Vigore oblationis ipsius confide quod salvus eris‘. Celifodina P2a.

[6]) ‚Consulit b. Augustinus quod fugere debemus a deo irato ad ipsum placatum. Et si quis dicat: Quomodo inveniam ipsum placatum? Respondet Augustinus: Placabis eum, si speras in misericordia eius. Et hec est causa cur totiens monemur in scriptura sacra sperare in domino, quia spes non confundit‘. Celifodina O3b.

Weg und die Wahrheit, steht an der Thüre und klopft an. Lassen wir ihn eintreten, umfassen wir ihn und alles Gute wird uns mit ihm zu Theil werden. Laßt uns in seine Fußstapfen treten, seine Befehle befolgen und muthig den Weg seiner Gebote wandeln, so wird er uns der Weg sein. Glauben wir seinen Worten, geben wir acht auf seine Lehre, so wird er uns die Wahrheit sein. Da jedoch all unser Thun und Lassen im Tode bliebe, wenn es nicht von der Gnade Christi belebt würde, so ist Christus auch unser Leben, hier durch die Gnade, jenseits durch die Glorie (Celifodina O 4a).

Es wird aber ein beängstigter Mensch, der auf dem Sterbebette liegt, vielleicht sagen: Ja, wenn ich auf dem Wege Gottes gewandelt wäre, und auf sein Wort acht gegeben hätte, so würde ich jetzt nicht in Zweifel sein. Nun aber liege ich hier und frage mich ängstlich, wie ich durch Wandeln auf dem rechten Wege gerecht werden könne, wie ich durch die Gnade Christi belebt werden könne, da ich doch mit vielen schweren Sünden beladen bin und der Tod vor der Thüre steht? — Hier antwortet mit mir mein Lehrer Johann von Dorsten[1]), indem er sagt: Im Vertrauen auf die Güte Christi ermahne ich einen solchen Menschen, die Güte des Heilandes zu erwägen. Christus fordert keinen langen Zeitraum, er begehrt nicht viele Arbeiten, der gute Wille genügt ihm; darum haben auch bei seiner Geburt die Engel allen, die guten Willens sind, den Frieden verkündet. Wenn du daher mit den Füßen deines Körpers nicht mehr wandeln kannst, wenn du mit deinen Händen nicht mehr arbeiten kannst, so eile zu Christus mit der Sehnsucht der Seele, strecke ihm entgegen die Arme deines Herzens. So hat es jener Schächer gethan, der mit Händen und Füßen ans Kreuz genagelt war, und sofort verdiente, die Worte zu hören: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Dieser Schächer hat Vertrauen gehabt, und wie er sollen auch wir Vertrauen haben (Celifodina O 4a).

Der Leser kennt jetzt die Ausführungen des Johann von Paltz über die unvollkommene Reue und wird nun auch entscheiden können, inwiefern Harnacks ‚Erschrecken‘ über die ‚Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral‘, welche ‚die Folge der attritio gewesen ist‘, gerechtfertigt sei.

---

[1]) Ein ausgezeichneter Augustiner, der ebenfalls dem Erfurter Kloster angehört hat.

Zur Erklärung von Phil. II, 5–11[1].

Von J. B. Nisius S. J.

II.

C. Begründung der traditionellen Erklärung.

10. Indem wir an die Beweisführung für die im Vorhergehenden als kirchlich-traditionell bezeichnete Auslegung unserer Stelle herantreten, empfinden wir die Nothwendigkeit wiederholt darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um eine allseitige Erklärung des schwierigen Textes handelt. Insbesondere können wir uns nicht auf eine Widerlegung aller Einwände der rationalistisch-protestantischen Exegese einlassen, deren Zahl unabsehbar, deren Kraft und Bedeutsamkeit aber häufig sehr gering ist. Es hieße den ganzen christologischen Kampf, den die erleuchtetsten Lehrer der Kirche mit den vielgestaltigen Häresien der ersten christlichen Jahrhunderte ausgefochten haben, wiedererwecken, wollte man alle die Theorien einzeln widerlegen, welche in den protestantischen Commentaren und biblisch-theologischen Werken nicht selten als neue Entdeckungen mit großer Zuversichtlichkeit vorgetragen werden. Die neueste Darstellung der paulinischen Christologie von dem Engländer David Somerville[2]), die von Holtz-

---

[1]) Vgl. ds. Ztsch. 1897 S. 276 ff.

[2]) *St. Paul's Conception of Christ*, or the doctrine of the second Adam (the sixteenth Series of the Cunningham Lectures) Edinburgh 1897 P. T. Clark.

mann im Theol. Jahresbericht[1]) als ‚hervorragende Leistung' gepriesen wird, hat in dieser traurigen Sachlage keine Veränderung herbeigeführt. In der VI. Vorlesung, die den Titel trägt: ‚the eternal Nature of Christ' bietet Somerville eine umfassende Übersicht über die modernen Versuche, die Auffassung des Apostels von der präexistenten Natur Christi theoretisch näher zu bestimmen. Dieselben gehen nach allen Richtungen längst vergessener christologischer Verirrungen auseinander. Nach Ablehnung nun aller dieser Versuche, erwählt der Verfasser schließlich den trostlosen, skeptischen Standpunkt, es sei unmöglich den Gedanken des Apostels in eine feste Theorie oder Definition zu bringen, ja Paulus selbst sei wohl nicht bemüht gewesen, über die ewige vorweltliche Natur des Herrn, auf den, als den ‚verherrlichten Menschen' eben all sein Denken und Lieben gerichtet war, weiter nachzuforschen. ‚Es scheint nicht, dass er (Paulus) je die Menschwerdung zum Gegenstand tieferen Nachdenkens machte, ausgenommen in der einen in Betracht gezogenen Stelle im Philipperbrief; und dort scheint die von uns empfundene Schwierigkeit, wie der Eine, göttlich in seinem präexistenten Zustand, Mensch werden und derselbe bleiben konnte in seinem ursprünglichen persönlichen Leben, ihm nicht in den Sinn gekommen zu sein (S. 214 f.)'[2]).

Wir haben die Auffassung einiger wenigen katholischen Exegeten zu bekämpfen, welche allerdings in einem wesentlichen Punkte von der allgemeinen Erklärung der katholischen Schulen abweicht, im übrigen aber die von der Kirche längst festgestellte christologische Lehre selbst unberührt lässt. Mit diesen Gegnern haben wir viele Voraussetzungen gemeinsam, die gegenüber dem die kirchlich-exegetische Tradition vollkommen außer Acht lassenden Rationalismus einer eingehenden Begründung bedürften. Gemäß dem früher über die wesentlichen Merkmale der beiden entgegenstehenden Erklärungen Gesagten[3]) lässt sich als Cardinalpunkt der hergebrachten Auslegung bezeichnen, dass

[1]) 1898 Nachträge S. 835.

[2]) Mit Recht bemerkt J. Labourt zum Schlusse einer in den letzten Heften der Revue Biblique (1898) veröffentlichten Studie über unsern Text S. 562: ‚Si nous avions totalement perdu les monuments des anciennes hérésies, sur lesquelles s'est établi notre dogme de l'incarnation, nous en retrouverions la substance en feuilletant les commentaires protestants. Pour avoir déclaré non avenu le patient travail dogmatique de quinze siècles de christianisme ils ont dû le recommencer à leurs dépens et sans grand succès . .'

[3]) Vgl. ds. Ztsch. aaO. S. 280 f.



die Selbstentäußerung Christi durch die actuelle Annahme der menschlichen Natur als solcher zunächst und vorzugsweise bestimmt ist. Damit ist selbstverständlich weder der Gedanke an die durch die Menschwerdung herbeigeführte bleibende Existenz Christi in Menschengestalt, noch auch die Betrachtung der mit der Menschennatur in Wirklichkeit gegebenen Niedrigkeit und Schwäche ausgeschlossen. Dem gegenüber findet man in der gegnerischen Erklärung, wenigstens in der am schärfsten ausgeprägten Form derselben, die Entäußerung Christi in dem von dem menschlichen Willen Christi auf die ihm als Mensch gebürende Herrlichkeit geleisteten Verzicht, oder positiv ausgedrückt, in dem Willensentschluss, in der durch die Menschwerdung gegebenen, also logisch nach derselben gedachten, Niedrigkeit und Leidensfähigkeit zu existieren.

11. Die hervorragendsten älteren Erklärer unserer Stelle haben sich auf eine genaue Beweisführung für die von ihnen übereinstimmend vorgetragene Auslegung der entscheidenden Worte *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens* nicht näher eingelassen. Es gilt ihnen als selbstverständlich, dass, nachdem Paulus in den vorhergehenden Ausdrücken von der ewigen göttlichen Natur Christi gesprochen, nunmehr die unbegreifliche Selbsterniedrigung durch die Annahme der menschlichen Natur schildere. ‚Dicit ergo — erklärt der hl. Thomas — *exinanivit,* **quia naturam humanam assumpsit. Tangit ergo primo naturae humanae assumptionem dicens:** *formam servi accipiens*‘. Dass der Apostel nicht ausdrücklich sagt **formam humanam,** sondern *formam servi* kann gegen diese Interpretation nicht geltend gemacht werden. Denn, so erläutert Thomas weiter: **‚homo enim ex sua creatione est servus Dei et natura humana est forma servi‘.** Bei Justiniani finden wir im Gegensatz zu Erasmus[1]), den er unter dem Namen

[1]) In der That lässt sich in den übrigens sehr unklar gehaltenen Anmerkungen des Erasmus zu unserer Stelle die erste Abweichung von der gewöhnlichen katholischen Auffassung entdecken. ‚Jam quod accepit formam servi, non proprie refert ad naturam humanam assumptam, sed ad speciem et similitudinem hominis nocentis, cuius personam pro nobis gessit, dum flagellatur, damnatur, crucifigitur. Servi, inquit, ex peccato fiunt, sicut Cham, filius Noe, qui primus merito nomen servi accepit. Non enim mihi sicut quibusdam videtur, sic formam servi accepisse, dum homo natus est‘ (In novum Test. annotationes 1522 p. 492). Schon Salmeron (1602) widerlegt in seinen disputationes in epistolas divi Pauli (Coloniae Agrippinae 1615 tom. III; totius

der Grammatiker stillschweigend bekämpft, die ausdrückliche Betonung dieser von Thomas gegebenen Deutung des Ausdruckes servus: ‚formam servi dicitur accepisse Christus, non qua servitus peccatum involvit, sed qua naturae proprietatem et conditionem significat'. Diese servitus ist der menschlichen Natur wesentlich und bleibt ihr auch im erhöhten Zustand anhaften. ‚Atque ita quamvis natura humana ad supremam quandam dignitatem sit elata; hanc tamen naturalem, penitusque ingenitam conditionem non exuit, ac propterea dicitur Christus exinanisse aut evacuasse suam velut maiestatem, quod eius splendorem et gloriam humanae naturae quasi nube ac velo quodam obduxerit'. In ähnlicher Weise schließt Estius die Deutung der ‚Knechtschaft', als der Niedrigkeit und Sterblichkeit der menschlichen Natur aus mit einer freilich etwas schwer verständlichen, aber durch den Zusammenhang gesicherten Begründung: ‚Neque enim *formam servi* considerat Apostolus in eo, quod naturam mortalitati et miseriis obnoxiam Christus suscepit, nam et in tali natura alii domini sunt, alii servi; sed in eo quod ipse, Deo aequalis, et per naturam rerum omnium Dominus, factus est homo, qui qualiscunque sit per naturam servus est[1]). Beelen[2]) weicht zwar in der Erklärung der *forma servi* wesentlich von den Vorgängern ab, gemäß der von ihm bei dem Ausdruck forma Dei gewählten Anschauung über den griechischen Ausdruck μορφή. Die Substanz der traditionellen Auslegung scheint er indes, wenn wir ihn richtig verstehen, nicht aufzugeben. Seine grammatische Auffassung des Zusammenhanges der drei Parallelglieder μ. δ. λαβών, ἐν ὁμ. ἀ. γενόμενος, καὶ σχ. εὑρεθεὶς ὡς ἀνθ., soll später geprüft werden. ‚Quod alii dicunt, ideo Jesum Christum hic servum dici, quia naturam humanam suscepit, quae utique respectu Dei totius creaturae Domini servilis est, hoc, inquam longius petitum est. Incarnatio verbi innuitur qui-

operis tom. XV) ausführlich die hierhergehörigen exegetischen Sonderbarkeiten des Erasmus. ‚Quem (Ambrosiastrum) Erasmus secutus est, minime profecto ferendus, qui totum hunc locum obscurare nixus est' p. 290.

[1]) Dieselben Gedanken hat Cornelius a Lapide weiter ausgeführt z. St.

[2]) Commentarius in ep. S. Pauli ad Philippenses 2. ed. Lovanii 1852.

dem per verba *formam servi accipiens,* sed proprie per ea non exprimitur. Dei Verbum incarnatum tam vere speciem servi (μορφὴν δούλου) prae se tulit in peragendo opere redemptionis humani generis, quam vere fuit Patri obediens *ad mortem, mortem autem crucis*'. Bisping (z. St.) schließt sich im Allgemeinen vollständig der traditionellen Auffassung an. Der hauptsächlichste Grund, weshalb die katholischen Exegeten einer eingehenderen Beweisführung sich überheben, liegt wohl darin, dass sie im Anschluss an die anderweitig bekannte Schrift- und Väterlehre in den Worten des Apostels nichts anderes als eine schön gegliederte, harmonisch abfallende Darstellung der einzelnen in Christo Jesu zusammengefassten Mysterien der Erlösung erblicken, woraus sich ihnen die Beziehung des an sich vielleicht vieldeutigen Ausdruckes μορφὴν δούλου λαβών auf die Menschwerdung wie von selbst ergibt.

12. Als durchaus gesicherte Voraussetzung einer richtigen Auffassung der für unsere Untersuchung entscheidenden Worte μορφὴν δούλου λαβών darf es gelten, dass durch dieselben die Art und Weise näher bestimmt werden soll, worin die Selbstentäußerung Christi (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) sich gezeigt hat. Diese Voraussetzung wird von niemand, soweit wir sehen konnten, ernstlich bestritten. Sie ist eben im Context der ganzen Ausführung des Apostels so klar wie möglich angezeigt. Wenn der Apostel dem Gange seiner Mahnrede gemäß die ganze Aufmerksamkeit der Philipper auf die Selbstlosigkeit Christi, auf seine Entäußerung hinlenkt, so ist es selbstverständlich, dass er sich nicht mit der trockenen Behauptung dieser Entäußerung begnügen werde. Und wenn mit dem Verbum ἐκένωσεν in demselben Tempus (aor.) eine Reihe von Participien λαβών, γενόμενος, εὑρεθείς verbunden werden, so wird man darin nicht nur die Gleichzeitigkeit der durch die Participien ausgedrückten Handlungen oder Zustände, sondern auch die nähere Bestimmung des schwebenden, eine Erklärung heischenden, den Gedanken beherrschenden Zeitwortes ἐκένωσεν finden. Die Häufung der ihrer Bedeutung nach ziemlich parallel gehenden Participien bestätigt nur diese Annahme, indem sie in Wirklichkeit das leistet, was der Leser erwartet, eine nachdrückliche und feierliche Darlegung der Selbsterniedrigung Christi. Der vollkommene Parallelismus endlich zwischen unserem Verse 7 und dem folgenden V. 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος κτλ., wodurch die Erniedrigung Christi zu ihrer tiefsten Stufe herabgeführt wird, lässt keinem vernünftigen Zweifel Raum. Sowie die Demüthigung des Herrn

sich im Gehorsam bis zum Tode am Kreuze gezeigt, so hat sich die Entäußerung desselben in der Annahme der ‚Knechtsgestalt‘ bekundet.

13. Es kommt nun alles darauf an, genau festzustellen, was der Apostel mit der Formel μορφὴ δούλου ausdrücken will. Wir wollen den Gang der Untersuchung hier nur kurz zeichnen, indem wir für das gelehrte Detail auf die Commentare und biblischen Wörterbücher verweisen. Es wird sich aber auch so, denken wir, zur Genüge herausstellen, dass die alten katholischen Exegeten mit ihrer Auffassung des für die Auslegung entscheidenden Terminus keineswegs in die Irre gegangen sind.

Wir haben schon früher auf die eingehende Darstellung Lightfoots im Commentar zum Philipperbrief über die Bedeutung des Wortes μορφή in der griechisch-philosophischen Literatur hingewiesen. Er kommt zu dem Resultat, dass im Gegensatz zu dem populären Gebrauch von μορφή, als der in den Sinn fallenden, aber nicht veränderlichen Gestalt der Dinge[1]), die Philosophen mit dem Worte den ‚specifischen Charakter‘ eines concreten Dinges zu bezeichnen pflegen. Dieser Sinn von μορφή, als des specifischen Charakters wurde natürlich von diesen großen bahnbrechenden Denkern (Plato und Aristoteles) den Philosophen späterer Zeiten übermittelt. Er findet sich zB. bei Plutarch. Er bekundet sich sehr bestimmt bei den Neuplatonikern. Und was für unseren Zweck noch mehr ist, er wird von Philo, dem hervorragendsten Vertreter des alexandrinischen Judaismus, anerkannt‘. Die von L. angezogene Stelle Philos (de sacrif. ed. Mangey, II, p. 261), welche auch Willmann[2]) bei der Darstellung der

[1]) Saint Paul's epistle to the Philippians London 1894 p. 127 sqq.: If σχῆμα may be rendered by ‚figure‘ ‚fashion‘, μορφή corresponds to ‚form‘. It comprises all those sensible qualities, which striking the eye lead to the conviction, that we see such and such a thing. The word has not and cannot have any of those secondary senses which attach to σχῆμα, as gesture or dress or parade or pretext. In many cases indeed the words are used convertibly, because the sense is sufficiently lax to include either. But the difference between the two is tested by the fact that the μορφή of a definite thing as such, for instance of a lion or a tree is one only, while its σχῆμα may change every minute. Thus we often find μορφῆς σχῆμα as in Latin ‚figura formae‘, but rarely if ever, σχήματος μορφή. The σχῆμα is often an accident of the μορφή.

[2]) Geschichte des Idealismus (Braunschweig 1894) 1. Bd. S. 613 f. Das τεθλασμένον, das Zerdrückte hat Qualität (ποιότης) und Gestalt (μορφή sic! bei M. steht εἶδος) verloren, es ist mit dem Kunstausdrucke be-

Philonischen Ideenlehre im Wortlaut anführt, bezeugt allerdings, daſs die Bezeichnung der specifischen Gestalt, insofern sie sich von der formlosen Materie abhebt, durch den Terminus μορφή in der philosophischen Sprache der damaligen Zeit allgemein üblich und verständlich war. Der Unterschied von εἶδος und μορφή ist ein kaum bemerkbarer und besteht vielleicht nur darin, daſs εἶδος die abstracte Auffassung dieser specifischen Gestalt, während μορφή jederzeit die im concreten Dinge realisierte, aber doch durch die philosophische Reflexion von dem Dinge unterschiedene specifische Gestalt bezeichnet[1]).

Aus diesem allgemein verbreiteten Gebrauche des Wortes läſst es sich auch erklären, daſs die griechischen Väter, welche die christlichen Dogmen nicht nur mit den in der griechischen Philosophie enthaltenen Goldkörnern ewiger Wahrheit vereinbaren, sondern auch durch die philosophische Terminologie sich und andern näher bringen wollten, entweder μορφή mit οὐσία vollkommen gleichbedeutend setzen, oder doch aus der μορφὴ ϑεοῦ beispw. unmittelbar die οὐσία ϑεοῦ als wesentlich eingeschlossen ableiten[2]). In der That von der durch

zeichnet, formlose Materie (ἄμορφος ὕλη). Die Anschauung, welche die Ideen leugnet, wirrt alles durcheinander und führt die Gestaltlosigkeit (ἀμορφία) wieder zurück, welche vor den Elementen vorhanden war .. Er (Gott) hat seine unkörperlichen Kräfte, für welche eben der wahre Name Ideen ist, verwendet, um jeder Gattung die geeignete Gestalt (ἁρμόττουσαν μορφήν) zu geben'.

[1]) Aus den Ausführungen Cremers (Wörterbuch der neutest. Gräcität 8. Aufl. S. 654 f.) über den Gebrauch des Wortes läſst sich kein klares Bild gewinnen. ‚Μορφή bezeichnet nie wie εἶδος, ἰδέα das gemeinsame, sondern die dem Einzelwesen eigene Erscheinung und steht dadurch σχῆμα näher, nur daſs σχῆμα etwas an der μορφή ist, nicht diese selbst'. Er gibt sich kaum Rechenschaft darüber, daſs der Ausdruck ‚Erscheinung' begrifflich doch ganz unbestimmt ist. Ebenso verschwommen ist seine Deutung des Ausdruckes in der Stelle Phil. 2, 6. 7: ‚Wie μορφὴ δούλου die Gestalt, welche den Stand eines Knechtes kennzeichnet, die einem Knechte eigene Gestalt als Ausdruck seines Standes, des Verhältnisses, in dem er sich befindet, so ist μορφὴ ϑεοῦ göttliche Gestalt als der Ausdruck gottheitlichen Standes oder Verhältnisses'. Diese Erklärung wird sich später als durchaus unhaltbar herausstellen; hier sei nur darauf hingewiesen, daſs dieselbe gänzlich der Gedankenwelt fremd ist, woraus sowohl der populäre als philosophische Gebrauch des Wortes sich herleitet. Μορφή wird eben immer zur Bezeichnung der Eigenthümlichkeit eines concreten Dinges gebraucht, ein ‚Verhältnis' aber und dazu noch das Verhältnis eines Knechtes, das nur in einer ethischen Beziehung besteht, kann μορφή nicht bezeichnen.

[2]) Cyrill v. Alex., Capp. de inc. Domini cap. X M. g. 75 c. 1428: μορφὴν γὰρ δούλου τὴν οὐσίαν .. προσαγορεύει τοῦ δούλου· εἰ γὰρ ἡ τοῦ

den philosophisch gefassten Ausdruck μορφή erzeugten Vorstellung ist der Übergang zur Natur eines Dinges ein unmittelbarer. Denn die Form ist nur die begrifflich ausgedrückte und dadurch für die Erkenntnis bestimmte Natur (οὐσία, φύσις), welch letztere als das Substrat gedacht wird, von dem die Form durch die begriffbildende Geistesthätigkeit abstrahiert wird.

Konnte nun der Apostel auch in seinen Briefen von dem Worte μορφή in dem bezeichneten höhern, philosophischen Sinne Gebrauch machen? Lightfoot bemerkt: ‚Wenn Johannes λόγος gebrauchte, wenn Paulus selbst εἰκών, πρωτότοκος und ähnliches aus dem Sprachschatze damaliger theologischer Schulen herübernahm, so scheint die Annahme fern von Unwahrscheinlichkeit, dass der eng verwandte Ausdruck μορφὴ θεοῦ aus einer ähnlichen Quelle hergeleitet worden ist. Die Speculationen des alexandrinischen und gnostischen Judaismus bildeten einen fertigen Kanal, durch welchen die philosophischen Termini des alten Griechenlands in den Bereich der Apostel Christi gebracht wurden'. Wenigstens das geht allerdings aus den apostolischen Schriften hervor, dass ähnliche Ausdrücke ohne weitere Erläuterung gebraucht werden konnten, und dass sie somit von den Lesern als hinreichend verständlich betrachtet wurden. Damit ist zwar noch nicht nothwendig eine directe Benützung philosophischer Speculationen erwiesen, wohl aber eine weiten Kreisen geläufige Ausdrucksweise, deren letzte Quelle allerdings in der wissenschaftlichen Philosophie zu suchen ist. Bei dem Ausdrucke μορφή ist das umso erklärlicher, je leichter der Übergang hergestellt werden kann von der populären Bedeutung des Wortes, als der in die Sinne fallenden Gestalt eines Dinges, zur philosophischen Bedeutung, nämlich der vom Verstande erfassten, das innere unveränderliche Wesen eines Dinges bestimmenden specifischen Gestalt. Ja

---

θεοῦ μορφὴ τὴν οὐσίαν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, εὔδηλον ὡς καὶ ἡ τοῦ δούλου τῆς οὐσίας ἐστὶ τοῦ δούλου σημαντική. **Theodoret** z. St. μορφὴ θεοῦ οὐσία τοῦ θεοῦ. Greg v. Nyssa c. Eunom. lib. IV M. g. 45 c. 672: ἡ δὲ μορφὴ τοῦ θεοῦ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν. Chrysostomus hom. VII in h. l.: οὐκ ἔστι δὲ, ἄλλης οὐσίας ὄντα, τὴν ἄλλης μορφὴν ἔχειν. Mit Unrecht schließt Beelen (aaO. S. 60) daraus, dass bei andern Vätern und zum Theil bei denselben auch andere Erklärungen sich vorfinden, wie zB. durch die μορφὴ θεοῦ werde die ‚Majestät' Gottes, die ‚Gleichheit des Sohnes mit dem Vater', die ‚Fülle der Gottheit' bezeichnet, die griechischen Väter hätten nicht alle das Wort in demselben Sinne verstanden. Es sind dies eben populäre und rednerische Umschreibungen desselben Begriffes, die von einer genaueren philosophischen Bestimmung absehen.



bei der Auffassung geistiger Dinge, wie des göttlichen Wesens, bei denen an sinnliche Gestalt nicht gedacht werden kann, ist dieser Übergang so naturnothwendig, dass es dazu einer tieferen philosophischen Speculation keineswegs bedarf. Es ist ferner wohl zu beachten, dass eine populäre von der wissenschaftlichen Philosophie beeinflusste Auffassung nur das aufzunehmen pflegt, was gemeinverständlich ist. Von den feineren Unterschieden, welche zwischen dem platonischen und aristotelischen System hinsichtlich der Erklärung der Wesensform (μορφή) obwalten, werden somit in der populär-philosophischen Vorstellung bestimmte Spuren nicht anzunehmen sein. Der in beiden Systemen zu Grunde liegende gemeinsame Gedanke, dass das Ding durch die Form in seinem Wesen und specifischen Charakter bestimmt ist, konnte leicht auch von der strenger philosophischer Speculation ferne stehenden Menge festgehalten werden, zumal da die Analogie mit der vulgären Bedeutung von μορφή sehr nahe lag.

14. Aber was sagt hierzu der Sprachgebrauch des Neuen Testaments? Das Nomen μορφή kommt außer an unserer Stelle nur noch einmal im N. Test. vor, Mark. 16, 12 ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ. Wenn nun auch an dieser Stelle eher an die äußere Erscheinung eines den Jüngern fremden Wanderers, der mit der ihnen bekannten Gestalt Jesu keine Ähnlichkeit hatte, zu denken ist, so kann doch dies einzige Beispiel eine andere höhere Bedeutung des Wortes nicht ausschließen. Es beweist nur, dass das Wort auch in weiterer und ungenauer Weise hie und da gebraucht wird[1]).

---

[1]) Lightfoot erklärt sich die Anwendung von μορφή an dieser Stelle aus dem Bestreben, die Vorstellung einer Täuschung fern zu halten: Though μορφή here has no peculiar force, yet σχῆμα would perhaps be avoided instinctively, as it might imply an illusion or an imposture. AaO. S. 131. Als Beispiele aus dem A. Test. reihen sich hier an (vgl. Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint Oxford 1897 s. v.) Jud. 8, 18. Job 4, 16. Sap. 18, 1. Js. 44, 13. Tob. 1, 13. Dan. 3, 19; 4, 33; 5, 6. 9. 10; 7, 28. An den ersten vier Stellen tritt nun klar die vulgäre Bedeutung des Wortes zu Tage. Wie auf Grund der Danieltexte namentlich 3, 16 καὶ ἡ μορφὴ τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠλλοιώθη ἐπὶ Σέδραχ im Vergleich mit Gen. 1, 27, Nestle (Stud. u. Krit. 1893 S. 173) zu dem Schlusse kommen kann: ‚Μορφή bedeutet demnach im biblischen Griechisch die glanzvolle Gestalt und reicht sehr nahe an δόξα Joh. 1, 14. Heb. 1, 3 vgl. auch Mt. 17, 2' ist uns unerklärlich; dass μορφή hier in weiterem Sinne gebraucht ist, wird durch den Zusatz τοῦ προσώπου, der an allen Danielstellen hinzuzudenken ist, hinreichend ersichtlich.

Hinsichtlich der von μορφή abgeleiteten Wörter μορφόω, μεταμορφόω, σύμμορφος unterscheiden wir für unsere Untersuchung zwei Reihen von Texten. a) Die Verklärung Christi auf Tabor wird übereinstimmend von Matthäus 17, 2 und Markus 9, 2 mit den Worten erzählt καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν. Jene wunderbare Veränderung der Gestalt Christi, welche wohl die äußere Erscheinung oder Physiognomie des Herrn nicht unkenntlich machte, sondern vielmehr die physische Beschaffenheit seines Leibes geheimnisvoll wie von innen heraus umgestaltete, wird hier durch μεταμορφοῦσθαι ausgedrückt. Zur selben Kategorie gehört der Text Phil. 3, 21 μετεσχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ὑμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, in welchem die einstige glorreiche Umgestaltung der Leiber der Gerechten, nach dem Vorbilde des verklärten Leibes Christi verheißen wird. Es ist leicht ersichtlich, dass an allen diesen Stellen die Bedeutung des μεταμορφόω und σύμμορφος viel eher dem höhern Begriff von μορφή sich nähert, als etwa der gewöhnlich durch σχῆμα ausgedrückten Bedeutung von äußerer Gestalt. Die glorreiche Umgestaltung vernichtet zwar die Substanz des menschlichen Leibes nicht, gibt ihr aber solche Qualitäten, die leicht wie eine veränderte specifische Form vorstellig gemacht werden können[1]. b) Zahlreicher sind die Texte, in welchen die Derivaten von μορφή angewendet werden, um jene geistige Umgestaltung zu bezeichnen, welche dem Gerechten in Christo zu Theil geworden und in immer vollkommenerem Grade bis zur glorreichen Vollendung angestrebt werden soll. Röm. 8, 29 οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; Röm. 12, 2 ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, 2 Cor. 3, 18 τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, Gal. 4, 19 οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, vgl. Phil. 3, 10. An diesen Stellen nun tritt noch mehr, als bei der vorhergehenden Classe, die eigenthümliche, höhere Bedeutung von μορφή hervor. Es soll

---

[1]) Zur Anwendung von μεταμορφοῦσθαι an diesen Stellen bemerkt Lightfoot richtig: In some cases indeed, where the organs of sense are concerned and where the appeal lie to popular usage either word might be used. Yet I think it will be felt at once that in the account of the transfiguration μετασχηματίζεσθαι would be out of place and that μεταμορφοῦσθαι alone is adequate to express the completeness and significance of the change‘.



eben jene innere, übernatürliche Umwandlung ausgedrückt werden, die der Apostel anderwärts als eine Neugeburt, als eine neue Schöpfung bezeichnet, wodurch der Mensch gleichsam zu einem neuen Wesen, mit einem neuen übernatürlichen Princip gestaltet wird. Aus anderen Aussprüchen, namentlich aus der so schwer fasslichen Darstellung der Auferstehung des Leibes im 15. Cap. des 1. Corintherbriefes ergibt sich überdies, dass der Apostel von diesem neuen geistigen Lebensprincip auch die glorreiche Umgestaltung und das verklärte Leben des auferstandenen Leibes selbst herleitet (vgl. 15, 44 σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν).

15. Nach dem bisher Gesagten kann unseres Erachtens die Möglichkeit, dass der Apostel an unserer Stelle die Ausdrücke μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου im höheren, sagen wir philosophischem Sinne des Wortes angewendet habe, vernünftiger Weise nicht in Zweifel gezogen werden. Es bleibt aber immer noch zu erweisen, dass er auch in Wirklichkeit die Worte so gefasst und von seinen Lesern verstanden wissen wollte. Darüber muss uns der ganze Context der Rede Aufschluss geben.

Um darzuthun, dass der Apostel mit den Worten *cum in forma Dei esset* nichts anderes als die dem Sohne eigene göttliche Natur bezeichne, berufen sich die älteren Exegeten häufig auf den parallelen Ausdruck *formam servi accipiens*, der gar nicht anders gefasst werden könne, namentlich in Anbetracht des nächstfolgenden erläuternden Zusatzes *in similitudinem hominum factus*. Die Argumentation hat ihre Berechtigung, wie sich später ergeben wird. Das umgekehrte Verfahren aber ist nicht minder statthaft, wie denn die beiden Ausdrücke schon durch ihre antithetische Stellung geeignet sind, sich gegenseitig zu beleuchten. Wollen wir wissen, was der Apostel unter forma servi versteht, so führt uns der Text von selbst zur Untersuchung, was er unter dem vorausgehenden forma Dei verstanden hat. Gemäß den oben erläuterten Bedeutungen des Wortes μορφή ergibt sich nun ohne Schwierigkeit, dass der Apostel unter der μορφὴ θεοῦ schließlich nur das specifisch bestimmte Wesen Gottes verstanden haben kann. Gieng der Apostel in seinem Gedankengang von der vulgären Bedeutung des Wortes aus, so ist es doch selbstverständlich, dass er bei Gott nicht etwa wirklich an eine äußerliche, in die Sinne fallende, Gott eigenthümliche Gestalt gedacht, sondern nur im analogen Sinne als Form das bezeichnen wollte, was Gottes Wesen bestimmt und von allem anderen, etwa Geschaffenen unterscheidet. Allerdings darf

man weder dem Apostel noch seinen Lesern Vorstellungen über die Gottheit zumuthen wollen[1]), die selbst von den einsichtigen heidnischen Philosophen überwunden worden waren. Wenn auch Paulus sich nirgends in seinen Briefen über seine philosophisch-theologische Auffassung vom Wesen Gottes äußert, so bekunden uns doch nicht nur die reine Gottesidee des A. Test., auf der Paulus fußt, sondern auch seine eigenen gelegentlichen Bemerkungen über die geistige Natur Gottes (1 Cor. 2, 9. 10; 6, 17; 12, 4. 2 Cor. 3, 18), zur Genüge, dass ihm jede ‚naive religiöse Phantasievorstellung‘, etwa eine sinnliche Vorstellung Gottes vollkommen fremd war.

Konnte aber der Apostel bei seinen Lesern die philosophische Bedeutung von μορφή als bekannt voraussetzen, so erweckte er durch den Ausdruck μορφὴ ϑεοῦ bei denselben unmittelbar die geistige Vorstellung von dem, was Gottes Wesen bestimmt, und aus dem alle Eigenschaften Gottes, die der menschliche Geist in seiner beschränkten Auffassung sich einzeln vorstellt, wie aus ihrer einzigen Quelle hervorgehen. Der philosophische Begriff von μορφή, der uns in der That wenigstens in seiner allgemeinern Fassung bei den Worten des Apostels zu Grunde zu liegen scheint, führt nothwendig zum innersten Wesen Gottes, so dass eine Wiedergabe von μορφὴ ϑεοῦ durch ‚Existenzweise‘ oder ‚Erscheinungsform‘, wie sie bei vielen protestantischen Exegeten üblich ist, ganz ausgeschlossen erscheint. Was übrigens unter der ‚Existenzweise‘ oder ‚Erscheinungsform‘ Gottes zu verstehen sei, ist ein Geheimnis, welches dieselben für gewöhnlich dem Leser nicht verrathen. W. Grimm versucht es, eine Erklärung zu geben[2]). ‚Am nächsten liegt es, nach Analogie der göttlichen δόξα an eine himmlische Lichtgestalt, oder an ein σῶμα πνευματικόν ähnlich dem des Auferstandenen (1 Cor. 15, 44 ff.) zu denken. Nicht undenkbar ist es aber auch, dass Paulus eine unsinnliche Wahrnehmbarkeit des göttlichen Herrschers, eine μορφή für das geistige Auge und eine unsinnliche Wahrnehmung

[1]) So schreibt W. **Grimm** in seinem Aufsatz zu unserer Stelle (Ztsch. f. wissensch. Theol. 1873), der übrigens noch zu dem Besten gehört, was von protestantischer Seite zur Erklärung des Textes beigebracht worden ist, S. 37: ‚Von welcher Beschaffenheit aber Paulus diese Erscheinung und folgerecht auch eine μορφή Gottes des Vaters sich dachte, ob er überhaupt nur eine bestimmte Vorstellung davon sich gebildet hatte, erfahren wir weder aus unserer, noch aus anderen Stellen seiner Briefe. Wir stehen hier auf dem Boden naiver religiöser Phantasievorstellung, nicht begriffsmäßiger Bestimmtheit und Schärfe‘.

[2]) AaO. S. 37.



seitens der ἐπουράνιοι sich dachte in der Art wie Philo (de somniis ed. Mang. I, p. 655) vom göttlichen Logos sagt: ταῖς μὲν ἀσωμάτοις .. ψυχαῖς εἰκὸς αὐτὸν οἷός ἐστιν ἐπιφαίνεσθαι διαλεγόμενον ὡς φίλον φίλαις‘. Dass man ganz mit Unrecht in unsern Text den Gedanken an die δόξα θεοῦ, als das einzige, oder auch nur wichtigste Object der Aussage des Apostels einzudrängen sucht, werden wir noch später darlegen. Die Hypothese von einem σῶμα πνευματικόν Gottes unter Berufung auf 1 Cor. 15, 44, richtet sich selbst, da Paulus ausdrücklich an jener Stelle von dem verherrlichten Menschen Christus spricht. Die geistige Wahrnehmung Gottes aber durch das geistige Auge, wie auch die den Gerechten verheißene Anschauung Gottes, kann doch nur, sofern wir nicht mit Worten spielen, als eine intellectuelle Erkenntnis verstanden werden, deren eigentliches Object das Wesen Gottes ist.

16. Paulus selbst scheint die Dunkelheit empfunden zu haben, welche für seine Leser in dem Ausdruck μορφὴ θεοῦ liegen konnte. Er hat deshalb mit dem folgenden Satzgliede οὐχ’ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, das den Gedanken weiterführt, eine gelegentliche Erklärung beigefügt. Es ist eine wohl begründete und auch von den besten neuern Interpreten aufgenommene exegetische Erkenntnis, dass τὸ εἶναι ἴσα θεῷ sachlich dasselbe bezeichnet, was μορφὴ θεοῦ, nur in allen verständlicher, unzweideutiger Fassung. Dafür spricht schon der Artikel τό, welcher das εἶναι ἴσα θεῷ als etwas schon Erwähntes und Bekanntes charakterisiert. Wir leugnen nicht, dass der Apostel absolut auch die Gottgleichheit mit dem Artikel hier einführen könnte, als etwas anderweitig Bekanntes (vgl. Apok. 5, 12 τὴν δύναμιν); aber im Zusammenhang ist diese Auffassung willkürlich, da eine hinreichende und spontane Erklärung in dem Vorhergehenden gegeben ist[1]). Es kommt hinzu, dass die Formel εἶναι

[1]) („Dies wäre in logischer wie grammatischer Beziehung ein Übelstand,) dem man nur durch die Annahme entgeht, dass τὸ εἶναι ἴσα θεῷ der Sache nach dasselbe sei, was ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, also dass der Artikel τὸ ‚die besagte Gottgleichheit‘, oder ‚den besagten gottgleichen Zustand‘ bezeichnet. Van Hengel und de Wette erinnern zwar, dass, wenn τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nichts Anderes wäre als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, der Apostel kürzer mit τοῦτο (statt τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) hätte abkommen können. Nun allerdings konnte er τοῦτο sagen, aber er musste es nicht (Meyer). Und wäre τὸ εἶναι ἴσα θεῷ etwas von ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν wesentlich Verschiedenes, so wäre ἐκείνης nach ἑαυτὸν ἐκένωσεν unerlässlich gewesen. Paulus schrieb aber τὸ εἶναι ἴσα θεῷ im Hinblick auf das nach-

ἴσα θεῷ in ihrem einfachen Verstande vortrefflich geeignet ist, das dunklere μορφῇ θεοῦ zu erklären. Eine Bestätigung findet die Annahme endlich in dem hervorspringenden Parallelismus mit den folgenden zwei Satzgliedern μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, welche zu einander in demselben Verhältnis stehen, dass das letztere eine Erklärung und Verdeutlichung des ersteren bietet.

Aus der Formel τὸ εἶναι ἴσα θεῷ kann man nun mit aller Klügelei nichts anderes vernünftiger Weise herauslesen, als was die Worte schlicht und recht besagen, nämlich das ‚Gottgleichsein'. Nur rationalistische Voreingenommenheit versucht solche und ähnliche Aussprüche des Apostels (wie zB. auch Röm. 9, 5) willkürlich abzuschwächen durch Verweisung auf andere Stellen, in denen der Apostel das innere geheimnisvolle Verhältnis des Sohnes zum Vater mit gewissen, der menschlichen Auffassung angepassten, inadäquaten Ausdrücken (vgl. Col. 1, 14 εἰκὼν τοῦ θεοῦ) bezeichnet. Eine von vernünftigen Principien geleitete Exegese muss aber zunächst die klaren Aussagen des hl. Schriftstellers ohne Deutelung und Entstellung aufnehmen, um auf Grund derselben in das Verständnis der dunkleren Ausdrücke vorzudringen. Um es nun einigermaßen zu begründen, dass die ‚Wesensgleichheit mit Gott' nicht wohl mit τὸ εἶναι ἴσα θεῷ bezeichnet werde, hebt man die Eigenthümlichkeit des Adverbiums ἴσα hervor. Es ist aber ganz unerfindlich, wie durch das Adverbium jener Begriff des Gleich*seins* aufgehoben werden soll, der durch τὸ εἶναι klar ausgedrückt ist. *Weiffenbach*[1]) bemüht sich durch dunkle Phrasen, die an sich schon einen hinreichenden Beweis für die obwaltende Begriffsverwirrung enthalten, an jener einfachen Auffassung der Worte des Apostels vorüber zu kommen. ‚Unsere Formel darf also nicht mit „das Gotte*gleich*-*Sein*" (P. W. Schmidt) erklärt werden, auch nicht einmal mit „Existieren auf *gottgleiche* Weise" (Meyer), sondern sie bezeichnet: das *Existieren in einem Gleichheitsverhältnis zu einem Gottwesen* (existere pari ratione ac Deus)'. Hätte der Apostel wirklich an das, was man in confuser Weise durch den Terminus ‚Existieren auf gottgleiche Weise' ausdrücken will, gedacht, warum hat er dann nicht einfach das vorher-

---

herige ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος wie ἐν μορφῇ θεοῦ im Gegensatz zu μορφὴ δούλου' Grimm aaO. S. 40 f.

[1]) Zur Auslegung der Stelle Philipper II, 5—11 Karlsruhe 1884 S. 23.

gehende ὑπάρχειν herübergenommen, sondern εἶναι gesetzt, das doch an sich zunächst ‚Sein' bezeichnet? Paulus bezweckt nicht eine Erklärung oder Wiederholung des ὑπάρχειν, sondern eine Erläuterung des ἐν μορφῇ θεοῦ. Was kann zudem bei Gott das ‚Existieren in gleicher Weise' anderes bedeuten als ‚das Gleichsein', sofern wir es für ausgeschlossen halten, dass Paulus an eine äußerliche (etwa sinnliche) Erscheinungsform gedacht habe, und sofern wir einmal voraussetzen, was später näher zu begründen ist, dass man hier mit Unrecht die sog. äußere δόξα θεοῦ formell und ausschließlich in den Gedanken des Apostels eindrängt? Es ist ferner eine unbewiesene Behauptung Meyers, welche nach ihm von vielen protestantischen Auslegern wiederholt wird, dass εἶναι vermöge des Adverbs ἴσα seine Bedeutung ‚Sein' in ‚Existieren' gleichsam verwandle[1]).

Vom Standpunkt der Grammatik bemerkt E. H. Gifford in seiner lesenswerten Studie über unseren Text[2]) mit Recht gegenüber dieser Aufstellung Meyers: ‚Dies ist der gewöhnlichen Elementarregel der Grammatik widersprechend, dass das Attribut zwischen den Artikel und sein Substantiv gesetzt werden muss, nicht nach demselben'. In der That, der von Meyer geforderte Gedanke könnte entsprechend nur durch τὸ ἴσα εἶναι ausgedrückt werden. In der vom Apostel gewählten Wortstellung τὸ εἶναι ἴσα ist und bleibt ἴσα das zu εἶναι gehörige Prädicat.

Natürlich wird von den rationalistischen Exegeten ein Hinweis auf die Johanneische Darstellung, in welcher mit aller nur wünschenswerten Klarheit Christus die Gottgleichheit zuerkannt und doch ohne Beeinträchtigung dieser Wesensgleichheit verschiedentlich die Gleichheit unter jeder Rücksicht zwischen Ihm (dem Logos) und Gott ausgeschlossen wird, mit Entrüstung zurückgewiesen, obwohl auch nur rein religionsphilosophisch betrachtet, die Darstellungsweisen beider Schriftsteller so ähnlich sind, dass man sofort erkennt, wie sie sich in demselben Ideen-

---

[1]) ‚Schon Meyer hat mit Recht hervorgehoben, dass ἴσα (= ἴσον ἴσον) adverbiell steht (wie es zunächst schon bei Homer und bei den Attikern, sehr häufig aber in der späteren Gräcität, besonders in der LXX vorkommt), hier also bedeutet: auf gleiche Weise mit einem θεός d. i. mit einem Gottwesen sein oder existieren (das εἶναι hier als Begriffswort = existere, subsistere)' Weiffenbach aaO. Sollen wir also Job 11, 12 γεννητὸς γυναικὸς ἴσα ὄνῳ ἐρημίτῃ übersetzen: der vom Weib Geborene existiert auf gleiche Weise wie ein Wildesel?

[2]) The Incarnation, a Study of Philippians II, 5—11 by E. H. Gifford. DD. London 1897 p. 45 sq.

kreis bewegen und deshalb mit vollem Recht zur gegenseitigen Beleuchtung verwendet werden können. Für den katholischen Exegeten aber, der in den neutest. Schriften den einheitlichen Offenbarungscharakter anerkennt, bildet selbstverständlich die johanneische Lehre vom Logos den entscheidenden Interpretationskanon für manche dunkle und schwierige Aussprüche des Heidenapostels. Durch diesen wird denn auch der letzte Zweifel an dem durch den Wortlaut des εἶναι ἴσα θεῷ unmittelbar angezeigten Sinn des Apostels niedergeschlagen[1]).

17. Angesichts der verschiedenen Auffassungen von μορφὴ θεοῦ und τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, welche bei den kath. Exegeten immerhin, selbst im Rahmen obiger im Wesen allgemein festgehaltenen Deutung auftreten, müssen wir uns auf eine tiefere theologische Bestimmung der Ausdrücke einlassen. Nicht nur bei den Vätern, sondern auch bei den älteren katholischen Exegeten findet man die beiden Formeln nicht selten umschrieben und gedeutet als die ‚Majestät' und ‚Herrlichkeit' Gottes, deren sich Christus entäußert habe, um Mensch zu werden. Thomas dagegen bleibt in seiner Auslegung von *forma Dei* genau bei der philosophischen Auffassung der Ausdrücke stehen. Welche Anschauung ist die richtigere?

Bekanntlich unterscheiden die Theologen eine innere und äußere Herrlichkeit oder Glorie Gottes (**gloria interna et externa**). Die erstere fließt aus dem innern Leben Gottes, das sich in der voll-

---

[1]) Wir lassen hier die ganz abnorme Auffassung des τὸ εἶναι ἴσα θεῷ von Holtzmann (vgl. Ztsch. f. wissensch. Theol. 1881 S. 101 ff. u. Lehrbuch d. neutest. Theologie 1897. II S. 88 f.) absichtlich außer Acht. Nach ihm soll damit etwas ‚Höheres' und ‚Inhaltreicheres' als mit μορφὴ θεοῦ, nämlich die dem ‚postexistenten' Christus zu Theil gewordene Würde und Machtstellung (ὁ κύριος v. 11) bezeichnet werden. ‚Und bedeutet das Gottgleichsein (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) 2, 6 sachlich eben die Herrscherstellung, die sich der postexistente, zweifellos anthropomorph gedachte Christus auf dem Wege des Gehorsams erworben hat, statt sie schon in der Präexistenz an sich zu reißen, so haben wir ein Recht zu behaupten, daſs auch das Vorhandensein in Gottesgestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν) des Präexistenten nicht im Sinne des Widerspruchs zu seinem menschheitlichen Charakter gedacht sein kann' d. h. daſs μορφὴ θεοῦ nichts anderes als eine anthropomorphe Existenzweise, die ‚Eigenschaft eines ideal-menschlichen Wesens' des vorweltlichen Christus bedeute. Diese Anschauung liegt allzuweit ab von dem, was eine gesunde Exegese bisher als zulässig erachtet hat, und die Argumentation aus dem Context und gewaltsam herbeigezogenen Parallelen ist so wunderlich, daſs wir an dieser Stelle auf eine Würdigung derselben verzichten können.



kommensten Erkenntnis und Liebe der absoluten Güte und Schönheit Gottes bethätigt[1]). Die andere gründet sich auf die von Gott gewollte äußere Darstellung der göttlichen Güte in den Geschöpfen (**gloria externa objectiva**) und wird formell erreicht durch die Acte der Anerkennung und Liebe seitens der vernünftigen Creatur (**gloria externa formalis**). Für gewöhnlich wird nun die letztere mit den Ausdrücken ‚Glorie, Herrlichkeit, Majestät Gottes' bezeichnet, weil die erstere sich nur metaphysisch von dem Wesen Gottes unterscheiden läſst. Und so können wir, ungeachtet der Zweideutigkeit der Ausdrücke annehmen, daſs viele Exegeten bei ihren oben angeführten Umschreibungen der Worte des Apostels an die äußere Herrlichkeit und Majestät Gottes denken oder doch wenigstens dieselbe in die Betrachtung einschließen. Wir geben nun gerne zu, daſs Paulus in seiner ganzen Ausführung diese Herrlichkeit Gottes miteinbegreift, indem gerade dadurch die Entäußerung Christi unserer menschlichen Auffassung näher gebracht wird, daſs er der göttlichen Herrlichkeit sich gleichsam entkleidet hat, als er die Menschennatur in ihrer Schwäche und Niedrigkeit annahm, in derselben seine Macht als Gott verhüllte und als Gott nicht anerkannt und gebürend verehrt wurde[2]). Sowie die **forma servi** die historisch von Christus angenommene Natur des Knechtes bedeutet, welche als solche noch mehr gekennzeichnet war durch die Schwäche und Armut, so schließt die **forma Dei** zugleich die Gott entsprechende Glorie und Herrlichkeit ein. Darauf weist uns die den ganzen Gedankengang beherrschende Antithese zwischen **forma** *Dei* und **forma** *servi* hin. In diesem Sinne schreibt Salmeron mit Recht zur Stelle: ‚**Nunc vero idem quoque dicit (Deum existentem), cum duas illas Christi naturas, non nudas, sed suis qualitatibus vestitas, divinam scilicet cum gloria divina, humanam vero ex sua illa infirmitate et imbecillitate aestimandas proponit**'[3]). Allein es ist wohl zu beachten, daſs bei dieser Auffassung der Gedanke an die menschliche

---

[1]) Vgl. hierüber Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik 1873 I S. 740.

[2]) Vgl. hierüber unsere früheren Ausführungen, ds. Ztsch. aaO. S. 289 ff.

[3]) AaO. p. 291. Wir wollen nicht behaupten, daſs Salmeron klar und bestimmt von der gloria Dei externa und der gegenüberstehenden äußern infirmitas der Menschennatur rede; seine Ausdrücke sind dunkel, und lassen sich auch in anderem Sinne deuten.

Natur selbst, durch deren Annahme die Entäußerung Christi sich bethätigte, indem dadurch die göttliche Natur und innere Herrlichkeit verhüllt wurde, keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr als wesentlichste Grundlage in den Gedanken einbezogen wird. Und selbst wenn sich beweisen ließe, dass der Gedanke des Apostels formell und direct auf jene Herrlichkeit Gottes und andererseits auf die Gebrechlichkeit der Menschennatur gerichtet sei, so würde man die gleichzeitige Berücksichtigung der Natur selbst (per connotationem) annehmen müssen. So könnte man bspw. die Stelle 2 Cor. 8, 9 *quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives* vielleicht in dem Sinne auffassen, dass der Apostel formell und zunächst auf die beiderseitige äußere Erscheinungsform der zwei Naturen Christi hinweisen wolle. Der Gedanke aber an die wesentliche Gegenüberstellung der beiden Naturen könnte nicht abgewiesen werden. Scheint uns nun schon eine solche Abschwächung der Worte Pauli im 2. Corintherbrief sehr willkürlich und unannehmbar[1]), so wird sie an unserer Stelle gewiss ausgeschlossen durch die vom Apostel gewählten Ausdrücke, welche alle zunächst und formell auf die Natur selbst gerichtet sind. Und würde man auch, wiewohl mit Unrecht, die Formeln μορφὴ θεοῦ und τὸ εἶναι ἴσα θεῷ in der gesagten Weise abzuschwächen versuchen, der Versuch würde scheitern an dem die μορφὴ δούλου erläuternden Zusatz ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, der exegetisch nicht anders als von der Menschwerdung als solcher verstanden werden kann.

Eine andere Frage ist es nun, durch welche Worte der Apostel auf jene äußere Herrlichkeit hindeute, auf welche höchst wahrscheinlich, wie wir zugeben, zugleich sein geistiger Ausblick gerichtet war. Wir glauben, dass dies direct weder durch den Terminus μορφή, noch durch die Formel τὸ εἶναι ἴσα geschieht[2]). Beide Ausdrücke beziehen sich ja ihrer einfachen, oben hinlänglich dargelegten Bedeutung

[1]) Diese Auslegung von 2 Cor. 8, 9 wird befürwortet von Gifford aaO. p. 44. ‚From the rich and glorious *mode of existence*, which was the fit and adequate manifestation of His divine nature, He for our sakes descended, to the infinitely lower and poorer *mode of existence*, which He assumed with the nature of man‘.

[2]) Höchstens könnte man zugeben, dass mit Rücksicht auf die vulgäre Bedeutung von μορφή, durch die, wie die Gestalt, so auch die Schönheit bspw. die Menschengestalt, bezeichnet wird und mit Anschluss an die oben erwähnten Danielstellen gerade μορφή als sehr passenden Ausdruck für seinen Gedanken empfunden habe.



gemäß unmittelbar und formell auf das innere Wesen Gottes. An den vielen Stellen, wo der Apostel zweifelsohne ausdrücklich von der äußeren Herrlichkeit Gottes redet, wie in den häufig wiederkehrenden Doxologien, bspw. gerade an unserer Stelle v. 11 εἰς δόξαν θεοῦ πατρός und sonst (vgl. namentlich Röm. 1, 23), ist der Terminus ἡ δόξα, welcher von der LXX auf das Analogon der äußern, sinnlichen Offenbarung Gottes im A. Test. angewendet wird, der ständige und fest geprägte Ausdruck des Apostels[1]). Es bleibt uns also nur übrig, in dem mit großem Nachdruck hervorgehobenen θεοῦ, welches mit dem antithetischen δούλου den Centralpunkt des Gedankens bildet, die Andeutung der göttlichen Herrlichkeit zu erblicken, wie denn in der That das Wort ‚Gott‘ an sich und besonders im Gegensatz zu ‚Knecht‘, die Vorstellung der Herrschaft, Majestät und Herrlichkeit erweckt.

Sind nun vielleicht die Ausdrücke μορφὴ θεοῦ und τὸ εἶναι ἴσα θεῷ im Sinne des Apostels zur directen Bezeichnung der inneren Herrlichkeit Gottes gewählt? Auch diese Frage wird unseres Erachtens, wenigstens in Bezug auf μορφὴ θεοῦ, mit hoher Wahrscheinlichkeit zu verneinen sein. Auch für die innere Gottherrlichkeit hätte der Apostel das Wort δόξα angewendet, wie es in der That Hebr. 1, 3 ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης zu lesen ist. Wir gestehen indessen gerne, dass manche Väter durch ihre Umschreibungen der μορφὴ θεοῦ zu erkennen geben, dass sie in dem Ausdruck eine directe Andeutung der Herrlichkeit Gottes fanden. So schreibt zB. Gregor v. Nyssa[2]): ‚Μορφὴν τοῦ θεοῦ λέγει τὸν Κύριον, οὐ κατασμικρύνων τῇ τῆς μορφῆς εὐνοίᾳ τὸν Κύριον, ἀλλὰ τὸ μέγεθος τοῦ υἱοῦ διὰ τῆς μορφῆς ἐνδεικνύμενος, ᾗ ἐνθεωρεῖται τοῦ πατρὸς ἡ μεγαλειότης‘. Anders könnte man vielleicht von τ. εἰ. ἴσα θ. urtheilen. Das Adverbium, welches eigentlich das neutrum plurale ist, leitet, wenn die ursprüngliche Bedeutung nicht durch den ständigen Gebrauch als verwischt erachtet

---

[1]) Wenn Gifford (aaO. p. 52 sq.), nicht ohne Widerspruch mit sich selbst, gerade in dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ den Ausdruck des ‚Zustandes in den Beziehungen eines göttlichen Seins, seine verschiedenen Manifestationsarten‘ erblicken will, so kann er den Grund hierfür nicht in den Worten selbst aufweisen; er läßt sich vielmehr von einer falschen dogmatischen Vorstellung leiten, welche fast allen akatholischen Exegeten gemeinsam ist, dass man nämlich absolut nicht sagen könne, Christus habe sich der Gottesform oder Gottesnatur entäußert, wohl aber, er habe die Gottherrlichkeit abgelegt; vgl. hierzu unsere Bemerkungen aaO. S. 289.

[2]) De perfecta Christiani forma M. g. 46 col. 265.



wird[1]), naturgemäß zur Betrachtung der verschiedenen, vom menschlichen Geiste unterschiedenen Eigenschaften Gottes, wodurch die Gottgleichheit gegeben ist. Diese Eigenschaften aber bilden, nach unserer unvollkommenen Auffassung das Substrat der Herrlichkeit Gottes[2]). Wie dem nun immer sei, die Auffassung unserer Stelle wird auch im Falle, dass eine Beziehung der Ausdrücke auf die innere Gottherrlichkeit angenommen wird, in ihrem Wesen nicht beeinträchtigt.

Als gesicherter indessen muss jedenfalls die Erläuterung angesehen werden, welche Thomas dem Worte μορφή beigefügt. Dem höheren, philosophischen Sinne des Wortes entspricht es vollkommen, namentlich im Vergleich mit andern Formeln der Schrift, wenn man mit Thomas durch ‚forma' das innertrinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater ausgedrückt findet. Wir führen die Erklärung des hl. Lehrers ihrem Wortlaute nach an. Man kann aus derselben zugleich ersehen, wie Thomas mit einem einfachen und durchschlagenden Argument aus der ‚Form', in vulgärem Sinne gefasst, direct auf das Wesen Gottes schließt: ‚Sed non intelligendum, quod aliud sit forma Dei, et aliud ipse Deus: quia in simplicibus et spiritualibus idem est forma et id cuius est, maxime in Deo. Sed quare potius dicit in forma, quam in natura? Quia hoc competit nominibus propriis filii tripliciter. Dicitur enim et filius et verbum et imago. Filius enim est, qui generatur et finis generationis est forma. Et ideo, ut ostendatur perfectus Dei filius dicit: in forma, quasi habens perfecte formam Patris. Similiter verbum non est perfectum, nisi quando ducit in cognitionem naturae rei, et sic verbum Dei in forma Dei dicitur, quia habet totam naturam patris. Similiter nec imago dicitur perfecta, nisi habeat formam cuius est imago'. Der innige Zusammenhang zwischen dem von Paulus hier angewandten Ausdruck μορφή und den übrigen im N. Test. vorkommenden, die zugestandener-

---

[1]) Die Revisoren der anglicanischen Übersetzung von 1881 suchten die originale Bedeutung von ἴσα wiederzugeben durch die Formel: on an equality with God, während die frühere, autorisierte Übersetzung (1611) sagte: equal with God.

[2]) Franzelin stellt die beiden Ausdrücke unseres Textes in Parallele mit Joh. 10, 29 u. 16, 15 (De Deo trino 2 ed. p. 25): ‚Hoc *maius omnibus* et haec *omnia quaecunque habet Pater,* dicuntur ab Apostolo *forma Dei,* qua Filius *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* (Phil. 2, 6).



maßen die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses des Sohnes zum Vater näher erklären, wird hier trefflich von Thomas aufgedeckt. Am nächsten kommt μορφή unter diesem Gesichtspunkt wohl dem Heb. 1, 3 gebrauchten χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ und dem Johanneischen: λόγος. Die ‚Form' ist eben, philosophisch betrachtet, der intellectuelle Ausdruck des Wesens und deutet somit, auf Gott bezogen, passend die Art und Weise an, wie die zweite göttliche Person aus der ersten hervorgeht. Der hl. Thomas scheint in seiner obigen Erklärung das Wort θεοῦ distinctiv auf den Vater zu beziehen: ‚formam Patris, naturam Patris'. Die Auffassung ist sachlich nicht unrichtig, dürfte aber mit den Ausdrücken μορφὴ θεοῦ und εἶναι ἴσα θεῷ, in welchem der Artikel vor θεός vermisst wird[1]), formell nicht ganz übereinstimmen. Formell spricht der Apostel von der ‚Form' der Gottheit und der Wesensgleichheit mit Gott, ohne die Person zu bestimmen. Hieraus ergibt sich allerdings, dass wir, von einer anderen formellen Betrachtung ausgehend mit Recht im Sinne Pauli sagen können: Der Sohn ist in der Form des Vaters und ist wesensgleich mit dem Vater.

18. Wir kehren zu unserer Beweisführung zurück. Es wird nicht nur von den älteren, sondern auch von den meisten modernen Exegeten als Grundsatz festgehalten, dass μορφὴ angesichts der offenkundigen antithetischen Stellung von μορφὴ δούλου zu μορφὴ θεοῦ, beide Male in demselben Sinne aufzufassen sei. Schon Chrysostomus hebt diesen Auslegungscanon gegenüber den Arianern hervor: μορφὴ καὶ μορφὴ κεῖται[2]). Allerdings ließen sich streng genommen gegen dieses Axiom nicht unberechtigte Bedenken erheben, da die Antithese auch bei einer bloß analogen Verwendung des Wortes in beiden Formeln hinreichend gewahrt bliebe. Allein so lange keine

---

[1]) Auf den Mangel des Artikels wird schon in dem Briefe der Synode von Anchra (358), der in der Erzählung der Semiarianer bei Epiphanius (haer. 73. 9) sich findet, aufmerksam gemacht, allerdings, wie es scheint, mit semiarianischer Tendenz: καθὸ θεὸς ὢν οὔτε (ἐν) μορφῇ ἐστι τοῦ θεοῦ ἀλλὰ θεοῦ, οὔτε ἴσα ἐστὶ τῷ θεῷ ἀλλὰ θεῷ, οὔτε αὐθεντικῶς ὡς ὁ πατήρ.

[2]) Hom. 6, 2: τί οὖν πρὸς Ἄρειον εἴποιμεν λοιπὸν τὸν λέγοντα ἑτέρας εἶναι οὐσίας τὸν Υἱόν; εἰπὲ δή μοι, τὸ μορφὴν δούλου ἔλαβε τί ἔστιν; Ἄνθρωπος ἐγένετο φησίν· οὐκοῦν καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων· Θεὸς ἦν; μορφὴ γὰρ καὶ μορφὴ κεῖται. Εἰ τοῦτο ἀληθὲς κἀκεῖνο. Φύσει ἄνθρωπος, ἡ μορφὴ τοῦ δούλου· οὐκοῦν φύσει θεὸς καὶ ἡ μορφὴ τοῦ θεοῦ;

sehr stichhaltigen Gründe für die letztere Annahme beigebracht werden, wird sie mit Recht als grundlos und willkürlich bezeichnet werden. So sehen wir denn auch, dass die vielgestaltigen Auslegungen beider Formeln, welche versucht worden sind, doch immer parallel laufen in Hinsicht auf die Bedeutung von μορφή.

Aus der im Vorhergehenden ausführlich begründeten Auffassung von μορφή in dem Ausdruck μορφὴ θεοῦ, ergibt sich also folgerichtig zunächst negativ, dass jede Auslegung von μορφὴ δούλου abzuweisen ist, welche diesen Parallelismus nicht wahrt. Ausgeschlossen erscheinen also alle Versuche, die μορφὴ δούλου in dem ethischen Verhältnis Christi zu Gott zu finden, in das er eingetreten ist, sei es durch Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes in der Vollendung des Erlösungswerkes[1]), sei es durch die freiwillige Übernahme der Sündenschuld der ganzen Menschheit[2]). Dass unter diesen Gesichtspunkten eine treffende Parallele sich herstellen lässt zwischen der paulinischen Redeweise und den isaianischen Weissagungen vom ‚Knechte Gottes', kann für sich allein keinen Beweis ausmachen. Daraus ferner, dass im Folgenden von dieser Unterwürfigkeit Christi wirklich die Rede ist, lässt sich viel eher angesichts des sichtlich und stetig fortschreitenden Gedankenganges des Apostels schließen, dass er hier eine andere, gleichsam vorbereitende Stufe der ‚Knechtschaft' betrachtet. Ebensowenig kann die ausschließliche Betonung der demüthigen und niedrigen Erscheinung des Herrn während seines Erdenlebens dem Ausdrucke des Apostels Genüge thun, zumal da zur Bezeichnung dieses Verhältnisses das Wort δοῦλος an sich nicht zutreffend wäre und durch den biblischen Sprachgebrauch nicht belegt ist. Auch würde man eher erwarten, dass der Apostel ein derartiges ethisches Verhältnis nicht durch das Substantiv δούλου, sondern durch ein entsprechendes Adjectiv, und nicht durch λαβών, was auf die Annahme einer Sache deutet, ausdrücken würde.

Es ergibt sich sodann positiv, dass der Apostel wirklich, im Gegensatz zu der μορφὴ θεοῦ, welche Christus besaß, die Annahme einer andern specifischen Wesenheit, einer andern Natur feststellen will.

---

[1]) So bspw. Beelen l. c. p. 62: ‚Ex contexta oratione (vv. 8. 9) liquet Apostolum intelligere Jesum Christum factum esse servum Dei, puta ad perficiendum opus redemptionis generis humani. Lege Isaiae de *servo Dei* vaticinium (Is. 52, 13—15; 53, 1—12).

[2]) Dies die Auffassung des Erasmus, vgl. oben S. 78.



Er nennt dieselbe μορφὴ δούλου, die ‚Form eines Knechtes'. Hiermit ist hinreichend angedeutet, dass die Form eines Subjectes gemeint sei, welches im Vergleich zu Gott immer und wesentlich, antonomastisch ‚Knecht' genannt wird. Er nennt dieses Subject nicht gleich, weil es ihm vor allem darauf ankommt, die ethische Bedeutung der Annahme der neuen Wesensform zu charakterisieren. Der Gedanke des Apostels fordert also noch eine Ergänzung. Dieselbe wird im unmittelbar folgenden Gliede gegeben ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Während Gott gegenüber jede Creatur, auch der Engel, wesentlich im Knechtsverhältnis steht, bemerken die alten Exegeten mit Recht, somit der Gedanke des Apostels bis dahin noch in der Schwebe ist, wird derselbe durch letztern Zusatz vollständig klar, dass nämlich die Entäußerung Christi in der Annahme der menschlichen Natur besteht. Soweit beruht die Argumentation ganz auf der anderweitig festgestellten Bedeutung von μορφὴ θεοῦ und wird nur bestätigt durch die leichte und ungezwungene Art und Weise, in der die Worte des Apostels dem von jener Voraussetzung postulierten Sinne sich anpassen.

19. Endlich aber liegt in dem Gliede *in similitudinem hominum factus* ein selbständiger und zwar der ausschlaggebende Beweis[1]) für die Richtigkeit der bisher vertheidigten traditionellen Auslegung. Es gilt bei der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger als grundlegende Norm, dass der Zusatz ἐ. ὁ. ἀ. γενόμενος als parallell und coordiniert mit μ. δ. λαβών, als eine weitere Erklärung dieses Gliedes aufzufassen sei[2]). In der That ist der Ausdruck δοῦλος noch unbestimmt und erheischt eine nähere Erläuterung; ebenso liegt auf dem μορφὴν λαβών eine Dunkelheit, welche Paulus sichtlich durch ἐν ὁμοιώματι γενόμενος heben will, geradeso wie

[1]) Dieser Beweis würde auch dann seine Geltung behalten, wenn man, unter Abschwächung der Bedeutung von μορφὴ θεοῦ und εἶναι ἴσα θεῷ, den Gedanken des Apostels auf die äußere Gottherrlichkeit einschränken würde, in der Christus nämlich vor der Kenose gewesen, und deren er sich entäußert habe.

[2]) Gifford (aaO. S. 84 ff.) führt die Erklärung älterer englischer Exegeten an, welche diese grundlegende Auffassung des Contextes trefflich zum Ausdruck bringen: ‚If You ask how Christ emptied Himself, the Apostle answers, by taking *the form of a servant*. If You ask again, how Christ took the form of a servant, the answer follows immediately, *being made in the likeness of men*, that is being made man, like unto us men, sin only excepted.

er früher μορφὴ θεοῦ durch τὸ εἶναι ἴσα θεῷ seinen Lesern verständlich gemacht hat. Für diese Coordination der beiden Glieder spricht auch die vollkommen gleiche grammatische Construction. Beelen[1]) sagt etwas ungenau: ‚Primum participium λαβών pendet a verbo finito ἐκένωσε, reliqua duo verba (γενόμενος et εὑρεθείς) *aequaliter* pendent a dictione μορφὴν δούλου λαβών, quam *distinctius* exponunt'. Wenn ἐ. ὁ. ἀ. γενόμενος das vorhergehende μορφὴν δ. λαβών nur deutlicher erklärt, so ist es demselben nicht subordiniert, so dass man etwa übersetzen könnte: als er Mensch geworden. Es steht vielmehr im gleichen Verhältnis zu ἐκένωσεν, wie μ. δ. λαβών, so dass es dem Sinn nach ebenfalls direct mit ἐκένωσεν zu verbinden ist und mit entscheidender Klarheit aussagt, die Entäusserung Christi habe sich dadurch bethätigt, dass er im Gleichbild von Menschen geworden sei.

Auf eine nähere Erklärung von ὁμοιώματι ἀνθρώπων brauchen wir uns nicht einzulassen. Es gilt bei fast allen, und selbst bei den rationalistisch-protestantischen Exegeten der Neuzeit für ausgeschlossen, dass Paulus durch den Ausdruck ὁμοίωμα doketischen Anschauungen eine Grundlage biete. Die Lehre des Apostels von der wahren Menschennatur Christi ist so deutlich in seinen Briefen enthalten, dass man daran nicht rütteln und deuteln kann. Es kommt hinzu, dass in dem Participium γενόμενος unmittelbar die Parallelen anklingen, in welchen Paulus die Menschwerdung Christi in sozusagen drastischer Weise ausspricht: γενόμενον ἐκ γυναικός (Gal. 4, 4), τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα (Röm. 1, 3 vgl. Hebr. 2, 12. 14). Wenn aber der Apostel den Ausdruck ὁμοίωμα anwendet, der allerdings andeutet, an der vollkommenen Gleichheit fehle etwas, so kann das der übrigen Lehre des Apostels entsprechend nur von einer Ungleichheit verstanden werden, welche das Wesen der Menschennatur nicht in Frage stellt. Während Röm. 8, 3 ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ein Moment dieser Ungleichheit ausdrücklich hervorgehoben wird, so kann aus dem Context unserer Stelle ein anderes leicht entnommen werden. Chrysostomus[2]) hat dasselbe schon treffend bezeichnet: οὐκ ἦν τὸ φαινόμενον μόνον, ἀλλὰ καὶ θεός . . τοῦτο οὖν λέγει, ὅτι οὐκ ἦν ψιλὸς ἄνθρωπος.

---

[1]) L. c. p. 62.
[2]) Hom. 7, 2.



20. Durch die vorausgehende Beweisführung scheint uns der Sinn der Worte des Apostels in V. 7 mit hinreichender Gewissheit bestimmt zu sein. Allerdings, dessen sind wir uns bewusst, und der aufmerksame Leser wird denselben Eindruck gewonnen haben, die Argumentation muste sich durch manche Dunkelheiten und Schwierigkeiten hindurchwinden, und nicht immer sind die Beweismomente derart, dass sie jeden Zweifel verstummen machen. Es ist dieselbe Erscheinung, die sich bei den meisten schwierigen paulinischen Texten kundgibt. Der Möglichkeiten, die Worte und Wendungen so und anders zu deuten, bieten sich dem forschenden Geiste sehr viele dar. Die Entscheidung für den bestimmten Sinn eines Ausdruckes läst sich nicht immer mit vollkommener Sicherheit treffen. Aus dem Gewebe nun so vieler bloß mit Wahrscheinlichkeit, sei es auch mit hoher Wahrscheinlichkeit festgestellten Annahmen ergibt sich freilich ein Gesammtresultat, das auf volle, einwandfreie Gewissheit keinen Anspruch erheben kann. Es erklärt sich daraus, wie die verschiedensten Auslegungen mit einem gewissen Schein von Berechtigung vorgebracht und vertheidigt werden können. Jedenfalls kann aber immer gezeigt werden, und es wurde das auch bezüglich unseres Textes im Vorhergehenden gezeigt, wie die traditionelle Auslegung nicht nur in den Worten des Apostels sehr wohl begründet ist, sondern auch wie viel weniger die entgegengesetzte Ansicht dem paulinischen Texte entspricht. Der alles entscheidende Canon der Auslegung bleibt schließlich für den katholischen Exegeten einerseits die Übereinstimmung mit der Lehre der übrigen neutest. Schriften, andrerseits die in der Erklärung der Väter und den Lehräußerungen der Kirche sich kundgebende Auffassung der Schriftstelle.

Auf eine weitere Beleuchtung des durch unsere Interpretation festgestellten Gedankenganges des Apostels aus der johanneischen Christologie können wir hier nicht eingehen, obwohl durch dieselbe eine sehr überzeugende Bestätigung unserer Auffassung gewonnen würde. Aber eine Parallele aus Paulus selbst dürfen wir nicht unerwähnt lassen. Dieselbe erscheint nach Inhalt und Gedankenfolge vollkommen unserem Texte gleichartig. Aus unserer Auffassung von V. 7, der sich als der Angelpunkt der ganzen Erklärung der Stelle erwiesen hat, ergibt sich, dass der Apostel gelegentlich einer Mahnrede an die Philipper in raschem Geistesfluge die wichtigsten in Christo Jesu zusammengefassten Mysterien der Erlösung betrachtet und seinem Zwecke dienstbar macht. Wenn in V. 7 von der Annahme, oder genauer von dem ersten Momente der Annahme der Menschennatur die Rede ist, so

folgt nothwendig, dass im Vorausgehenden formell die vorzeitliche Existenz Christi, nicht etwa die mit dem menschlichen Leben Christi gleichzeitige Existenz in Gottesgestalt betrachtet wird. Von dieser vorzeitlichen Existenz steigt der Apostel herab zur zeitlichen Erscheinung Christi in Menschengestalt, hebt seine tiefste Verdemüthigung als Mensch im Kreuzestode hervor, um sodann die durch solche Verdemüthigung verdiente Erhöhung in der nun immerwährenden Glorie zu schildern. Es ist zu bemerken, dass alle diese Gedanken sich spontan entwickeln aus der dem Apostel so vertrauten Betrachtung des die ganze Ausführung beherrschenden Subjectes (Χριστῷ Ἰησοῦ V. 5), Christus Jesus, nämlich des verherrlichten Jesus, der seiner ganzen apostolischen Wirksamkeit Anfang und Ende war.

Ganz dieselbe, höchst eigenthümliche Auffassung und Gedankenreihe finden wir nun wieder in der bekannten Stelle Röm. 1, 3 f.: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Trotz der vielfältigen Deutungen, welche sowohl einzelne Wörter als ganze Ausdrücke des Textes erfahren haben, weist doch das gesicherte Gesammtergebnis der Exegese einen geradezu vollkommenen Parallelismus zu Phil. 2, 5 ff. auf. Auch hier fasst der Apostel alle die in Christo Jesu enthaltenen Mysterien in prägnanter Kürze zusammen, und zwar ebenfalls nur gelegentlich eines anderen ihm vorschwebenden Hauptgedankens, seiner Berufung zum Apostolat. Nur wird hier das über allem hervorragende Subject zum Schlusse feierlich genannt: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Ausgelassen ist das Moment der im Kreuzestode vollzogenen Erlösungsthat Christi. Im übrigen aber sind alle Hauptgedanken von Phil. 2, 5 ff. in derselben Abfolge gegeben. Der Inhalt des Evangeliums ist der Sohn Gottes (τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), der da war in Gottesgestalt und in Wesensgleichheit mit Gott, der dann in der Zeit dem Fleische nach geworden ist aus dem Samen Davids (τοῦ γενομένου ἐ. σπ. Δ.), somit die Gestalt eines Knechtes angenommen und Menschen ähnlich geworden, der endlich erwiesen oder gesetzt worden ist als Sohn Gottes in Macht (τοῦ ὁρισθέντος κτλ.), d. h. überaus erhöht und zur Herrlichkeit des göttlichen Namens erhoben worden ist[1]. Aus

[1]) Trefflich verwertet Cornely in seiner gründlichen Auslegung der Stelle (Comment. in ep. ad Rom. p. 35) die Parallele aus Phil. 2, 5 ff.:

dieser augenfälligen Parallele ergibt sich nun in überzeugender Weise, daſs Paulus Phil. 2, 7 direct und vorzugsweise an die Annahme der menschlichen Natur selbst denkt und in ihr zunächst die Entäußerung Christi anerkannt wissen will.

D. Widerlegung der entgegengesetzten Erklärung.

21. Nach allem dem, was bisher einerseits gegen die für die Ansicht des Velasquez vorgeführten Beweismomente[1]), andererseits für die Richtigkeit der traditionellen Erklärung ausführlich vorgebracht worden, darf sich die directe Widerlegung der von uns bekämpften neueren Auslegung auf einige wenige Bemerkungen beschränken. Es stellt sich zunächst heraus, daſs die einzelnen Ausdrücke des Apostels sich ganz ungefügig zur Wiedergabe des Gedankens erweisen, der der neuen Interpretation gemäß in den Text eingetragen werden soll.

a) Wir haben schon darauf hingewiesen, daſs die originale Bedeutung von ἐκένωσεν ‚entleeren' in der gegnerischen Auffassung in keiner Weise gewahrt werden kann[2]). Der Herrlichkeit, die Christus nicht eigenwillig an sich reißen wollte, die er also nicht besaß, kann er sich unmöglich im eigentlichen Sinne entäußern. Wollte man etwa, um diesem Vorhalte zu entgehen, das Verbum ἐκένωσεν auf die μορφὴ θεοῦ beziehen, deren sich Christus wirklich entleert habe, so wird mit Recht bemerkt, daſs dies logisch und grammatisch miſslich erscheint, und daſs der Apostel der Klarheit halber wenigstens ein αὐτῆς hätte hinzufügen müssen[3]). Es wäre zudem mit einem

---

‚Completum evangelicae praedicationis argumentum est Filius Dei, qui forma servi accepta sese humiliavit, factus obediens usque ad mortem, sed exaltatus est a Patre, et primogenitus ex mortuis nunc est in gloria Dei Patris, Jesus Christus Dominus noster. Hunc Dei Filium secundum duplicem suum statum, humiliationis (v. 3) et exaltationis (v. 4) Paulus describit, ut eum in fine sententiae illo nomine designet, quo suprema eius dignitas praedicatur'.

[1]) Vgl. ds. Ztsch. aaO. S. 299 ff.

[2]) AaO. S. 305.

[3]) ‚Paulus nennt nicht das Object des ἑαυτὸν κενοῦν, er überläſst also dem Leser, es aus dem nächst Vorhergehenden sich zu ergänzen. Nun kann man aber sich doch keiner Sache entäußern, die man noch nicht besitzt. Nach der fraglichen Erklärung hätte er das εἶναι ἴσα θεῷ noch nicht besessen; man könnte folglich als Object der Entäußerung nur τῆς μορφῆς θεοῦ denken und müſste demnach das Object des zunächststehenden Haupt-

solchen Zerhacken des Textes die Grundlage der beabsichtigten Interpretation aufgegeben. Denn diese besteht darin, dass Christus sich dessen entäußert, auf das verzichtet habe, was er als leichte Beute an sich hätte nehmen können, aber verschmäht hat. Indessen wollen wir auf diese erste Unvereinbarkeit der gegnerischen Ansicht mit den Worten Pauli kein entscheidendes Gewicht legen, weil die absolute Bedeutung von κενοῦν, ‚zu nichte machen' hinreichend bezeugt ist.

b) Ganz entschieden aber stehen die folgenden Worte λαβών und γενόμενος dem von den Gegnern postulierten Gedanken ungefügig gegenüber. Wollte der Apostel sagen, dass der menschgewordene Christus seine Entäußerung darin gezeigt habe, dass er als Mensch in unverklärter Gestalt erschienen, allen übrigen Menschen ähnlich gewesen und geblieben sei, so waren sowohl die Worte selbst, λαβών, γενόμενος, als auch das Tempus sehr ungeeignet zum Ausdruck dieses Gedankens. Dieselben besagen ja eben direct eine einmalige Thatsache, welche in der Annahme einer Sache oder eines Zustandes, in dem Werden besteht, wodurch Christus aus dem einen Zustand in den anderen übergieng. In der gegnerischen Interpretation aber, der es wesentlich ist, dass Christus als Mensch, also wenigstens logisch nach der Menschwerdung gedacht, auf die Herrlichkeit verzichtet habe und in Niedrigkeit erschienen sei, kann von einem Annehmen dieser Niedrigkeit, oder von einem Werden, das zu dieser Niedrigkeit führte, nicht die Rede sein, weil die Niedrigkeit und Knechtserscheinung schon mit der Menschwerdung gegeben und als solche logisch vorausgesetzt wird. Umsomehr wird durch diese Würdigung der Worte λαβών und γενόμενος jede Erklärung ausgeschlossen, welche die gedachte Entäußerung einige Zeit, wenn auch nur einen Moment nach der Menschwerdung ansetzt. Zu diesem letzteren verzweifelten Erklärungsversuch wurde zB. Velasquez geführt, indem er einerseits das Ansehen der Väter, welche die Worte direct von der Menschwerdung verstehen, wahren wollte, andererseits sein methodisch ganz verfehltes Verfahren, sein rationalisierendes Grübeln am Texte nicht aufgeben wollte. Als entscheidendes Argument gegen die Väterauslegung, über das er nicht hinauskommt, betrachtet er nämlich die vermeintliche Thatsache, dass durch die Menschwerdung keine Entäußerung, keine eva-

satzes τὸ εἶναι ἴσα θεῷ überspringen, um zum Object des Participialsatzes zurückzugreifen. Dies wäre in logischer wie in grammatischer Beziehung ein Übelstand'. Grimm aaO. S. 40.



cuatio der Gottheit oder Gottherrlichkeit in Christo herbeigeführt worden sei. Von dieser Voraussetzung ausgehend wird er zu allerhand künstlichen Operationen am Texte gedrängt[1]).

c) Nur vorübergehend sei auf das Participium ὑπάρχων hingewiesen, das seiner Eigenthümlichkeit nach, namentlich unter Berücksichtigung des sachlich parallelen Johanneischen ἦν (Jo. 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἦν)

---

[1]) ‚Ea siquidem explicandi ratio (**dass die** forma servi **nur das Verhalten Christi bei der Fußwaschung oder seinem Leiden bezeichne**), tum ob tot Patrum auctoritatem, qui uno velut agmine facto adversus eam pugnant, tum quod vim vocum non satis explicat, nec sequentibus Pauli verbis bene haeret, mihi semper vehementer displicuit: unde tam exinanitionem quam formam servi, de vera carne et substantiali hominis forma, quam Christus suscepit, potius accipienda putamus, frequentissimae Patrum interpretationi assentientes: si tamen ipsi nobis vel *unicum saltem temporis instans* velint liberaliter retribuere. Ergo ut nostram jam sententiam aperte proponamus, haec Christi exinanitio, haec evacuatio, haec etiam forma servi, de qua Paulus, ut de aliquo instanti, quod incarnationem Verbi praecesserit, accipi non debet, ita neque ad aliud tempus vitae Christi Domini, quam vel ad ***primum incarnationis instans***, vel ad *immediate subsequens* . . referenda est: quia nimirum filio Dei mundum ingredienti, sive ingresso, hoc est humanam carnem assumenti ea fuit ab aeterno Patre optio liberaliter data, ut dum hoc vitae curriculum perageret, quem vellet habere vitae modum, vel undequaque honoratissimum . . qualem decebat habere germanum ac naturalem Filium Dei, vel e contra infimum, despicatissimum, contemptaeque ac miserandae conditionis . . pro libera sui ipsius voluntate ac placito deligeret‘ (l. c. p. 383). **Wie im ersten Augenblick der Menschwerdung, so kann auch in einem zeitlich folgenden Moment von einer freien Wahl zwischen dem glorreichen und niedrigen Zustand der Menschheit behufs der Annahme des einen oder anderen keine Rede sein, weil der Zustand der Niedrigkeit als schon vorhanden bezeichnet werden muss, sofern man nicht ungereimter Weise einen gleichsam indifferenten Mittelzustand annehmen will, welcher dem glorreichen oder niedrigen Zustand der menschlichen Natur vorausgegangen sei. Zudem übersieht V. hier ganz den Zusatz** in similitudinem hominum factus, **der eine solche exegetische Künstelei vollständig ausschließt. Es wäre besser gewesen, wenn V., dem Ansehen der Väter folgend, einfach in der Menschwerdung selbst die Entäußerung, die** evacuatio divinitatis vel maiestatis Dei **anerkannt hätte, wenngleich er das Wesen und die Bedeutung dieser** evacuatio **mit seiner Vernunft nicht völlig ergründen konnte. Die Unmöglichkeit die in der Menschwerdung gegebene** exinanitio Christi **klar zu begreifen, liegt eben in dem alle menschliche Fassungskraft übersteigenden Geheimnis selbst (vgl. unsere Ausführungen aaO. S. 189 u. 296). So hat sich an Velasquez das Wort erfüllt:** ***qui scrutator est maiestatis opprimetur a gloria*** (Prov. 25, 27).

nicht nur die mit dem menschlichen Leben Christi gleichlaufende ewige Existenz bezeichnet, sondern unwillkürlich an die vor die Menschwerdung fallende ewige Existenz des Wortes, den präexistenten Zustand Christi erinnert[1]).

22. Eine besondere Beachtung erheischt noch der Ausdruck τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Wir haben schon im Obigen dargethan, dass derselbe mit Unrecht in dem Sinne abgeschwächt wird, dass damit die äußere Herrlichkeit Gottes bezeichnet werden soll. Hierfür ist das Wort δόξα nicht nur bei Paulus, sondern auch sonst in der Schrift, die fest geprägte Bezeichnung. Noch viel weniger wird man nun, ohne entscheidende Beweismomente, die Formel τ. εἶ. ἴσα θ. auf die dem Menschen Jesus gebürende und durch seinen Erlösungstod verdiente Verherrlichung, welche die Verklärung der Menschheit und die Namensherrlichkeit umfasst, ohneweiters anwenden dürfen. Velasquez versuchte, wie wir schon bemerkt, jeden Scrupel in dieser Hinsicht seinen Lesern zu benehmen durch den Hinweis auf Apok. 5, 12: *dignus est agnus qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem.* ‚Quodsi divinitatem pro nomine divino et cultu adorationis supremo . . a Joanne positam existimas: quidni idem de hac phrasi *aequalem se esse Deo* judicium feras, cum illa expressior et litigioso sive scrupuloso ad pertinaciter repugnandum multo aptior sit? Quid enim ad veram divinitatem exprimendam magis urgens ac proprium hac voce, *divinitas,* fuerit?'[2]) Wir lassen hier ganz außer Acht, dass die Lesart der Vulgata *divinitatem* (statt πλοῦτον griech.) sehr wahrscheinlich auf einem alten Schreibfehler beruht, der sich, wie schon Augustin bemerkt, aus der Ähnlichkeit der lateinischen Wörter divitias und divinitatem leicht erklärt. Auch die Lesart der Vulgata bietet keinen festen Stützpunkt für die Annahme des Velasquez. Wenn ein derartiger Ausdruck, wie divinitas, von der äußern Verherrlichung des Gottmenschen gebraucht wird, so ist seine Bedeutung aus dem Zusammenhang näher bestimmt, zB. hier durch *dignus est accipere.* Ohne petitio principii kann aber V. dies von unserer Stelle nicht behaupten. Zudem ist es unrichtig, dass das Wort divinitas weit bestimmter und eigentlicher das Wesen Gottes bezeichne, als aequalem se esse Deo. Das Wort divinitas

[1]) Vgl. die hierhergehörige Erörterung bei Gifford aaO. S. 14 ff.
[2]) L. c. p. 361.

kann viel leichter mit **nomen divinum** gleichgesetzt werden als die letztere Formel.

Wir können hier nicht unterlassen, auf den Unterschied hinzuweisen, der trotz mancher unbestimmter Ausdrücke, immerhin zwischen der äußeren Glorie Gottes und der Verherrlichung des Gottmenschen Jesus Christus besteht. Die Namensherrlichkeit, welche dem erhöhten Christus eigen ist, muss zwar wesentlich als identisch mit der göttlichen Herrlichkeit bezeichnet werden; es ist eben die Gott gebürende Verehrung, welche dem Sohne Gottes auch als Mensch zu Theil wird. Aber die Betrachtungsweise ist doch wohl sehr verschieden, so dass es keineswegs angeht, in gewissen Formeln der Schrift die eine für die andere einzusetzen. Die äußere Glorie Gottes besteht seit Erschaffung der vernünftigen Creatur und ihrer hat sich Christus bei der Menschwerdung streng genommen nicht entäußert. Die volle Verherrlichung Christi aber beginnt erst nach der Auferstehung und Erhöhung Christi und findet ihre höchste Vollendung nach dem Weltgerichte. So erklärt es sich, dass beide Begriffe nicht in völlig gleicher Weise behandelt werden können. In der hl. Schrift wird vielmehr die Verherrlichung Christi als etwas in der Zeit die Glorie Gottes Ergänzendes, oder besser gesagt, als etwas in die Glorie Gottes Aufgenommenes bezeichnet. Man vergleiche die Worte des Apostels *donavit illi nomen, quod est super omne nomen* (V. 9) mit ähnlichen Johanneischen Ausdrücken *clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate* (Joh. 17, 5), *quia vado ad Patrem* (Joh. 16, 16). Hieraus ergibt sich wie wenig gerechtfertigt eine Verwechslung oder Vertauschung beider Vorstellungen auch in der Beurtheilung der an den biblischen Text sich anschließenden Ausführungen der Väter ist. Es kommt hinzu, dass in denselben sehr häufig, was gewöhnlich nur aus dem Zusammenhange klar wird, nicht von der äußern sondern von der innern Herrlichkeit Gottes direct die Rede ist[1]).

23. Schließlich möge noch ein Bedenken gegen die hier bekämpfte Erklärung eine Erwähnung finden, welches, wenigstens der Sache nach, auch den alten Exegeten nicht entgangen ist. Die Entäußerung, welche im Verzicht auf die Christus als Mensch gebürende Herrlichkeit bestünde, war keine **vollständige und absolute**. Sie ward durchbrochen durch die verschiedenen Offenbarungen seiner Herr-

[1]) Vgl. hierzu unsere früheren Bemerkungen gegen die Missdeutung gewisser Vätertexte aaO. S. 287 ff.



lichkeit während seines irdischen Wandels. Die Verklärung seiner Menschennatur hatte ihr Vorspiel in der glänzenden Verwandlung auf Tabor und in allen die Menschheit Christi selbst betreffenden Wunderthaten wie zB. dem Wandeln auf dem Wasser. Die Namensherrlichkeit war sodann Christus auch nicht gänzlich vorenthalten während seines Erdenlebens, sondern durch das hörbare Zeugnis des Vaters, durch das Bekenntnis des Petrus, des Blindgeborenen und anderer, schließlich durch die Wunderthaten (σημεῖα), in welchen die Herrlichkeit Jesu Christi, ‚wie die des Eingeborenen vom Vater‘ (Joh. 1, 14) sich offenbarte, trat sie sehr häufig, ja dauernd hervor. Das Johannesevangelium betrachtet das ganze Leben des Herrn und selbst sein Leiden und Sterben unter dem Gesichtspunkte der fortwährend sich offenbarenden Herrlichkeit (δόξα). Hieraus ergibt sich nicht ohne Berechtigung das Bedenken, ob wohl der Apostel gleich absolut und unbeschränkt die Entäußerung Christi behauptet haben würde, wenn er an die von den Gegnern gewollte Entäußerung direct und vornehmlich gedacht hätte. In der traditionellen Erklärung aber ist die Entäußerung Christi eine vollständige, dauernde, ja ewig bestehende. Selbst in der Erhöhung Christi dauert dieselbe fort und kann als Gegenstand bewundernder Betrachtung und höchst wirksames Motiv zur Selbstverdemüthigung hingestellt werden. Im Übrigen aber ist es begreiflich, dass bei der Betrachtung des erhöhten Christus dieser Gedanke, dessen Wahrheit und Berechtigung nicht angetastet werden kann, doch zurücktritt gegenüber der den betrachtenden Geist überwältigenden Verherrlichung der Menschheit Christi[1]).

E. Würdigung der verschiedenen Formen der traditionellen Erklärung.

24. Wir denken hier nicht daran, die vielfältigen von den Exegeten gegebenen Paraphrasen des Textes, die mehr oder minder treffend den

[1]) Wir müssen hier, in Anbetracht des uns gebotenen Raumes, verzichten auf eine einlässliche Widerlegung der verschiedenen Formen, in welchen die im Wesentlichen sich gleich bleibende gegnerische Erklärung bei den einzelnen Vertretern auftritt. Gegen die Auffassung des Ambrosiaster, die von Erasmus (vgl. oben S. 78) aufgenommen wurde, hat sich auch Velasquez entschieden ausgesprochen (vgl. seine Worte oben S. 104). Die von Corluy in die Velasquez'sche Erklärung, wie es scheint, unbewusst eingetragene, nicht unbedeutende Änderung (vgl. darüber ds. Ztschr. 1897 S. 280) läst sich ohne Schwierigkeit aus dem bisher Gesagten als unhaltbar erweisen.

Sinn des Apostels zum Ausdruck bringen, einer Prüfung zu unterziehen. Auch handelt es sich nicht um die verschiedenen Auffassungen, welche einzelne Worte oder ganze Wendungen des Apostels in dem großen Satzgefüge von V. 5 bis V. 11 gefunden haben. Nur die im festgeschlossenen Rahmen der traditionellen Erklärung auftretenden verschiedenen Deutungen der den ganzen Text beherrschenden Verse 6 u. 7 sollen hier noch in Kürze beleuchtet werden. Der Ausgangspunkt aller dieser accidentellen Abweichungen liegt in dem Ausdruck: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τ. εἱ. ἴ. ϑ. Absehend von den mannigfaltigen formellen Einkleidungen des Gedankens, können wir zwei sachlich auseinandergehende Auffassungen unterscheiden. Entweder bleibt man bei dem durch ἁρπαγμός seiner nächsten Bedeutung nach ausgedrückten Begriffe des widerrechtlich angemaßten Besitzes eines Gutes stehen, und es ergibt sich die von Ambrosius und Augustin den lateinischen Exegeten überlieferte Auslegung; oder man geht zu dem durch den Sprachgebrauch, der dem Griechischen nicht allein eigen ist, mit ἁρπαγμός enge verbundenen Gedanken eines hohen, erfreulichen Besitzes über, wie er nämlich durch einen mühelosen Raub oder eine herrliche Beute (einen glücklichen Fund) geboten wird und so entsteht die von vielen Griechen vertretene Auffassung[1]).

25. Die nach Augustin benannte Erklärung läßt sich durch folgende Paraphrase genauer kennzeichnen: ‚Darauf gehe Euere Gesinnung, was auch in Christo Jesu war, der, da er in Gottesgestalt war, das Gottgleichsein nicht als Raub oder Anmaßung (sondern als sein natürliches Recht) erachtete — dennoch aber (ἀλλά) sich selbst entäußert hat, indem er Knechtsgestalt angenommen usw.‘ Die Auslegung mochte besonders deshalb den Beifall vieler Theologen finden, weil sie eine kräftige Waffe bot gegen jeden Angriff auf die Gottheit Christi. Allein die Schwierigkeiten, welche gegen dieselbe aus der

[1]) Velasquez (l. c. p. 350 sqq.) gibt eine lichtvolle Übersicht über die Vätererklärungen und unterscheidet drei Formen: a) Die Auslegung des Ambrosius und Augustinus, für welche die Lateiner übereinstimmend eintreten: Anselmus, Primasius, Thomas, die Glossa, Salmeron, Justiniani, Cornelius, von der auch Dionysius v. Alex. sich nicht weit entfernt. b) Die Erklärung des Chrysostomus, welcher Theophylakt, Ocumenius, Photius sich anschließen und welche in die griechischen Catenen übergegangen ist. c) Die Erklärung Theodorets, für welche er weitere Vertreter aus den Griechen nicht kennt. Es wird sich zeigen, daß die Erklärung des hl. Chrysostomus sich wesentlich auf die lateinische nach dem oben angegebenen Gesichtspunkte reducieren läßt.

Satzconstruction erwachsen, konnte man nicht übersehen[1]). Wenn man auch der Partikel ἀλλά unter Hinweis bspw. auf Röm. 5, 14 u. 1 Cor. 4, 4 die einfach adversative Bedeutung nicht absprechen kann, so bleibt es doch etwas Missliches, das Glied ἑαυτὸν ἐκένωσεν, das enge in den Relativsatz ὃς ἐν μορφῇ θ. ὑπάρχων κτλ. eingegliedert erscheint, gleichsam aus demselben herauszureißen. Es kommt als entscheidendes Moment hinzu, dass man, wie schon Velasquez bemerkt, erwarten müsste, der Apostel hätte den der Erklärung eigenen Gedanken — Christus erachtete das Gottgleichsein nicht als Anmaßung — nicht durch das verbum finitum ἡγήσατο, sondern durch ein Participium im Anschluss an ὑπάρχων wiedergegeben. Er will ja vor allem die Handlung und Gesinnung Christi als Beispiel der Selbstlosigkeit hinstellen; die selbstlose Handlungsweise Christi kommt aber gemäß der Erklärung erst durch ἑαυτὸν ἐκένωσεν zum Ausdruck. Dies fällt umsomehr ins Gewicht, als die vorausgehende Mahnung μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες (V. 4), für welche das Beispiel Christi als Motiv eingeführt wird, von selbst dazu führt, in dem ersten mit der Negation anhebenden Satze den nächsten Erweis der Selbstlosigkeit Christi zu erblicken: er hat das ihm eigene (τὰ ἑαυτοῦ) Gottgleichsein nicht als Raub betrachtet. Den Einwand zwar, den Erasmus gegen den wesentlichen Gedanken der Erklärung erhoben, der Apostel würde nichts Christo Würdiges aussagen, wenn er betonen wollte, Christus habe erkannt, dass die Gottheit von ihm nicht geraubt sei, haben Salmeron und Justiniani[2]) scharf zurückgewiesen, mit dem Hinweis, dass der Apostel dieses wohl hervorheben konnte, im Gegensatz zu dem frevlerischen Streben nach

---

[1]) Wir übergehen den Einwand, den man aus der ursprünglichen Bedeutung der Substantiva auf μός erhoben hat, wonach nämlich ἁρπαγμός nicht mit ἅρπαγμα gleichgesetzt werden und nicht einfachhin mit ‚Raub' wiedergegeben werden könne. Die Bemerkung Grimms (aaO. S. 39): ‚Nur kleinliche grammatische Pedanterie kann daher für die Bedeutung von ἁρπαγμός in der einzigen plutarchischen Stelle (Cremer führt noch eine andere an) die maßgebende Entscheidung sehen', ist auch heute noch berechtigt. Vgl. ebenda die Beispiele für häufig vorkommende Verwendung der Substantiva auf μός und μα in demselben Sinne.

[2]) ‚Sed rident Grammatici hoc loco Apostolum: quid enim inquiunt magnificum, aut Deo dignum Christo tribuit, si cum esset Deus eiusdem cum Patre naturae, intellexisse eum dicat, id non esse rapinam? Verum praestitisset eos intra suos se fines continere, et quam utcunque noverunt artem in ea se exercere'. Justiniani l. c. p. 254.

Gottgleichheit, das die Schrift von Lucifer und dem verführten ersten Menschenpaare berichtet. Dieses Hinweises bedarf es indessen gar nicht, um den Gedanken als vollkommen passend darzuthun. Nicht das einfache Wissen Christi, dass er Gott sei, wollte der Apostel behaupten, sondern er wollte mit Emphase daran erinnern, dass Christus die Selbstentäußerung im vollen Bewusstsein seiner Würde, der ihm von Natur eigenen Gottgleichheit vollzogen habe. Im Ganzen erweist sich dieser Gedanke geeignet, der Mahnung des Apostels besonderen Nachdruck zu verleihen. Paulus würde demgemäß nach Erwähnung der ‚Gottesgestalt' Christi gleichsam Halt machen in seinem Gedankengang, um die unaussprechliche Würde Christi nachdrücklich zum Bewusstsein zu bringen, woraus dann die Tiefe der Entäußerung Christi unvergleichlich klar hervortritt. Erst mit ἑαυτὸν ἐκένωσεν gienge der Apostel zum Hauptgedanken über, der aber wenigstens der Sache nach wohl beibehalten ist, und dem Sinne nach auch die Parallele in V. 4 auslöst, insofern nämlich Christus nicht auf das Eigene bedacht war (τὰ ἑαυτοῦ V. 4), sondern sich selbst ἑαυτόν entäußerte, zum Besten der Anderen, wie wohl stillschweigend zu ergänzen ist. Allein die oben erwähnten Härten des Satzgefüges, welche mit der Erklärung in Kauf genommen werden müssen, lassen eine völlige Beruhigung bei derselben kaum aufkommen.

26. Eine dieser Härten beseitigt die kleine Wendung oder Ausbildung, welche Estius an dem durch ‚Raub' rapina ausgedrückten, der lateinischen Erklärung wesentlichen Gedanken vorgenommen hat. ‚Non existimavit aequalitatem Dei sibi esse rapinam, hoc est, rem alienam et ex raptu usurpatam, ut propter hoc tantopere sese humiliaverit, velut agnoscens usurpasse se aliquid non suum, quod humiliando se deponere voluerit'. Simar[1]) hat die Wendung noch deutlicher hervorgekehrt: ‚Er erachtete das Gott-Gleichsein nicht für einen Raub, nicht für etwas, das er als unrechtmäßiges Gut auf den Wink des rechtmäßigen Besitzers aufzugeben verpflichtet und genöthigt gewesen wäre, so dass es uns nicht mehr auffallend erscheinen dürfte und kein Beispiel der Verdemüthigung uns darböte, wenn wir ihn als Mensch und in Niedrigkeit versenkt kennen lernen'. In derselben Gedankensphäre bewegt sich die bekannte Auslegung des hl. Chrysostomus: Christus habe seine Gottgleichheit nicht als Raub erachtet, so dass er hätte

---

[1]) Theologie des hl. Paulus 2. Aufl. S. 150.

fürchten müssen, dieselbe für eine Zeitlang aufzugeben, gleichwie ein Usurpator sich fürchtet, auch nur für einen Augenblick Krone, Scepter und Purpur abzulegen. Es ist zuzugeben, dass mit Hilfe dieser Erklärung der Text des Apostels sich flüssiger liest; das ἀλλά bewahrt seine gewöhnliche Bedeutung; Christus hat das Gottgleichsein nicht aufgeben müssen, er hat sich nicht gefürchtet, es aufzugeben, sondern er hat sich selbst entäußert. Ja das mit Betonung vorausgeschickte ἑαυτόν erhält eine passende Erklärung. Allein es bleiben auch in dieser Modification der ersten Erklärung die zwei hauptsächlichsten, oben angeführten Schwierigkeiten aus dem ganzen Satzgefüge bestehen. Die Gedanken ferner, die man auf diese Weise in den Text einträgt, sind ja, wiewohl sich Parallelen dafür nicht aufweisen lassen, des Apostels und des Gegenstandes nicht unwürdig, und zugleich geeignet, die beabsichtigte Ermahnung zur Selbstlosigkeit zu verstärken. Allein sie sind doch nicht derart, dass der Leser mit dem Worte ‚Raub' unmittelbar an dieselben erinnert wird, wenn sie auch leicht und richtig sich aus dem Begriffe des Raubens ergeben. Es dürfte Wunder nehmen, dass der Apostel nicht gerade das deutlich hervorgekehrt hätte, was bei Anwendung des Wortes ‚Raub' oder ‚Anmaßung' ihm vor allem vorschwebte, wenn es doch für den gewöhnlichen Leser zweifelsohne etwas sehr im Hintergrund liegt. Ein volle Zustimmung zu dieser Auslegung wird durch alle diese Übelstände schwer, wenn nicht unmöglich gemacht.

27. Endlich tritt noch die letzte Auffassung mit in den Rangstreit ein, die nämlich, welche Theodoret und vor ihm Origenes und wie es scheint, Theodor v. Mopsuestia kurz und präzis gegeben haben, indem sie οὐχ. ἁρ. ἡγ. mit ‚er hat es nicht als etwas Großes betrachtet' wiedergeben. Die Paraphrase des Textes kann gemäß dieser Andeutung folgendermaßen hergestellt werden: ‚Christus, der das Gottgleichsein nicht als einen Raub, eine Beute erachtet d. h. als ein hohes, erfreuliches Gut, als einen Schatz, als einen Gewinn (an dem man mit Vorliebe hängt, mit dem man sich ergötzt und brüstet), sondern sich selbst entäußert hat'[1].

---

[1]) Lightfoot hat in der schon angeführten Abhandlung über οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο (l. c. p. 135) ein ziemlich erschöpfendes Verzeichnis aller Erklärungen griechischer Väter gegeben, welche diese Auslegung entweder deutlich aussprechen, oder doch hinreichend andeuten. Wir heben nur diejenigen hervor, welche unmöglich anders verstanden werden können. Origenes in Matth. Comm. Ser. 118 M. g. 13 c. 1796: ‚Vere Jesus non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo et non semel sed fre-



Die Erklärung geht von der Annahme aus, dass die im Griechischen wohlbekannte Phrase ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι (ähnlich wie ἕρμαιον ἡ. εὕρημα ἡ.) hier angewendet sei[1]). Der Einwand, dass nicht ἅρπαγμα sondern ἁρπαγμόν dastehe, ist nach dem früher über das Verhältnis der Substantiva auf μός und μα Gesagten bedeutungslos. Mit dieser Erklärung werden allerdings alle Schwierigkeiten und Härten der Construction mit einem Schlage beseitigt. Der Apostel bringt wirklich durch den negativen Satz οὐχ ἁρ. ἡ., wie man erwartet, einen Act der Selbstlosigkeit und Entäußerung Christi wodurch er das Seinige nicht bedachte, zum Ausdruck. Das folgende Glied ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν schließt sich vollkommen als stricter Gegensatz an: er hat das Gottgleichsein nicht hochgeachtet, sondern sich selbst entäußert. Angesichts der Gebräuchlichkeit dieser Redensart wird auch nichts in den Text des Apostels eingedrängt, was man erst in Gedanken ergänzen müsste. Der dogmatische Gedanke endlich ist ohne Zweifel zulässig und dem Context entsprechend, wiewohl es uns, da ein entsprechender sprachlicher Ausdruck mangelt, schwer wird, denselben in einer des Gegenstandes würdigen Weise wiederzugeben. Das Ansehen so vieler griechischen Väter und Kirchenschriftsteller, die denselben, wie der Augenschein bezeugt, ganz unwillkürlich der ersten vom Texte hervorgerufenen Eingabe verdanken, ist wohl genügend, das auf den ersten Blick Befremdliche in dem Gedanken mit Beruhigung hinzunehmen. Die Stelle verliert nichts an ihrem christologischen Werte bei dieser Deutung. Das ist ohne weitere Beweisführung klar. Werden

quenter pro omnibus seipsum humiliavit'; in Rom. V, 2: nec rapinam ducit esse se aequalem Deo, hoc est, non sibi *magni aliquid deputat,* quod ipse quidem aequalis Deo et unum cum patre sit'; ebend. X, 6: ,Christus non sibi placens, nec rapinam arbitrans esse se aequalem Deo semetipsum exinanivit' Eusebius Ecl. Proph. III, 4: ἐγενήθη πένης, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγούμενος τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ἀλλ' ἑαυτὸν ταπεινῶν' Theodor v. Mops., (Rab. Maur, M. l. 112 c. 488): non *magnam reputavit* illam, quae ad Deum est aequalitatem et *elatus in sua permansit dignitate* sed magis pro aliorum utilitate praeelegit humiliora' (die deutlichste Fassung der Erklärung); Theodoret z. St.: ,τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἰσότητα ἔχων οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε'. Cyrill v. Alex. c. Jul. VI (M. g. 76 c. 797): ὁ μὲν γὰρ τῶν ὅλων σωτὴρ καὶ Κύριος, καίτοι μετὸν αὐτῷ τὸ ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τῇ κατὰ πᾶν ὁτιοῦν ὁρᾶσθαι πρὸς τὸν πατέρα καὶ τοῖς τῆς θεότητος ἐναβρύνεσθαι θάκοις, οὐχ ἁρπαγμόν ἡγήσατο κτλ.'

[1]) Vgl. die Beispiele bei Lightfoot aaO. S. 111 u. Grimm aaO. S. 38 ff.

wir also wie Lightfoot unsere Entscheidung zu Gunsten dieser Auslegung treffen?[1])

Hätten wir nicht Paulus zu interpretieren, sondern bspw. den ruhig und glatt stilisierenden Lukas, so trügen wir kein Bedenken, die Erklärnng als die einzig richtige zu bezeichnen. Allein das einzige entscheidende Bedenken, welches gegen die lateinische Erklärung vorgebracht werden kann, besteht darin, dass wir bei Paulus eine Unterbrechung des Satzgefüges, ein Anakoluth annehmen müssen. Aber wer weiß nicht, wie oft wir das bei Paulus finden und gerade auch an unserer Stelle V. 8? Das weitere Bedenken, dass wir in den Worten des Apostels keine formell vollendete Ausführung der Parallele von V. 4 finden, verliert ebenfalls viel an Gewicht, wenn wir die sonst hinreichend bekannte Gedankenentwicklung Pauli, die in ihrem Laufe immer Neues aufnimmt und zu bewältigen sucht, in Betracht ziehen. Auf der anderen Seite aber ist die lateinische Erklärung ihrem dogmamatischen Gehalte nach dem Geiste des Apostels entsprechend und des erhabenen Gegenstandes vollkommen würdig. Das Ansehen ferner der lateinischen Väter und der scharfsinnigen Theologen der lateinischen Kirche verleiht der Auslegung unleugbar eine hohe Berechtigung und Bedeutung.

Nichtsdestoweniger neigt sich schließlich die Wagschale der Entscheidung, wenn auch langsam, zu Gunsten der griechischen Auslegung. Wir halten dafür, dass dieselbe auf Grund der angeführten Beweismomente *als wahrscheinlicher zu gelten hat.* So geht denn die Auslegung zu dem Sinne zurück, welchen das erste kirchliche Document zum Ausdruck bringt, das unseren Vers direct citiert. In dem Briefe der gallischen Kirchen von Lyon, Vienne und Umgegend[2]) an die kleinasiatischen Brüder über das Martyrium ihrer Glaubenshelden wird die Demuth der Martyrer, welche trotz ihres glorreichen Kampfes sich nicht einmal als Martyrer preisen oder benennen ließen, als eine Nachahmung Christi bezeichnet, der ‚da er in

[1]) **Auch J. Labourt tritt entschieden für die griechische Auslegung ein** (l. c. p. 411): Nous sommes donc obligés d'admettre la seconde interprétation: Bien qu'existant, dans la forme de Dieu, il n'a pas cru devoir s'attacher avidement aux prérogatives, qui lui revenaient de par son égalité avec Dieu, mais il s'est dépouillé lui même etc.

[2]) Euseb. KG. 5, 2.



der Gestalt Gottes war, es nicht als Raub erachtete, Gott gleich zu sein', also die Gottgleichheit nicht selbstsüchtig oder prahlerisch behauptete. ‚Οἳ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ὥστε ἐν τοιαύτῃ δόξῃ ὑπάρχοντες, καὶ οὐχ' ἅπαξ ουδὲ δις, ἄλλὰ πολλάκις μαρτυρήσαντες . . οὔτ' αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον, οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτοὺς, ἀλλ' εἰ ποτέ τις ἡμῶν δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσεῖπεν, ἐπέπλησσον πικρῶς'.

Recensionen.

Geschichte des Idealismus von Otto Willmann, Dr. phil., Professor der Philosophie und Pädagogik an der deutschen Universität in Prag. Braunschweig, Friedrich Vieweg, 1894—1897. 1. Bd XIV 696 S. 2. Bd VI 652 S. 3. Bd VI 961 S.

Dass die griechisch-scholastische Philosophie, die achtunggebietend ihren Gang durch die Geschichte genommen, welche die falschen Systeme nach Dutzenden neben sich hat erstehen und verschwinden gesehen, und nach jedem durch die Ungunst der Zeit herbeigeführten Niedergang sich stets mit neuer Kraft erhoben hat, um an ihrem mächtigen Wissensbau weiterzuarbeiten, dass diese durch die innigsten Bande mit der geoffenbarten Wahrheit verbundene Philosophie von einem hervorragenden Mitgliede einer philosophischen Facultät unserer Zeit als die einzig wahre Philosophie vorgeführt werden könnte, galt als ausgeschlossen — bis zum Erscheinen vorliegenden Werkes.

Das Werk beschäftigt sich nicht mit den bekannten subjectivistischen Theorien, welche in der Neuzeit als idealistisch bezeichnet werden, sondern bietet die Geschichte jener Denkrichtung, welche mit Plato Ideen anerkennt, d. h. ‚ewige Vorbilder der Wesen, durch deren Nachahmung die Körperwelt des Daseins, der Menschengeist der Wahrheit und Weisheit theilhaft wird‘. I. 1. ‚Wenn dieser Sprachgebrauch ungewöhnlich ist, so rührt dies von der Entwertung her, welche das Wort Idee durch den seit dem XVI. Jahrhundert grassierenden Nominalismus erfahren hat. Dieser hat dessen ursprüngliche Bedeutung: gedanklich-vorbildliches Daseinselement, beseitigt und die andere: subjectives Gedankenbild untergeschoben, so dass dann Idealismus die Lehre heißen konnte, welche die Welt als Vorstellung des Subjectes auffasst, die in Wahrheit das volle Widerspiel des Idealismus ist‘ II. 9.

Die Anerkennung der Ideen findet sich in der Geschichte aufs innigste verwoben mit der Überzeugung von der Existenz eines göttlichen Geistes, der die Ideen der Wirklichkeit in irgend einer Weise eingesenkt hat, der mit Weisheit und Macht die Welt regiert, der in fernen glücklichen Zeiten sich den Menschen geoffenbart hat, der durch sein heiliges Gesetz ihren freien Willen zum Guten leitet, damit ihre unsterblichen Seelen einst des wahren Glückes sich erfreuen mögen. So gestaltet sich die ‚Geschichte des Idealismus' zu einer Geschichte der wahren Philosophie überhaupt.

Dabei ist die ganze Aufmerksamkeit der Geschichte der idealen Weltanschauung selbst zugewendet. Von den Philosophen kommen nur jene zu einer Besprechung, welche an dem Werden und der Fortbildung der Philosophie des Idealismus wesentlich mitgearbeitet oder umgekehrt hemmend, verwirrend, zerstörend sich ihr entgegengestellt haben. Biographien und bibliographische Angaben mit dem gewöhnlichen gelehrten Beiwerk sind weggelassen. Darüber kann sich jeder leicht anderwärts orientieren. Nur im letzten Bande sind einige derartige Daten beigefügt, vermuthlich um einen oder den anderen Kritiker der ersten Bände zufriedenzustellen.

Sollen wir das Urtheil über dieses Werk kurz zusammenfassen, so tragen wir kein Bedenken, die ‚Geschichte des Idealismus' als die größte Leistung zu bezeichnen, welche in unserem Jahrhundert aus den fachphilosophischen Kreisen der deutschen Universitäten hervorgegangen ist.

1. Große Vertrautheit mit dem Geistesleben der alten Culturvölker, vor allem eine Kenntnis und ein Verständnis der classischen griechischen Literatur, soweit dieselbe das philosophische Gebiet berührt, wie sie keinem der modernen Geschichtschreiber der Philosophie zu Gebote steht, weil keiner einen so vollkommen freien Blick für die Einwirkung traditioneller religiöser Motive auf die Speculation der Alten besitzt, setzen Willmann in den Stand, im ersten Bande: ‚Die Vorgeschichte und die Geschichte des antiken Idealismus', ein vollkommen neues, lebensvolles, überraschendes Bild der vorchristlichen, speciell der griechischen Philosophie zu bieten. Auf breitester Grundlage wird der Nachweis erbracht, dass das Selbstzeugnis der großen Griechen von dem Ursprung der wesentlichsten Elemente ihrer Philosophie aus religiösen Traditionen auf Wahrheit beruht, dass jene Traditionen nicht ‚Gebilde ihrer Phantasie, projiciert an die Enden des Gesichtskreises, künstliche Alterthümer, zurückdatierte Philosopheme' sind, sondern dass wir da ‚einer uralten Wirklichkeit' gegenüberstehen, ‚einer türmenden Ferne des Gedankenlebens, deren Hauch bis zu uns herüberweht, welche Quellen in sich birgt, die noch fortrinnen'. Mit imponierender Gelehrsamkeit wird die

Theologie als Bindeglied von religiöser und speculativer Gedankenbildung, der Hervorgang der Physik aus der physischen, der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie und die Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus nachgewiesen. Die Bedeutung dieses gesicherten Ergebnisses zeigen die folgenden Sätze der Einleitung in den zweiten Band: ‚Bei den Indern, den Griechen, den Juden entspringt das speculative Denken aus dem religiösen, fußt die Welterklärung auf dem mystischen Ergreifen der Gottes- und Weltwahrheit, entwickelt sich die Philosophie aus der Theologie. Wenn sich in der Christenheit ebenfalls das Wissen auf dem Grunde des Glaubens erhebt, der Theologie eine Philosophie dienend zur Seite tritt, so wiederholt sich damit einfach derselbe Proceß, den uns die alte Welt an mehr als einer Seite zeigte. In diesem Betracht nimmt die christliche Philosophie keine Sonderstellung ein. In eine solche hat sie lediglich die rationalistische Geschichtsschreibung zu drängen gesucht, dieselbe, die zugleich der alten Philosophie ihre Herkunft aus der Religion und Theologie absprach, um auf ihr als einer Schöpfung des freien Geistes, der autonomen Vernunft einen Standort zur Bekämpfung „der unfreien, in die Banden des Dogma geschlagenen“ christlichen Speculation zu gewinnen. Dagegen zeigt eine Geschichtsbetrachtung, die sich diese Tendenz nicht aufdrängen läßt, daß die Philosophie der Alten religiöser war, als man annimmt, und sie ist in der Lage zugleich zu zeigen, daß die christliche Religion speculativer ist, als man durch Mißverständnisse, deren Quelle der Autonomismus ist, beirrt einräumen möchte. Antike und christliche Philosophie unterscheiden sich nicht wie Vernunft und Glaube oder Freiheit und Gebundenheit, sondern wie Ahnung und Vollendung, Anbahnung und Durchführung, Vorzeit und Vollzeit‘ II 2 f.

Auf dem religiösen Hintergrunde treten die Gestalten der griechischen Denker lebensvoll hervor; schon die in den andern philosophiegeschichtlichen Werken so todten und unverständlichen jonischen Naturphilosophen gewinnen Leben und erwecken unser Interesse, namentlich aber kommt uns Pythagoras ‚dieser seltene Mann, der größte seiner Zeit, einer der größten aller Zeiten‘ verständlich entgegen, wir begreifen seine weltgeschichtliche Stellung, seine grundlegende Bedeutung für die verschiedensten Zweige des Wissens, für das religiöse, sittliche, gesellschaftliche Leben, wir verstehen da die unbegrenzte Verehrung, die der samische Weise im ganzen Alterthum genoſs. — Findet Pythagoras das erste Mal ‚die Gleichung zwischen Mystik, Forschung und Gesetz, den constitutiven und einander ergänzenden Elementen der echten Philosophie‘, so war es ‚die Sehnsucht nach der ewigen Heimat, die Platons Geiste seine Fittige gegeben hat, und der Drang, in der Heimat

und Fremde, ‚bei den Geschlechtern der Barbaren', den Tröster, ἐπῳδόν zu suchen, verlieh seiner Speculation die Weite und Weihe, welche die Nachwelt mit Recht daran bewundert'. — Dass Plato und Aristoteles in einer Geschichte des Idealismus die eingehendste Besprechung erfahren, ist selbstverständlich; bilden sie doch den Höhepunkt der idealen Philosophie im Alterthum. Bei beiden werden die theologischen Grundlagen ihrer Speculation, ihr Anschluss an die Weisheit der vorausgehenden Zeit, ihre eigene Gotteslehre und Ethik, ihre Verdienste um die ideale Weltanschauung klargelegt.

‚An die Ideenlehre ist der Ruhm Platos geknüpft'. Trotz der unglücklichen Hypostasierung der Ideen ‚bleibt Platos Lehre der erhabenste, der Weisheit der Vorzeit würdige Gedankenbau, den das Alterthum hinterlassen hat, und den das Christenthum mit Verbesserung des Mangelhaften in seinen ewigen Dom gottgegründeter Erkenntnis einbauen konnte' I. 439. — Wie Platos Ruhm an die Ideenlehre, so ist der Ruhm Aristoteles' an die Entelechienlehre geknüpft. ‚Die aristotelischen Entelechien oder Formen übernehmen die dreifache Aufgabe, welche ein idealistisches Princip zu lösen hat; die Herstellung eines Bindegliedes von Gott und Welt, die Vermittlung von Erkennen und Sein und die Verknüpfung der natürlichen und der sittlichen Welt' I. 538. Aristoteles hatte durch die Entelechienlehre das Mittel in der Hand, die platonische Ideenlehre von ihren Mängeln zu reinigen, sie zu ergänzen und dadurch die Philosophie des Idealismus in ihrem wesentlichsten Punkte zum Abschluss zu bringen. Aber schwere theologische Irrthümer ließen ihn im Widerspruche gegen Plato weit über das berechtigte Ziel hinausgehen. Es blieb einer späteren Zeit vorbehalten, die Lichtgedanken der zwei mächtigen Geister weiter zu entfalten und in ihrer Harmonie die volle Wahrheit zu finden. Diese Zeit war aber nicht die hellenistisch-römische Periode, welche sich trotz der unstreitigen Verdienste Philos und mehr noch Plotins nicht auf der erreichten Höhe zu halten vermochte, sondern es war die Zeit des Christenthums.

2. Eine Kenntnis des Wesens des Christenthums, seiner Dogmen und seiner ganzen gottgegebenen Herrlichkeit, wie sie in solchem Grade nur hervorragenden Theologen eigen zu sein pflegt, große Vertrautheit mit den heiligen Vätern, besonders Augustinus und mit der Speculation der Scholastiker, an erster Stelle des heiligen Thomas, eine den modernen Philosophen durchgängig versagte speculative Kraft, echt ideale Liebe zur Wahrheit, welche die Strahlen der menschgewordenen ewigen Sonne der Wahrheit voll in Geist und Gemüth aufnimmt, und den Schätzen der von Gott gegebenen Weisheit nachgeht, wo immer sie niedergelegt sind, auch im Missale und Brevier, eine souveräne Erhabenheit über die Vorurtheile der christusfeindlichen oder doch christus-

scheuen Gelehrsamkeit unserer Tage, eine kindlich-demüthige Hingabe an die Kirche als Vermittlerin der göttlichen Gaben, das alles hat in Verbindung mit einem hohen Schwunge, lichtvoller Klarheit, nicht selten poetischer Schönheit der Sprache an dem zweiten Bande ein Ehrendenkmal des Christenthums und der christlichen Philosophie geschaffen, wie es in dieser Art einzig dasteht. Es möge wenigstens eine Stelle hier Platz finden, welche zur Charakterisierung des Geistes dient, von welchem das ganze Werk getragen ist. ‚Die großen Denker des Alterthums hatten die Wahrheit als ein göttliches Gut und höchstes Strebeziel erklärt und in der Weisheit Erkennen und Wollen vereinigt erkannt, somit beide Ideen als die Leitsterne des ganzen Menschenwesens verstanden. Auf die Ganzheit und Einheit des Menschen und darum auf Vereinigung von Erkenntnis und Wille legt aber das Christenthum, welches dem Willensleben neue Aufgaben und Ziele zeigt, noch größeres Gewicht als jene und vervielfältigt die Berührungspunkte beider Grundkräfte des Innenlebens. — Die Wahrheit ist nicht bloß Gegenstand des Erkenntnisstrebens, sondern die Segensmacht, die das ganze Menschenwesen erneuert: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen“. Ihr Innerstes ist die Heilswahrheit und diese ist nicht ein ruhender Besitz, sondern ein treibendes Element, der Antrieb des Kampfes mit der Sünde und die Bürgschaft des Sieges. In dem πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ verbindet sich Glaube und Gehorsam, Aufnehmen und Nachfolgen, Erkenntnis und That. Das Erkennen der Wahrheit gipfelt darin, dass wir die Wahrheit thun; aber auch umgekehrt: das Thun führt zum Erkennen: „wir kennen ihn, wenn wir seine Gebote halten“; „wer den Willen des Vaters befolgen will, wird aus der Lehre selbst erkennen, ob sie von Gott ist“; „in der Liebe erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind“. — So tritt auch die Wahrheit zur Gerechtigkeit in ein Verhältnis, das die Alten nicht in seiner Tiefe fassen konnten. Aristoteles nennt die Gerechtigkeit herrlicher als den Morgenstern; aber Petrus spricht von einem Morgenstern, der aufgeht in dem Herzen und wie die Fackel am dunklen Orte leuchtet, und dieser ist doch herrlicher als jene Gerechtigkeit; sein Licht bringt den neuen Tag herauf, seine Wahrheit gibt Rechtfertigung und führt durch sie zur Gerechtigkeit‘. II. 118 f. Gewiss, eine solche Sprache ist aus dem Munde eines Gelehrten aus dem Laienstande schon lange nicht gehört worden. Dabei stehen solche Sätze nicht vereinzelt da. Die Gesinnung, die sie athmen, durchweht den ganzen Band, den ich mit einer Freude gelesen zu haben gestehe, wie noch nie ein philosophisches Werk.

Doch um die mir gesetzten Grenzen nicht zu überschreiten, muss ich mich auf eine gedrängte Angabe des überreichen Inhaltes

dieses zweiten Bandes: ‚Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker‘ beschränken. Nach einem einleitenden Abschnitt über die Neubegründung der Philosophie durch das Christenthum wird zuerst im allgemeinen der Idealismus der christlichen Weltanschauung in seiner läuternden und vollendenden Einwirkung auf den antiken Idealismus geschildert. Diese Einwirkung ist in die Sätze zusammengefasst: ‚Wie das Evangelium die Erfüllung und Vollendung der Ahnungen und Prophezeiungen ist, welche sich wie Adern durch das Gestein der Religionen des Alterthums hindurchziehen, so ist auch die christliche Weisheit die Erfüllung und Vollendung der Gedankenbildung der alten Weisen. Sie löst Räthsel, beantwortet Fragen, an denen sich jene vergeblich versucht, berichtigt Mißgriffe, beseitigt Irrthümer, die jene auf Grund ihrer religiösen Voraussetzungen kaum vermeiden konnten. Wie sich der Gottesbegriff und die kosmologischen Intuitionen im Lichte der Heilslehre klären und läutern, so erhalten auch die darauf fußenden Philosopheme eine tiefere Begründung, einen reicheren Inhalt, eine den Irrthum bestimmter ausschließende Fassung‘. II. 107. Hieran schließt sich die Geschichte des ‚Fußfassens der christlichen Gedankenbildung auf der antiken‘, hauptsächlich durch Vermittlung der Apologeten, Clemens' von Alexandrien und Origenes'. Bei seiner eigenen Wahrheitsfülle hätte das Christenthum aller auswärtigen Philosophie auch entrathen können. Wie es aber in anderen Sphären das Gute, das die alte Welt geschaffen, für seine höheren Zwecke verwertete, so benützte es auch die homogene philosophische Gedankenbildung, welche es vorfand, als Stützpunkt für seine Speculation. In ausführlichen Paragraphen werden der Anschluss an die vorplatonische und platonische Philosophie, die aristotelischen Elemente der altchristlichen Gedankenbildung, das Verhältnis der christlichen zur hellenistisch-römischen Philosophie, die Überleitung der antiken Mystik in die christliche Speculation, und der Gegensatz des christlichen Idealismus zum Autonomismus der Irrlehrer behandelt. Ein eigener, der Größe des idealsten Geistes unter den christlichen Denkern würdiger Abschnitt: ‚Augustinus‘ krönt den ersten Theil. — Der zweite Theil handelt über die Scholastik, ihre Entwicklung im Mittelalter, die Klärung der realistischen Grundanschauung im Streite des Nominalismus und Realismus, die Fortbildung der Metaphysik und Erkenntnislehre durch den scholastischen Realismus, die Wissenschaftslehre der Scholastiker, ihre sociale Ethik, ihre Gesellschaftslehre, worauf wieder ein eigener Abschnitt dem heiligen Thomas als princeps scholasticorum gewidmet ist. Der Schlussabschnitt widerlegt den traditionellen Irrthum von der Selbstauflösung der Scholastik und erweist den scholastischen Realismus als Hüter der idealen Principien gegenüber dem

Monismus, dem scholastischen Nominalismus, sowie gegenüber dem Nominalismus der Humanisten, der Polyhistoren, der Gesellschaftslehrer'. Es ist eine glänzende Darstellung und Vertheidigung der scholastischen Philosophie, die Willmann in diesen Partien bietet. Sie wird, hoffen wir, bei Männern der modernen Wissenschaft zahlreiche Vorurtheile zerstreuen. Man kann in dieser Hinsicht die Geschichte des Idealismus mit der ,Theologie und Philosophie der Vorzeit' Kleutgens zusammenstellen. Wie Kleutgen in den kirchlichen Kreisen die vollständige Abkehr von der Pseudophilosophie der Gegenwart bewirkt und das Studium und Verständnis der Weisen der Vorzeit neu geweckt hat, so wird die Geschichte des Idealismus das Gleiche in den außerkirchlichen Kreisen trotz der ungleich größeren Schwierigkeiten, die entgegenstehen, wenigstens anbahnen.

Mit dem Verfasser über einzelne untergeordnete Punkte zu rechten, widerstrebt mir. Auffallend ist seine Darstellung der Lehre vom intellectus agens, der er mit Recht die größte Bedeutung beilegt. Aber seine Fassung dieser Seelenkraft dürfte sich kaum mit jener der Scholastiker decken. Diesen ist der thätige Verstand kein erkennendes Vermögen, auch bei Suarez ist er das formaliter qua intellectus agens nicht. Ferner ist der thätige Verstand als rein active Potenz weder eines angeborenen noch erworbenen habitus fähig. Die Scholastiker würden darum schwerlich Sätzen beistimmen, wie zB. ,bei Galilei war der thätige Verstand in hohem Grade entwickelt'.

3. Willmann verfügt auch über eine ausgebreitete Kenntnis des modernen Geisteslebens auf den verschiedensten Gebieten. Er deckt die tiefsten Wurzeln der philosophischen Systeme der Neuzeit auf, zeigt die unseligen treibenden Kräfte in ihrer Entwicklung und legt ihre verheerenden Wirkungen nach allen Richtungen hin klar. Welch ein Gegensatz: Pythagoras, Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas auf der einen, Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Spinoza, Kant auf der andern Seite. Es ist der Gegensatz von Ernst und Frivolität, Tiefe und Oberflächlichkeit, Weisheit und Sophistik, Religiosität und autonomer Gottlosigkeit, Bauen und Zerstören.

Der dritte Band: ,Der Idealismus der Neuzeit', der zum größeren Theil der Darstellung und Kritik der neueren Philosophie gewidmet ist, enthält unermeßlich viel des Belehrenden. Er führt zuerst in einem viel Neues bietenden Abschnitt die verschiedenen Formen des Idealismus zur Zeit der Renaissance vor und geht dann über zum unechten Idealismus, wobei namentlich Descartes, Leibniz, Spinoza, die englischen Philosophen als Begründer der Aufklärung besprochen und die falschen Ideale der Aufklärung, speciell die falsche Idealisierung der Natur, einer vernichtenden Beurtheilung unterworfen werden. Mit einer solchen Wucht und Klarheit der

Beweise, mit einer solchen Kraft der Überzeugung, der kein nicht ganz verbohrter oder mit dem Herzen am Irrthum festgehaltener Verstand widerstehen kann, wurde noch nie die Hohlheit, Falschheit und Verderblichkeit der ‚voraussetzungslosen‘ Philosophie klargelegt. Dabei entpuppen sich die ‚großen Denker‘ zum Theil als recht erbärmliche Figuren, in deren Gesellschaft wir einen Descartes und den edlen Leibniz ungern sehen. Die Art, wie W. den Juden Spinoza behandelt, erinnert an das Verfahren eines ernsten Mannes, der einen unverbesserlichen bösen Buben hart züchtigt und dann angeekelt von sich stößt. Der Abschnitt: ‚Die Subjectivierung des Idealen durch Kant‘ lässt sich als Gegenstück zu ‚Augustinus‘ im zweiten Bande bezeichnen. Der Verfasser frevelt zwar schon im Vorausgehenden in beispielloser Weise an den Heroen der neuzeitlichen Speculation: dem gegenüber, was er hier mit überwältigender Beweiskraft vollführt, gibt er für die wissenschaftsstolzen Nachbeter Kants nur ein Gefühl: starres Entsetzen. Kant fehlen vollständig jene hohen Eigenschaften, welche an den großen Meistern der echten Speculation hervorleuchten. Mangel an Geisteskraft, völliger Mangel an allem historischem Sinn, gottentfremdeter Autonomismus, Frohndienst für die verkehrte Zeitströmung, anmaßendes Alleinwissen und doch größte Abhängigkeit von den platten Irrthümern der vorausgegangenen Aufklärer charakterisieren ihn. Zerstörung und Vernichtung ist darum sein Werk auf jedem Gebiete, das er betritt. ‚Das hehre Gebilde, das hinter Platos leuchtender Stirne entsprungen war, die Idee, erscheint hier in der tiefsten Erniedrigung‘. Willmann steht nicht an, Kant unter den Sophisten die Palme zu reichen. ‚Wirkliche, ehrwürdige Lehrer des Menschengeschlechtes waren es gewesen, die von Gott, Kosmos und Seele gesprochen hatten; diese Ideen sind älter als die Pyramiden und schon mancher Bube hatte mit Steinen nach ihnen geworfen‘. Zu diesen Buben gehören die Sophisten, wie Protagoras, Demokrit, die Materialisten aller Zeiten. Kant überbietet sie insgesammt. — Pater Pesch schreibt irgendwo über Kant: ‚Wer immer dazu beitragen will, das Reich der Wahrheit unter den Menschen zu befördern, der muss sich vor dem verderblichen Vorurtheile hüten, als wenn wir von Kant irgend etwas lernen könnten‘. Willmann scheint dieser Ansicht nicht zu sein. Denn er beschließt die ausführliche Besprechung Kants mit den Worten: ‚Der Wert der Vernunftkritik besteht darin, dass sie ein Object der Kritik ist, an dem diese mehr lernen kann als an minder verfehlten Formen des unechten Idealismus. Sie ist der apagogische Beweis für die Richtigkeit der idealen Welterklärung; sie führt die Leugner der intellegiblen Principien ad absurdum; denn ein absurdum, wie es die Geschichte der Philosophie etwa nur noch im Spinozismus aufzuweisen

hat, ist das Gewebe von Widersprüchen, Fictionen und Sophismen, welches die Transcendentalphilosophie vor uns hinbreitet, kein Peplos der Athene, sondern eine Penelopearbeit, bei der, was eben gewebt wurde, sogleich wieder getrennt wird' III. 528.

Aus der trostlosen Öde der kantischen Pseudophilosophie führt uns der folgende Abschnitt: ‚Anfänge zur Wiedergewinnung der idealen Principien' heraus, sodann wird ‚das historische Princip als Wegweiser zum echten Idealismus' gewürdigt und die ‚Erneuerung des Idealismus' durch die Erschließung des Idealismus des christlichen Mittelalters, die Erschließung des scholastischen Realismus durch katholische Gelehrte dargestellt, deren Regenerationsbestrebungen den Boden für die Encyklika Aeterni Patris vorbereiteten. Die Darlegung der zahlreichen Berührungen zwischen dem christlichen Realismus und der modernen Wissenschaft bereiten den ergreifenden Appell vor, mit dem W. in den letzten Paragraphen zur Rückkehr zum wahren und ganzen Idealismus in der Wissenschaft wie im privaten und öffentlichen Leben auffordert. Der Schluss des Ganzen lautet: ‚Nach einer alten tiefsinnig-schönen Sage des Morgenlandes besitzt der Adler die Kraft, der Sonne ins Antlitz zu blicken und sich zu ihr emporzuschwingen; allein von Zeit zu Zeit geschieht es, dass ihm Auge und Fittich erlahmen, und dann muss er in einen Wunderquell niedertauchen, der seine Stärke erneut. Ihm gleicht das sonnenhafte, Gott, die Urbilder und die ewigen Güter suchende Denken des Menschen; der Quell aber, der seine zu Zeiten erschlaffende Kraft wiederherstellt, ist der großen, frommen Vorzeit Überlieferung, wie sie die Generationen herabquillt; weiß das Denken diesen Jungbrunnen zu finden, dann gilt von ihm die Verheißung der Schrift: Replet in bonis desiderium tuum; renovabitur ut aquilae iuventus tua' III. 961.

Möge Gottes Segen dieses herrliche Werk, die Frucht großen Wissens, echt katholischer Gesinnung und idealer Liebe zur gottentstammten Weisheit begleiten, damit es ihm gelinge, die Erhebung der deutschen Philosophie aus ihrer schmachvollen Erniedrigung zur lichten Höhe des wahren Idealismus zu bewirken, auf dass die Philosophie wieder ihren Ehrenplatz im Kreise der Wissenschaften einnehmen könne und wieder zur Segensmacht werde, als die sie sich der Menschheit in vergangenen Tagen erwiesen hat.

Pressburg. Jos. Kern S. J.

1. **Institutiones philosophiae naturalis** secundum principia S. Thomae A. ad usum scholasticum accomodavit Tilmannus Pesch S. J. Edit. II. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder 1897. Vol. I. XXVIII, 444. Vol. II. XIX, 406.

2. **Institutiones psychologicae** secundum principia S. Thomae A. ad usum scholasticum accommodavit Tilmannus Pesch S. J. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder. 1896—98. Vol. I. XV, 470. Vol. II. XIV, 421. Vol. III. XVIII, 551.

Da die erste Auflage der Institutiones philosophiae naturalis in dieser Zeitschrift (5. Jhrg. S. 139) schon besprochen wurde und gerechtes Lob gefunden hat, so soll die zweite Auflage, welche sich von der ersten in keinem wesentlichen Punkte unterscheidet, hier bloß zur Anzeige gebracht werden.

Die Institutiones psychologicae stellen sich den früheren Werken des hochverdienten und rühmlichst bekannten Verfassers würdig an die Seite. Im Hinblick auf seinen großen Ruf als Kenner der scholastischen und nicht-scholastischen Literatur können wir uns wohl der Mühe entheben, die vielen und großen Vorzüge des Werkes eingehend zu besprechen, und beschränken uns daher darauf, zur Orientierung über dasselbe einige Punkte hervorzuheben, welche das Verdienst oder die Eigenthümlichkeit des Verf. begründen.

Das Werk zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste (die zwei ersten Bände umfassend) das Leben und seine Erscheinungen im allgemeinen, der zweite (3. Band) die dem Menschen eigenthümliche Lebensthätigkeit behandelt. Die Disposition des ersten Haupttheiles — vom Verf. psychologia naturalis betitelt — gewinnt an Klarheit durch die Unterabtheilung in ein analytisches (1. Band) und ein synthetisches Buch (2. Band).

Ersteres beginnt mit einer relativ ausführlichen Beschreibung der belebten Organe und deren Functionen (p. 45—80). So hat auch der Verf. auf empirischen Wege eine Operationsbasis gewonnen, von der aus er gegen die Materialisten und Spiritualisten die Lehre vertheidigt, dass den Thieren und Pflanzen ein sensitives bezw. vegetatives Leben eigne, welches in der Mitte stehend zwischen dem geistigen Leben und dem leblosen Sein der Materie mit dem gleichnamigen Leben des Menschen generisch übereinkomme (p. 80—133). Nur lobend muss hervorgehoben werden, dass der Verf. erst nach der Betrachtung des Lebens, wie es sich uns durch die sinnliche Erfahrung darbietet, die Realdefinition desselben aufstellt (p. 133—167): Vita in facultate sita est, qua ens capax est, ut per ipsius motum tendat in ulteriorem sui ipsius perfectionem, sive ut agat immanenter. Man sieht es auf den ersten Blick, dass der Verf. hier nur das von der Materie innerlich abhängige Leben —

er nennt es **vita physica** — definieren will. Die allgemeine, auch auf Gott anwendbare Definition des Lebens ist in einem Scholion enthalten (p. 152): **Vita igitur metaphysica, quae etiam Deo attribuenda est, definiri potest ea perfectio, ex qua ens non est motum ab alio, sed a se ipso, sive perfectum a seipso, sive habet per se et in se actionem suam.** Die Abschnitte über den wesentlichen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Materie einerseits und den verschiedenen Gattungen der Lebewesen andrerseits richten sich hauptsächlich gegen den Monismus und die verschiedenen Verzweigungen der Descendenz-Theorie (p. 167—229). Auch ein Gegenspiel der Descendenztheorie, die Leugnung der Einheit des Menschengeschlechtes findet hier seine Widerlegung. Mit der Frage, in welche Seinskategorie das Lebensprincip man einreihen müsse, und welcher Art seine Beziehungen zur Materie seien (p. 229—322), tritt der Verf. an die Lösung eines der schwierigsten und umfassendsten philosophischen Probleme heran. Seine These lautet, wie zu erwarten war: **anima corpori coniungitur ut forma substantialis.** Klar und scharf werden in einer Reihe von Corollarien die sich hieraus ergebenden Folgerungen entwickelt; allein die Argumente, welche die These stützen, vor allem das Argument **ex unitate activitatis vegetativae,** auf das der Verf. ein besonderes Gewicht legt (p. 267 vgl. schol. 1. p. 275), dürften in Anbetracht der grundlegenden Bedeutung der These für die Fortsetzung des Lehrgebäudes doch etwas zu kurz sein. — Die schon in der Naturphilosophie vom Verf. bevorzugte Ansicht des sel. Albertus Magnus, nach welchem die Formen der Elemente ihrem Sein nach in den Verbindungen beharren, aber die Natur einer Form verlieren, wird auch hier (p. 320) wieder empfohlen. — Die integrierenden Bestandtheile eines Organismus werden in primäre und secundäre eingetheilt, je nachdem sie Träger vitaler Thätigkeit sind, oder nicht. Nur die primären sind von der Seele informiert, wie zB. die Nerven, Muskeln, Sehnen, Adern, Membranen und Knochen (p. 229). — Der übrige Theil des 1. Bandes befasst sich mit den der Menschen-, Thier- und Pflanzenseele eigenthümlichen Merkmalen. Die bekannten Themata von der Einfachheit, Geistigkeit der Menschenseele und ihrer Vereinigung mit der Materie werden ausführlich erörtert. Der Thierseele wird die Einfachheit des Seins (**simplicitas entitativa**) abgesprochen (p. 445).

Von der gewonnenen Anhöhe schaut der Verf. wieder zurück auf die animalischen und vegetativen Lebenserscheinungen, die unter dem veränderten Gesichtspunkte der Untersuchung neuen Stoff bieten. Wie im 1. Bande die analytische, so kommt nun im 2. Bande die synthetische Methode vorzugsweise zur Anwendung. An erster Stelle

wird die aristotelische Theorie der Seelenvermögen vertheidigt (p. 1—59). Es konnte dem Verf. nicht schwer fallen, die Widersprüche der Herbart'schen Schule aufzudecken; aber von den Beweisen, welche den realen Unterschied zwischen Substanz und Vermögen der Seele erhärten sollen, ist auch nicht einer haltbar. — Der auffallend lange Excurs über die Natur der Erkenntnis im allgemeinen und der sinnlichen im besonderen (p. 93—180) dürfte allen willkommen sein, welche des Verf.s Logik nicht zu Handen haben. Bemerkenswert ist die Ansicht des Verf.s, dass jeder Erkenntnisact in einem gewissen Sinne auch Bewusstseinsact sei: **ex natura sua omnis actus cognitionis non solum respicit obiectum, *quod* cognoscitur, sed etiam subiectum, *cui* obiectum praesens sistitur** (p. 114). Folgerichtig leugnet er daher das Vorhandensein unbewusster Empfindungen (p. 118). Obschon der Verf. hauptsächlich aus den unsterblichen Werken der Scholastiker schöpft, so verabsäumt er doch nicht, Resultate der Forschungen auf dem Gebiete der Physiologie zu verwerten oder mit neueren Irrthümern sich auseinanderzusetzen. Beispielsweise sei auf das sogenannte Weber'sche Gesetz (betreffend das Verhältnis der Empfindungsintensität zur Intensität des physischen Reizes) und die Psychophysik Th. Fechners hingewiesen, welchen gerechte Würdigung zu Theil wird (p. 156 u. 171), während Theorien, von denen die Objectivität der Erfahrung geleugnet oder in Frage gestellt wird, entschieden und erfolgreich abgewiesen werden. — Auf die Betrachtung der sinnlichen Erkenntnis im allgemeinen folgen Specialuntersuchungen über die einzelnen inneren und äußeren Sinne (p. 180—304). Die ganze Lehre über die Sinneswahrnehmung wird getragen von der Überzeugung, dass die Außenwelt der sinnlichen Erfahrung nicht nur als **causa efficiens** sondern auch als **causa formalis obiectiva** gegenüberstehe. Es gehört wahrlich einiger Muth dazu, in einem Buche, welches nothwendig die Aufmerksamkeit vieler auf sich lenken muss, einer Weltanschauung das Wort zu reden, die als naiver Irrthum vielfach gar nicht mehr beachtet wird. — Noch flüchtig erwähnt seien die interessanten, diesem Bande angehörigen Abschnitte über das sinnliche Strebevermögen, die vitalen Ortsbewegungen, Localisation der Functionen im Gehirn, natürliche Neigungen, Schlaf und Wachen, Seelenkrankheiten und Hypnotismus.

Der Gegenstand der Untersuchung bringt es mit sich, dass im 3. Bande (**psychol. anthropologica**) des Verf.s Originalität weniger zur Geltung kommt; wurde ja das intellectuelle Leben des Menschen von den Philosophen der Vorzeit mit einer Gründlichkeit erforscht, welche der Nachlese wenig übrig ließ. Deshalb gründet sich das Verdienst des Verf.s mehr auf umsichtige Redaction und klare Darstellung des gebotenen Stoffes als auf selbständige Forschung.

Wenig consequent scheint es zu sein, wenn der Verf. Bedenken trägt, den realen Unterschied zwischen dem Verstandesact und dem verbum mentis zu behaupten (p. 61), da er doch diesen Unterschied zwischen dem Willensact und seinem terminus intrinsecus aufstellt (p. 251). — In der Darlegung des Ursprungs der Ideen steht der Verf. selbstverständlich auf dem Standpunkt der Scholastik. Die so schwierige Frage, wie die Phantasiebilder zum Entstehen der species intelligibiles mitwirken, beantwortet er mit der These: In negotio, quo species intelligibiles primitivae efficiuntur, phantasmata videntur esse causae vere efficientes (p. 124). In der Frage, ob das Allgemeine oder Besondere direct und zuerst erkannt werde, nimmt er zwischen St. Thomas und Suarez eine Mittelstellung ein, indem er dafürhält, dass der Mensch sich beider Erkenntnisweisen bediene (p. 160. s.). Ausführlich handelt der Verf. über die verschiedenen Objecte, welche im Bereiche menschlicher Einsicht liegen (p. 138—163); selbst die substantiae separatae bleiben nicht unerwähnt. Ungern aber vermissen wir ein stärkeres Hervorheben des so wichtigen Unterschiedes zwischen eigentlichen (conceptus proprii) und uneigentlichen (c. analogi) Begriffen. — Aus der Abhandlung über das höhere Strebevermögen sei als besonders gelungen hervorgehoben die Darlegung des Verhältnisses zwischen dem iudicium practicum und der freien Handlung (p. 374—388). Bellarmins Erklärung der Willensfreiheit ist damit als ungenügend abgewiesen. — Um von der Fülle des gebotenen Stoffes eine Vorstellung zu geben, sollen noch die übrigen Gegenstände aufgezählt werden, welche mehr oder weniger ausführlich besprochen sind: Der Zusammenhang zwischen dem sinnlichen und intellectuellen Begehren, die Triebe, Temperamente, Leidenschaften, Gemüthsbewegungen, Habitus, Erziehung, Physiognomik, Ursprung der Sprache, Unsterblichkeit der Seele, Erkennen der Seele nach dem Tode.

Wir schließen mit dem Wunsche, es möchte in der zweiten Auflage, deren Nothwendigkeit sich bald herausstellen dürfte, das alphabetische Inhaltsverzeichnis um ein Bedeutendes vermehrt werden. Für ein dreibändiges Werk, welches eine Fülle positiven Materials bietet, ist ein Register von kaum fünf Seiten jedenfalls ungenügend.

Ludwig Lercher S. J.

Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Von Dr. J. B. Heinrich. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Philipp Huppert. Erster Halbband. Mainz, Kirchheim, 1898. XI u. 318 S.

Wie dem Vorworte des Herausgebers zu entnehmen ist, werden uns hier die ehemaligen Vorlesungen des verewigten Mainzer Ge-

lehrten Dr. Heinrich geboten. Es geschieht dies zunächst auf Grund des Autographs, aber mit Zuhilfenahme anderweitiger Collegien-Hefte; und zwar in pietätvoller aber keineswegs sclavischer Bearbeitung. Ausnahmsweise erscheinen kleine Beisätze aus der Hand des Herausgebers, die an Ort und Stelle als solche gekennzeichnet werden.

Nicht bloß die Schüler des geliebten und hochgefeierten Lehrers sondern auch alle jene, die denselben aus seinen schriftstellerischen Arbeiten kennen gelernt haben, werden dem Herausgeber für seine Mühe dankbar sein; dies namentlich auch deshalb, weil sie so für den unvollendet gebliebenen Theil der großen Dogmatik Heinrichs wenigstens eine Skizze, die nahezu wörtlich vom Hauptverfasser herrührt, in die Hand bekommen.

Der erste Halbband, den wir von dem zu erhoffenden Lehrbuche vor uns haben, bietet zunächst als Einleitung in die Special-Dogmatik unter der Überschrift ‚Theologische Erkenntnislehre‘ einige Lehrpunkte, die sonst in der Fundamental-Theologie besprochen zu werden pflegen. Dann folgt der Reihe nach die Lehre von Gott und von der göttlichen Dreifaltigkeit, die Lehre von der Schöpfung und endlich die Lehre vom Sündenfalle des ersten Menschenpaares sowie der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter.

Wie im ersten dogmatischen Werke, ist auch in diesem kurzgefassten Lehrbuche der Inhalt sehr gründlich und gediegen; die systematische Anordnung des Stoffes tritt in letzterem sogar wohlthuender hervor. — Um den Wert des Buches besser zu kennzeichnen, heben wir einige Punkte heraus, die uns besonders beachtenswert erscheinen. Vom berühmten Comma Joanneum heißt es, natürlich ganz unabhängig von der neuesten Entscheidung Roms: ‚Obgleich die letzte Stelle bestritten ist und wohl deshalb den Arianern gegenüber von den Vätern wenig gebraucht wurde, so haben wir doch weder äußere noch innere stichhaltige Gründe, diese von der Vulgata bezeugte, wichtige Beweisstelle aufzugeben‘ (S. 156). In der Erörterung über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung finden sich unter anderen folgende Sätze: ‚Für die Unmöglichkeit scheint uns zu sprechen die Autorität der Väter, die übereinstimmend und constant es als unzweifelhafte Wahrheit aussprechen, Zeitlichkeit und zeitlicher Anfang seien dem Geschöpfe ebenso wesentlich wie Gott die Anfangslosigkeit und Ewigkeit . . Namentlich im Kampfe mit den Arianern galt es auf beiden Seiten als ausgemachte Wahrheit, daß alles Erschaffene auch einen zeitlichen Anfang haben müsse‘ (S. 217 f.). Bezüglich der vielbesprochenen Frage, in welchem Sinne die menschliche Seele Form des Leibes sei, kommt Heinrich zu folgendem Ergebnis: ‚Nach Gutberlet sind die Stoffe des Körpers nicht durch ihre eigene Energie actuiert, sondern erhalten durch die Seele ihr actuales Sein, das

zugleich die wesentlichen Eigenschaften des Körpers und das der Seele eigenthümliche Leben in physischer Einheit verbindet. Für diesen substantiierenden Einfluss der Seele auf den Stoff ist es unwesentlich, ob man sich den Stoff atomistisch constituiert denkt oder stetig ausgedehnt . . Da die Kirche die Meinung der Scotisten duldet und eine Entscheidung dieser Streitfrage bis jetzt abgelehnt hat, so sind diese und auch andere Meinungen zulässig. Worauf es ankommt, ist vor allem, daß die Einheit der menschlichen Natur und die Wahrheit festgehalten wird, daß die vernünftige Seele den menschlichen Leib belebt und zum menschlichen Leibe macht, und daß sie selbst unmittelbar das Princip wie des geistigen, so auch des sinnlichen Lebens ist' (S. 256).

Nicht bloß darum, weil die große Dogmatik Heinrichs unvollendet blieb, sondern auch weil dieselbe, soweit sie vorliegt, für schnelle Benützung zu weitläufig angelegt ist, sehen wir der Fortsetzung dieses in Form eines Lehrbuches gehaltenen Auszuges mit Interesse entgegen.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

1. **Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles.** Von Dr. Eugen Rolfes. Paderborn, Schöningh, 1896. IV, 144 S.

2. **Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles.** Von demselben. Köln, Bachem, 1898. VIII, 305 S.

1. Mit anerkennenswertem Fleiße suchte der Verf. die Lehre Aristoteles' über die constitutiven Principien der Körper aus dessen Schriften, namentlich aus den zwei ersten Büchern der Physik, den zwei ersten Capiteln des zweiten Buches über die Seele und aus der Schrift vom Werden und Vergehen darzustellen und zu erklären. Der Standpunkt des Verf. ist nicht ausschließlich der historisch-exegetische, denn er sucht sich auch über die Berechtigung der aristotelischen Naturphilosophie ein Urtheil zu bilden. Dasselbe fällt im Allgemeinen zu Gunsten der aristotelischen Lehre aus. Von dieser entfernt er sich in einem unwesentlichen Punkte, da er dafürhält, dass die Erscheinungen in der unorganischen Natur zur Annahme einer substantialen Veränderung nicht nöthigen, sondern für dieselbe nur aus den Thatsachen in der organischen Natur triftige Beweise beigebracht werden können (S. 54—63). Eine tiefere Begründung des Fundamentalsatzes der peripatetischen Schule, dass der Lebensgrund des Organismus Theilsubstanz des Lebewesens sei, wird der Leser vermissen. Der Verf. begnügt sich, darauf hinzuweisen (S. 71), dass sonst der

Leib todt bliebe und alles Leben und alle Empfindung einer andern Substanz gehörte.

Der zweite Theil dieser Schrift befasst sich mit der aristotelischen Definition der Seele. Besondere Aufmerksamkeit wird der Frage über die Zeit der Erschaffung der menschlichen Seele zu Theil (S. 123—142). Der Verf. wendet sich gegen die Annahme, dass die Zeit der Erschaffung mit der Empfängnis zusammenfalle, und zieht die ältere Meinung vor, nach welcher der Fötus erst von einem vegetativen und dann von einem sensitiven Principe beseelt werde. Er entfernt sich aber andrerseits weit von der alten Schule, wenn er (S. 140) schreibt: ‚Es möchte . . die Annahme nicht so ganz unzulässig erscheinen, dass die menschliche Seele bei ihrem Eintritt die sensitive Seele nicht ganz verdrängt, sondern sie mit dem Leibe in ihr Sein aufnimmt'. Der Verf. gibt diese Meinung mit allem Vorbehalte und erklärt sich näher: ‚Die Seele gibt dem Leibe sein ganzes Sein, auch das vegetative und sensitive, aber sie gibt es ihm so, dass sie ihm das vorhandene nicht ganz nimmt. Vielmehr denken wir an eine Art Durchdringung der beiderseitigen Kräfte'. Wie der Verf. durch diese Bemerkung ohne sich zu widersprechen dem Vorwurf der Trichotomie entgehen kann, ist schwer einzusehen.

2. In fünf Hauptstücken erörtert der Verfasser die Gottesbeweise des hl. Thomas und Aristoteles' sich zunächst an S. th. p. 1. q. 2. a. 3. anschließend. Der Widerlegung einiger Einwendungen wird ein eigenes, sechstes Hauptstück gewidmet. Mit besonderer Sorgfalt, um nicht zu sagen Weitläufigkeit, wurde der Gottesbeweis aus der Bewegung behandelt. Im ersten Hauptstück (S. 10—29) kommt nur der Text der theol. Summa in Betracht. Die Frage wie der Satz omne quod movetur ab alio movetur hinsichtlich der Veränderungen im Geistesleben aufzufassen sei, ist nicht entschieden beantwortet. Der Verf. scheint eher an eine Abhängigkeit des Verstandes und Willens von ihren Objecten, als an die Nothwendigkeit des göttlichen Concurses zu denken. Das zweite Hauptstück (S. 29—167) handelt über denselben Beweis, wie er vom hl. Thomas in der Summa contra gentiles und von Aristoteles im 7. u. 8. Buche der Physik vorgelegt wurde. Mit großem Fleiße sammelte der Verf. aus verschiedenen Büchern Aristoteles' kleinere und größere Abschnitte, die mit diesem Gottesbeweise in einem näheren oder entfernteren Zusammenhang stehen. Sosehr nun dieses Verfahren geeignet ist, das historische Verständnis zu fördern, so wenig dient es dem apologetischen Zwecke, den der Verfasser vorzugsweise im Auge zu haben scheint (Einl. S. 3). Dazu kommt, dass die Übersicht nicht wenig erschwert wurde durch viele in den Text eingeschaltete, nebensächliche Auseinander-

setzungen. Manches dürfte wohl nur für jene von Interesse sein, die sich mit Specialforschungen über Aristoteles befassen. Das dritte Hauptstück (S. 167—204) erörtert die Beweise, die vom hl. Thomas in der theol. Summa an zweiter und dritter Stelle angeführt werden. Eingehender wird die Frage über die Möglichkeit einer endlosen Reihe von Wirkursachen besprochen. Der Verf. vertritt die Ansicht, dass die Gründe, welche vom hl. Thomas gegen die Möglichkeit einer endlosen Reihe in causis per se subordinatis angeführt werden, auch die Möglichkeit jeder anderen endlosen Reihe ausschließen (S. 177). Das vierte Hauptstück enthält interessante Notizen über die Geschichte des schönen Gottesbeweises aus den Graden der Vollkommenheit. Der Verf. constatiert, dass sich bei Aristoteles wohl die Prämissen des Beweises finden, nicht aber der Beweis selbst. Der Grundgedanke, welcher vom hl. Augustin und Anselm weiter entwickelt wurde, gehört Plato an. Die klare und kurze Fassung des Beweises ist jedoch das Verdienst des hl. Thomas, dessen Originalität in diesem Beweise mehr als in den andern hervortritt (S. 228—251). Zu Ende des fünften Hauptstückes wendet sich der Verf. gegen die pantheistische Erklärung der Weltordnung. Gewiss sind die vorgebrachten Gründe wahr und beachtenswert, doch in Rücksicht auf die apologetische Tendenz des Buches zu wenig ausgeführt (S. 273—275). Die Widerlegung der Einwendungen richtet sich namentlich gegen Kant und Trendelenburg. Gegen Braig wird hervorgehoben, dass die Gottesbeweise nicht nur in solidum, sondern auch einzeln betrachtet Gottes Dasein ergeben. Die den Bewegungsbeweis betreffenden Worte des hl. Thomas manifestior via, an denen Braig Anstoss nahm, versteht der Verfasser von einer Art mathematischer Gewissheit, mit welcher vom bewegten auf das unbewegte Princip geschlossen werde. Das Buch schließt mit einer Erklärung, wie die Ruhe Gottes mit dessen Thätigkeit sich vereinbaren lasse.

Beide Schriften zeugen von einer wohlthuenden Pietät des Verf. gegen die Philosophie der Vorzeit. Nicht minder verdient das Bestreben, keine Schwierigkeit zu umgehen oder durch metaphorische Redeweise zu verdecken, volle Anerkennung, wenn auch manche Ausführungen durchaus nicht einwandsfrei sind. Weniger ansprechend sind die Schriften nach ihre formellen Seite. Der Stil weist nicht unerhebliche Härten auf. Für eine übersichtliche Eintheilung und Anordnung des Stoffes in den einzelnen Hauptstücken wurde wenig Sorge getragen — ein Mangel, der durch den genauen Index nicht behoben wird. Der Verf. citiert Aristoteles nach der Becker'schen Ausgabe, ohne dies irgendwo anzudeuten.

Ludwig Lercher S. J.

Tractatus de censuris ecclesiasticis cum appendice de irregularitate juxta probatissimos auctores et commentatores ad usum Theologorum IV. anni et sacerdotum in vinea Domini laborantium concinnatus a P. Hilario a Sexten O. Cap. Lectore etc. Moguntiae, Kirchheim, 1898. XII et 357 p.

Durch mehrere moral- und pastoraltheologische Werke hat sich P. Hilarius Gatterer einen sehr geachteten Namen erworben. Das vorliegende Buch über die Censuren und Irregularitäten darf wohl als Ergänzung seiner Moraltheologie und seines Tractates über die Sacramente angesehen werden; es ist, wie die genannten Werke für die seelsorgliche Praxis abgefasst. Die von ihm benützten litterarischen Quellen gibt der Verf. im Vorworte an und unterschreibt sich bescheiden als compilator. Es ist aber nicht nöthig zu sagen, dass er, wenngleich seine Arbeit nicht vornehmlich auf unabhängiger Durchforschung des Gegenstandes beruht, doch an geistiger Verarbeitung desselben es nicht hat fehlen lassen. Er bietet, wie sich von vornherein auch schon annehmen lässt, eine gesunde Lehre und dass er den Stoff auch eingehend behandelt, lässt schon der Umfang des Werkes erkennen. Das Buch kann daher dem Seelsorgsclerus bestens empfohlen werden.

Der allgemeinen Lehre von den Censuren, ihrem Wesen und ihrer Eintheilung, der zu ihrer Verhängung berechtigten Gewalt, den Bedingungen, unter welchen sie eintreten, schließt sich die Lehre von den einzelnen Censuren, der Excommunication, Suspension und dem Interdicte, ihrem Begriffe und ihren Wirkungen an. Dann behandelt der Verf. (S. 98—274) die sämmtlichen, sowohl in der Constitution Pius' IX. Apostolicae Sedis, als im Trienter Concil sowie die seither vom apostolischen Stuhle festgesetzten Vergehen, welche nach dem heutigen allgemeinen Kirchenrechte mit einer ipso facto eintretenden Censur bestraft werden. Die Abhandlung über die Irregularitäten bespricht gleichfalls zuerst das Wesen und die Eintheilung, die Ursachen und die Wirkungen sowie die Hebung derselben im allgemeinen, und wendet sich dann den einzelnen Irregularitäten zu. Am Schlusse findet sich die das Bücherverbot und die Büchercensur neuordnende Constitution Leos XIII. Officiorum ac munerum mitgetheilt; meines Erachtens hätte auch die Constitution Apostolicae Sedis, mit der ja ein guter, wohl der bestgelungene Theil des Buches sich beschäftigt, ihrem Inhalte nach, die Clauseln nicht ausgenommen, Aufnahme finden sollen.

Dass die Interpretation der kirchlichen Strafgesetze wie ihre besonderen Regeln, so ihre eigenartigen Schwierigkeiten hat, ist bekannt. Zwar muss nach dem Grundsatz: odia sunt restringenda die restrictive Erklärungsweise stattfinden und darum ist durchgehends dem engeren Sinn der Worte der Vorzug zu geben vor dem weiteren.

Doch soll die Erklärung nicht gekünstelt und gezwungen sein, und namentlich darf der durch das Gesetz zu erreichende Zweck nicht aus dem Auge gelassen werden; er bildet das nothwendige Correctiv bei der Anwendung der erstgenannten äußerlichen Regel. Einen handgreiflichen Beweis dafür haben wir in der vom hl. Officium am 13. Januar 1892 gegebenen Antwort erhalten, gemäß welcher nach §. 12 der dem Papste einfach reservierten Excommunication auch jene verfallen, welche nach Abzug eines unerlaubten Gewinnes Messstipendien am selben Orte an andere vergeben. Der Wortlaut des genannten Paragraphen ließ allerdings die von vielen Autoren ausdrücklich bevorzugte Erklärung zu, dass die Censur eine Verschickung der Stipendien voraussetze. Man wird aber doch die gegentheilige Antwort des hl. Officiums nicht als eine extensive sondern als comprehensive Erklärung aufzufassen haben. Meiner Ansicht nach dürfte auch die Meinung (S. 211), dass die im §. 17 der dem Papste einfach reservierten Excommunicationen bestimmte Strafe nur die Säcular-, nicht auch die Regularcleriker treffe, keine wahre Probabilität beanspruchen. Ob ein Regular- oder ein Säcularcleriker den vom Papste persönlich Excommunicierten zu gottesdienstlichen Verrichtungen zuläfst, bleibt sich wohl gleich; die durch die Excommunication in feierlichster Weise verhängte Ausschließung wird im einen wie im andern Falle verletzt. Die Einschränkung des Ausdruckes clerici auf die Säcularcleriker beruht lediglich auf einer äußerlichen Interpretationsregel und läfst den Zweck des Gesetzes außer Auge. Ebenso wird die Meinung, dass durch §. 8 der genannten Excommunicationen Bischöfe und Cardinäle nicht getroffen werden, wohl aber durch §. 9, da dieser letztere den Zusatz hat cujuscunque sint dignitatis, der bei dem ersteren fehlt, kaum Beachtung verdienen, da der genannte Zusatz im allgemeinen gar nicht nothwendig ist und zudem eine besondere in dem alten Gesetz, dem er entnommen wurde, begründete Veranlassung vorlag, gerade an dieser Stelle den Zusatz zu machen (vgl. Bucceroni, Theol. mor. II. n. 1191). — Da pertinere vielmehr den Sinn hat von ‚rechtlich zukommen', nicht von ‚augenblicklich bezogen werden', so muss es doch (S. 142 f.) als eine sehr geschraubte Auslegung anerkannt werden, wenn man die Usurpatoren von augenblicklich vacanten Pfründen von der dort besprochenen Excommunication ausnimmt. Hingegen werden die Usurpatoren von Klostergut, einschließlich der Mensalgüter der Abtei oder Prälatur, dieser Excommunicaton nicht verfallen, da auch von den Äbten nicht gesagt werden kann, dass die Einkünfte des Mensalgutes ihnen ratione suarum ecclesiarum aut beneficiorum zukommen. Die Klosterkirchen sind ein Annexum des Klosters, nicht umgekehrt; und die sämmtlichen sogenannten Regularbeneficien sind nur in ganz uneigentlichem Sinne Beneficien.

An verschiedenen Stellen hätte ich mehr Genauigkeit und Akribie in der Erklärung gewünscht; einige derselben seien hier angemerkt. So ist die Erklärung der Worte: **Procurantes abortum** nicht genau. Der Verf. sagt (S. 217): **Est vero abortus foetus immaturus in lucem editus.** Unter abortus ist aber nicht der **foetus** zu verstehen, sondern die **ejectio foetus**, das Losgetrenntwerden desselben. Die **procuratio abortus** ist daher auch nicht richtig definiert als **malitiosa ejectio immaturi foetus ex utero matris**; sondern muss definiert werden als **conatus adhibitus ad ejiciendum talem foetum. Procurantes abortum** sind daher diejenigen, **qui curam seu operam dant, ut ejiciatur foet. immat.** oder wie Lehmkuhl noch klarer sagt, **qui studiose seu ex industria causam foetum ejicientem ponunt.** Wäre die vom Verf. gegebene Definition der **procuratio abortus** als **malitiosa ejectio foet. immat.** richtig, dann hätte der Zusatz **effectu secuto**, den der betreffende Paragraph der Constitution Pius' IX. trägt, keinen Sinn, da ja der Begriff der **ejectio** schon das in sich schließt, was der Zusatz **effectu secuto** sagen will. — Auch der S. 128 gegebenen Definition der **jurisdictio ecclesiastica** mangelt es an Präcision. Mit den Worten: **ea est quae manat a Christo ceu fundatore Ecclesiae seu ab ejus vicario** ist namentlich ihr Unterschied von der Weihegewalt nicht genug hervorgehoben. — S. 132 wird der Ausdruck **legati** zu eng erklärt; nicht nur die Nuntien sind gemeint, sondern auch die **legati a latere** und alle **legati missi**, zu welch letzteren auch die Nuntien und Internuntien gehören. Diese werden aber nicht **rei publicae causa** an die Fürsten geschickt, die päpstlichen Legaten haben regelmäßig kirchliche Geschäfte zu besorgen. Ebenso hat man hier unter **delegati** nicht nur jene zu verstehen, die einen Einzelauftrag erhalten haben, sondern auch solche, die mit ausgedehnten Vollmachten ausgerüstet sind. — S. 204 wird der Ausdruck **liberaliter et omnino sponte** zu eng aufgefasst. Eine auf eine einfache Bitte hin geschehene Überlassung eines Theiles vom Messstipendium bleibt immerhin noch eine **liberaliter et omnino sponte facta donatio**; derselben entgegengesetzt ist jedwede Art von Nöthigung, noch nicht eine bloße Bitte. — Die Worte: **‚Ad formam Extrav. de rebus Eccles. non alienandis'** (S. 227 u. 231) beziehen sich nicht nur auf die Ursachen und Formalitäten, die bei der Veräußerung von Kirchengut vorgeschrieben sind, sondern vor allem auf die nähere Bestimmung jener Veräußerungen, welche die Bischöfe und die ihnen gleichstehenden Prälaten ohne besondere päpstliche Bevollmächtigung nicht vollziehen können.

An anderen Stellen kommt mir die vom Verf. für seine übrigens richtigen Behauptungen angeführte Begründung nicht ganz durch-

schlagend und befriedigend vor. Auch hier sei einiges erwähnt. So wird (S. 18) der Grund, warum Capitel und andere juristische Personen nicht excommuniciert, wohl aber sonst bestraft und daher auch mit einer Art von Suspension und Interdict belegt werden können, nicht in der Indeterminiertheit der juristischen Person zu suchen sein; denn die juristische Person ist ja nicht indeterminiert und wäre sie das wirklich, wie sollte sie dann von sonstigen Strafen getroffen werden können? — Wer die Bedeutung einer in forma communi gegebenen päpstlichen Approbation kennt, wird sich für die auch gegenwärtig noch bestehende Geltung einer Censur kaum durch den Beweis befriedigt fühlen, dass dieselbe in dem für die Kapucinermissionen von der Propaganda und dem Papste bestätigten Statut sich findet (S. 116 f.). — Was (S. 182) der Verf. als Meinung einiger Autoren anführt, dass die Angehörigen von landesfürstlichen oder wenigstens von königlichen Familien die klösterlichen Clausurräume betreten dürfen, quod hac ratione earum supremae dignitatis specialiore mentione dignae essent, ist verwirrend. Sicher ist, dass für diese hohen Personen die kirchlichen Censurgesetze ebenso gelten wie für andere, dass es also einer besonderen Erwähnung derselben nicht bedarf. Allerdings läßt sich das mit Grund sagen, dass die den Angehörigen einzelner landesfürstlicher Familien etwa ertheilten päpstlichen Privilegien durch die Aufhebung der sonstigen zum Eintritt in Clausurräume gewährten Privilegien nicht berührt werden, weil der Wortlaut der alle diesbezüglichen Privilegien aufhebenden päpstlichen Bullen diese Ausnahme zuläßt. Dass ohne besonderes päpstliches Privileg die Angehörigen der genannten Familien die Clausurräume betreten dürfen, kann nur durch ein Gewohnheitsrecht erklärt werden.

Zum Schlusse dieser Bemerkungen, die als Beweis des Interesses gelten mögen, mit dem der Rec. das Werk studiert hat, sei dann noch folgendes angeführt. Namentlich D'Annibale, an welchen sich der Verf. wohl etwas einseitig anschließt, vertrat die Meinung, eine Irregularität ziehe man sich durch die Verletzung der Suspension und des Interdictes nicht zu, wenn sie nicht, wie das bei der Excommunication ja immer geschieht, als Censuren sondern als eine Art von Vindicativstrafen verhängt sind. Nun citiert aber der Verf. S. 32, nachdem er kurz vorher für diese Meinung sich ausgesprochen hat, selbst das cap. Cum medicinalis 1. De sententia excommunicationis in 6. (V. 11), in welchem für gewisse Vergehen die Suspension ab ingressu Ecclesiae et divinis officiis festgesetzt wird mit dem Bemerken, dass jener, welcher dieser Suspension zuwiderhandelt, einer Irregularität verfällt. Diese Suspension kann wegen der beigefügten Zeitbestimmung, gemäß welcher sie nur auf einen Monat eintritt, nicht als eigentliche Censur angesehen werden;

sie trägt den Charakter einer Vindicativstrafe, und doch führt deren Verletzung die Irregularität herbei. Das Gleiche gilt von der Verletzung der suspensio ex informata conscientia, die doch auch nicht als Medicinalstrafe also als Censur angesehen werden kann. Ferner verfällt derjenige, welcher ein locales Interdict verletzt, indem er zB. in einer interdicierten Kirche unerlaubter Weise die hl. Messe liest, der Irregularität. Das locale Interdict ist aber nicht eine Censur im eigentlichen Sinne des Wortes. Darnach dürfte Wernz Recht haben, der die Ansicht von D'Annibale einfachhin verwirft[1]). — Dass das Wiener Provincialconcil vom Jahre 1858 bestimmt, *tunc tantum* denegandam esse sepulturam ecclesiasticam, si (duellantes) in ipso duelli conflictu decesserint nec aliquod resipiscentiae signum dederint, ist wenigstens formell nicht ganz richtig. In den Decreten des Concils (Collect. Lacensis t. V. ed. 190 b) finden sich die gesperrt gedruckten Worte nicht; es sagt nur positiv, nicht aber exclusiv (tunc tantum), dass den genannten das kirchliche Begräbnis zu verweigern ist. Die Sache hat eine gewisse principielle Bedeutung. Das allgemeine, von Benedict XIV. erlassene Kirchengesetz bestimmt bekanntlich, dass überhaupt alle, welche infolge des Duelles sterben, wenn der Tod auch erst später erfolgt, ja wenn sie auch mit der Kirche vorher sich wieder ausgesöhnt haben, nicht kirchlich begraben werden dürfen. Dass diese Bestimmungen einigermaßen durch das Gewohnheitsrecht gemildert werden können, lässt sich nicht bezweifeln. Zu bemerken ist jedoch, dass Particularconcilien die Bestimmungen des allgemeinen Kirchenrechtes nicht ändern können, ja wie wenigstens Benedict XIV. (De synodo dioec. l. XII c. VIII n. 8) lehrt, selbst giltig bestehende particuläre Gewohnheiten, welche dem allgemeinen Kirchenrechte zuwider sind, nicht bekräftigen können. Wenn daher in Österreich eine mildere Behandlung der Duellanten stattfindet, indem man denselben nur dann das kirchliche Begräbnis verweigert, wenn sie an dem Thatorte des Duells selbst schon aus diesem Leben scheiden, so mag man sich dafür auf die Gewohnheit berufen können, auf das Wiener Provincialconcil wird man sich als auf eine Rechtsquelle hiefür nicht berufen können.

Die lateinische Sprache ist durchwegs einfach und gut; nur einige Male begegnet man unlateinischen Ausdrücken oder Wendungen. So heißt es einmal: in statu disgratiae statt in statu peccati mortalis; ein anderes Mal censuram intrant statt censuram incurrunt; öfter kommt das Wort indigitare (andeuten) vor. — Die Ausstattung des Buches ist recht gut.

Rom. Jos. Biederlack S. J.

[1]) Jus decretalium, Tom. II. pag. 195 s.

Luthers Lebensende. Eine kritische Untersuchung von Dr. **Nikolaus Paulus.** U. a. T.: Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausgegeben von Ludwig Pastor. I. Band, 1. Heft. Freiburg i. Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1898. S. VIII + 100.

Die Schrift ist nach ihrer Tendenz polemisch. Doch herrscht in ihr vom ersten bis zum letzten Wort ein so ruhiger, vornehmer Ton, daſs ein der Controverse fern stehender Leser kaum ahnen wird, wie hitzig und heiß die Fehde bisher theilweise geführt worden ist. In der vorliegenden Studie spricht ein echter Gelehrter.

Paulus hat keine Resultate gewonnen, die er nicht schon in vorausgehenden Arbeiten über diesen Gegenstand ausgesprochen hätte. Aber er hat in seiner letzten Studie über Luthers Lebensende die Grenzen der früheren Forschung erweitert und die ihm zur Verfügung stehenden Beweise gegen den Selbstmord Luthers vertieft.' Die Arbeit ist sehr geschickt angelegt. Mehr als die Hälfte der Schrift beschäftigt sich mit der Thatsache, daſs man im 16. Jahrhundert auf beiden Seiten eine stark hervortretende Neigung hatte, die Gegner durch ein schlimmes Ende umkommen zu lassen. Durch Luther selbst wurde diese Unsitte gefördert. ‚Man soll das wohl merken', erzählte er einmal seinen Tischgenossen, ‚daſs diese Jahre her alle Verächter, Spötter und Verfolger des Evangelii jämmerlich gestorben sind'. Mit Beziehung auf einige Männer, deren Namen er nannte, setzte er bei: ‚Die sind alle erbärmlich gestorben, sine crux et sine lux, wie die unvernünftigen Säue. Also wird's andern auch gehen'.

Dem Beispiele des Meisters folgten die Schüler. Der Prediger Veit Dietrich schreibt: ‚Was haben doch die gottlosen Schreier wider das Evangelium ausgerichtet, Emser, Faber, Eck, Roffensis, Pighius und andere? Übel gestorben und, wie zu besorgen, an Leib und Seele sind sie verdorben. Und wie könnte es den Papisten wohl anders ergehen, da sie wissentlich und williglich die Wahrheit widerfechten? Statt die reine Lehre vorzutragen, wollen sie grunzen wie die Säue; das treiben sie so lang, bis sie Gottes Zorn übereilet und sie darüber jämmerlich umkommen, wie die Exempel vor Augen sind mit Emser, Eck und andern, und geschieht ihnen recht daran'. Derselbe Veit Dietrich wuſste genau, daſs Eck ‚ohne alle Vernunft wie ein Vieh' gestorben sei. Dem wackeren Kämpen Hieronymus Emser sagte Luther nach, daſs er ‚durch feurige Pfeile und Spieße des Teufels' plötzlich getödtet worden sei. Andere haben diese Nachricht ergänzt durch die Mähre, ‚Emser, der Gotteslästerer, führte bei seinem Ende schreckliche Worte und Gebärden und fuhr des jähen Todes plötzlich in seines Gottes, des Teufels, Namen dahin, wie solches sein Knecht und seine Köchin gesehen, gehört und öffentlich nachgesagt haben'. Am schlimmsten

gieng es den Jesuiten. Nach Elias Hasenmüller sterben die meisten unter ihnen in der größten Verzweiflung. Auch ihr Stifter Ignatius von Loyola habe ein böses Ende genommen. Von Canisius († 1597) erzählte man sich schon im Jahre 1557 in Sachsen, er sei auf der Kanzel plötzlich verstummt und habe vor den Augen seiner Zuhörer die Seele ausgehaucht. Weit ärgeres widerfuhr dem Cardinal Bellarmin aus der Gesellschaft Jesu († 1621). Eine ‚wahrhaftige neue Zeitung‘ wusste im Jahre 1614 zu berichten, dass er ‚in Verzweiflung jämmerlich gestorben sei‘. ‚Denn er hat stets gerufen und gebrüllt wie ein brüllender Löwe, auch wie er seine Stunde gewusst, vorhergesagt, wie er auf einem höllischen, feurigen Geißbock davongeführt werden und in der Hölle Oberster unter Päpsten und Bischöfen, Mönchen, Nonnen und Pfaffen sein müssen. Ist also mit Verläugnung Gottes und seines Sohnes Christi elendiglich und unsinniger Weise gestorben und ewig verdorben. Denn wie diese Leute leben, so sterben sie auch. Wie denn dieser Schandfleck aller Jesuiter, der Bellarminus, bei hellem, lichtem Tage noch heutigen Tages auf einem feurigen, hellbrennendem Pferd mit Flügeln, in der Luft, sich mit greulichem Geschrei und Wehklagen in seinem Palast hören läst‘.

‚Manche solcher neuen Höllenschwengel‘, schreibt ein ‚einfältiger Diener des Wortes‘, ‚so alle wissentlich und mit eigener bewusster Bosheit, als sie selbst eingestehen, die erkannte evangelische Wahrheit verläugnen, sind vom Teufel bei lebendigem Leib geholt worden oder haben vor ihrem Tod geheulet gleichwie Tiger und Wölfe, als man solches von dem Rottgesellen Staphylus deutlich weiß‘.

Was von den Papisten galt, das hat sich nach Luther und seinen Anhängern auch bei den Zwinglianern und andern ‚Rottengeistern‘ zugetragen. ‚Wer sich wider mich setzt‘, so erklärt Luther, ‚der muss zu Trümmern gehen, es sei denn kein Gott, wie ich täglich erfahre von den Schwärmern; jetzt ist Jbach auch dahin‘. Im Anschluss an diesen Canon Luthers wissen die Prädicanten von schrecklichen Gerichten zu erzählen, welche über Calvin und die Sacramentierer ergangen seien. Der lutherische Streittheologe Tileman Heßhusius hat folgende Schilderung des Todes Andersgläubiger entworfen: ‚Sie brüllen wie ein Waldochse, der vor den Kopf geschlagen wird, und sehen so gräßlich mit den Augen, dass einem die Haare zu Berge stehen‘. In einem Schriftstück, dessen Verfasser vielleicht derselbe Heßhusius ist, heißt es von den Gottesgerichten, die sich an Calvin und seinem Anhang vollzogen: Calvin sei von Läusen zerfressen worden; ein Heidelberger Pfarrer sei wahnsinnig geworden; der Rathsherr Kenkel in Bremen habe wie ein Hahn gekräht; sein College Schulte, durch eine reiche Heirat zum Calvinismus verführt, sei auf der Stelle gestorben, im Sarge geschwollen, zerrissen wie Judas.

‚Ein Pastor in Emden lästert Luthers Lehre; todt liegt er auf der Kanzel. Ein Schulmeister, der den lutherischen Katechismus abschaffen will, kann bis auf diese Stunde nicht sprechen. Ein calvinistischer Engländer hat sich in Hamburg erschossen‘.

In der gleichen Weise behandelten sich gegenseitig die verschiedenen Parteien innerhalb des Lutherthums, die Antinomisten, die Osiandristen, die Substantialisten, die Accidentisten usf.

Angesichts der allgemein herrschenden Unsitte, den Gegner eines fürchterlichen Todes sterben zu lassen, ist es begreiflich, dass auch katholische Schriftsteller sich anstecken ließen. Die von ihnen angeführten Namen sind allerdings nicht so zahlreich, wie die Namen von Katholiken, deren abschreckender Tod von Protestanten gemeldet wird. Aber bezeichnend sind gewisse allgemeine Bemerkungen. ‚Ist es doch jedem Kinde bekannt‘, schrieb um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts ein italienischer Polemiker, ‚dass alle Häresiarchen in der Verzweiflung gestorben sind‘. Am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts erklärte der Freiburger Universitätsprofessor Jodocus Lorichius: ‚Alle Häresiarchen sowie deren Vertheidiger haben stets ein schauerliches Ende genommen‘. Ein anderer Freiburger Professor sagt: ‚Seit vielen Jahren hat man gesehen, wie unselig alle Begünstiger der Häretiker gestorben sind‘. Nach Fr. Coster S. J. quam plurimi .. violenta morte, daemone admovente manus extincti sunt (bei Paulus 45[4]). Einzelheiten wusste man zu berichten von dem Ende Öcolampads, der Prädicanten Konrad Sam und Johann Heß, Martin Butzers u. a. Dr. Paulus darf das Verdienst beanspruchen, die Manie nachgewiesen zu haben, mit der man katholischer- und protestantischerseits den confessionellen Gegnern gewaltsame Todesarten nachsagte.

Auf Grund dieser Thatsache müsste es im höchsten Grade befremden, wenn Luther, der Urheber des Unheils, selbst wenn er eines natürlichen Todes gestorben, nicht der Gegenstand ähnlicher Gerüchte geworden wäre. In der That wurden bald nach dem Hinscheiden des Häresiarchen derartige Stimmen laut. Der Umstand, dass dieselben oft genug sich als völlig grundlos erwiesen, ist allerdings noch kein Beweis dafür, dass sie auch bei Luther als wertlos gelten müssen. Aber soviel ist sicher: Dem Historiker erwächst die Pflicht, sämmtliche Zeugnisse der gewissenhaftesten Prüfung und der schärfsten Kritik zu unterziehen. Der erste bekannte katholische Schriftsteller, welcher das Gerücht vom Selbstmorde Luthers aufgenommen hat, ist im Jahre 1591 der italienische Oratorianer Thomas Bozius. Sein Wissen stammt, wie er ausdrücklich gesteht, vom Hörensagen. Im Jahre 1606 findet sich dieselbe Nachricht in weitläufigerer Fassung bei dem Franciscaner Heinrich Sedulius, welcher sich auf einen ungenannten und unbekannten Diener

Luthers beruft. Es bedarf wahrlich keiner Hyperkritik, um derartigen Kundgebungen mit dem größten Misstrauen zu begegnen. Die Ansicht, dass Luther gewaltsam geendet, lag für viele Katholiken gleichsam in der Luft. Warum sollten sich so späte Autoren, wie Bozius und Sedulius, nicht zu literarischen Organen dieser Auffassung hergegeben haben? Ihre höchst unbestimmten Aussagen halten vor der Kritik nicht stand; sie sind für den behaupteten Selbstmord Luthers nicht beweiskräftig. Was im besondern Sedulius betrifft, so wiederholt er in dem Abschnitt, der von Luthers Selbstmord handelt, ‚nicht nur all die falschen Gerüchte, die über den schlimmen Tod von Ocolampad, Karlstadt, Calvin und andern im Umlauf waren, er berichtet auch im Anschluss an Bredenbach, wie die Teufel nach Luthers Ableben die Besessenen in Gheel [einer belgischen Irrenanstalt] kurze Zeit verlassen hätten, um in Rabengestalt dem Häresiarchen das letzte Geleit zu geben‘.

Wenn man mit Rücksicht auf die Angaben des Bozius und Sedulius gestehen muss, dass der Selbstmord Luthers nicht erwiesen ist, so ergibt sich aus der eingehenden Schilderung, welche ein katholischer ‚Mansfelder Bürger‘, den Paulus sehr ansprechend mit dem Eislebener Apotheker Johann Landau identificiert, als Augenzeuge über die Vorgänge unmittelbar nach Luthers Tode gegeben hat, der sichere Schluss, dass das Gerücht, Luther habe sich aufgehängt, eine leere Fabel ist (vgl. diese Zeitschrift 1897, 387—388).

Die Studie über Luthers Lebensende von Dr. Paulus leitet die von Pastor herausgegebenen ‚Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes‘ in würdiger Weise ein.

Emil Michael S. J.

Leben des hl. Bernard von Clairvaux. Von Dr. theol. Elphegius Vacandard[1]). Von der französ. Akademie preisgekröntes Werk. Autorisierte Übersetzung von Matthias Sierp, Pfarrer von Venne, vormals Prof. der Dogmatik am Seminar in Rouen. 2 Bde. Mit einem Porträt des Heiligen, einem Plane von Clairvaux, Karte der Umgegend. Mit bischöfl. Approbation. Mainz, Kirchheim, 1897. (XIX, 595 u. 644 S.).

Peter, der Ehrwürdige, nennt den hl. Bernhard ‚die starke Säule, welche in Folge eines besondern Planes der göttlichen Vorsehung das ganze Gebäude des Mönchthums trägt‘ und ‚das glänzende Gestirn, das berufen ist, im zwölften Jahrhundert durch sein Wort

[1]) Vacandard Abbé, D. E., Vie de St. Bernard, abbé de Clairvaux. Paris, Victor Lecoffre, 1895 (LIV, 505 et 588 p.) fr. 15.

und sein Beispiel nicht bloß den Ordensstand, sondern auch die ganze lateinische Kirche zu erleuchten' (Inter Bernardin. ep. 229 n. 30). Nicht weniger bezeichnend sind die Worte des Biographen des Heiligen von Clairvaux: ‚Er hatte sich so zum Diener Aller gemacht, als ob er für die Gesammtwelt geboren wäre, gleichwohl wusste er sich die allseitigste Freiheit zu wahren und die Anliegen seines eigenen Gewissens so zu führen, als ob er keine andere Pflicht hätte als die Pflege und Bewachung des eigenen Herzens'. Bern. Vita, l. III. c. 8 n. 30. Der hl. Bernard war, wenn je Einer, ein ganzer Mann, ein ganzer Mönch, ein ganzer Apostel, ein ganzer Heiliger. Sein Leben ist zudem mit allen großen kirchenhistorischen Ereignissen der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts so innig verwoben, dass seine Geschichte zugleich die Geschichte seiner Zeit ist.

Abbé Vacandard hat es verstanden, ein Leben des Begründers von Clairvaux zu schreiben, das uns nur mit Freude erfüllen kann. Es ist eine Musterbiographie eines Heiligen. Er erzählt das Leben eines Heiligen, aber eines historischen Heiligen, das Leben des hl. Bernhard, wie er concret leibt und lebt, mit seinem gewaltigen Bußgeist, seinem flammenden Glaubens- und Gebetseifer, seiner reinsten Liebe zu Gott und den Menschen, seiner hohen Begeisterung für Christus und sein Reich — aber auch mit dem Übermaß des Eifers in Wort und That; er malt mit pietätvoller Hand, wie es sich für die lichtvolle Erhabenheit eines solchen Charakters ziemt, aber nie täuscht der Pinsel des Künstlers über etwaige Mängel hinweg; kurz er zeichnet ein Bild des Helden, das wegen seiner schönen Naturwahrheit mit Liebe und Bewunderung für denselben erfüllt, ohne dass man alles und jegliches an ihm zu lieben brauchte. Er schreibt keine Lobrede, sondern Geschichte. Der alte Tescelin, der Vater Bernhards, sagte zu seinen Söhnen, als sie im Begriffe standen, nach Citeaux abzureisen: ‚In allem haltet Maß; ich kenne euch, man wird immer etwas Mühe haben, euch in den nöthigen Schranken zu halten'. Eine höchst treffende Charakteristik! Man könnte versucht sein, ähnliche Worte manchen Hagiographen zuzurufen: ‚In allem haltet Maß'.

Die Einleitung, im Urtext LIV, in der Übersetzung 49 S. umfassend, lehnt sich an G. Hüffers ‚Handschriftliche Studien zum Leben des hl. Bernard von Clairvaux' an und orientiert vorzüglich über den Bestand und den Wert der Hauptquellen: der Briefe, der Vita prima, des Liber miraculorum, der Vita secunda, der späteren Vitae usw. Schon hier sind manche äußerst treffende kritische Bemerkungen eingestreut. Wie wahr ist es, wenn zB. ausgeführt wird, dass die Briefe wohl der genaue Abglanz der Anschauungen des hl. Briefschreibers seien, dass aber damit noch keineswegs gesagt

sein solle, dass die Briefe in jedem einzelnen Punkte die objective Wahrheit widergäben; nicht einmal die Heiligen seien gegen Subjectivismus und Irrthum gefeit. Recht beachtenswert, wenn auch an sich selbstverständlich, ist ferner, was daselbst über Wunder und Prophezeiungen gesagt wird. — Es wäre sicher sehr zu wünschen, wenn künftighin jedem Heiligenleben eine derartige Einleitung vorausgeschickt würde. Wie die Sachen heutzutage noch liegen, muss man wohl die Thatsache constatieren, dass die allerlieblichste und schönste Seite der Kirchengeschichte, das Leben nämlich der Heiligen Gotts, am wenigsten zugleich wissenschaftlich und zugleich populär behandelt und deswegen am wenigsten gekannt ist. Das Vacandard'sche Werk, das streng nach den Forderungen der Wissenschaft abgefasst ist, beweist vollauf, dass durch eine kritische Prüfung der Quellen und durch Befreiung der Wahrheit aus dem Gestrüppe des Legendenhaften ein Charakterbild wie das des hl. Bernhard, nur gewinnen konnte.

Der Verf., schon längst durch eine stattliche Reihe vortrefflicher Untersuchungen, die meist in der Revue des questions historiques Aufnahme fanden, in der wissenschaftlichen Welt vortheilhaft bekannt, hat uns hier ein Werk geboten, das die französische Akademie mit dem Preis Monthyon (1500 Fr.) auszeichnete, und die wissenschaftliche Welt als ein Werk ersten Ranges begrüßte. Vom Staate wurde dem Herrn Abbé überdies unter dem 14. Juli 1896 der Titel eines Officier de l'instruction publique zuerkannt. In der That sind sehr viele Partien — ich nenne nur die Darstellung des Anakletianischen Schismas, den Streit mit Abälard, die Charakteristik Gerards von Angoulême und Arnolds von Brescia, die Einrichtung, das Leben und das Wachsthum Clairvaux', das Entstehen des unselig endenden zweiten Kreuzzuges — einfach meisterhaft.

Auf die einzelnen Vorzüge des neuesten Lebens des hl. Bernhard von Clairvaux brauche ich hier nicht weiter einzugehen, zumal eine kurze Recension doch immer nur ein unvollkommenes Bild eines derartigen Werkes zu geben vermag. Nur das Eine sage ich: Wir können alle aus demselben sehr viel lernen. Der Theologe wird sich an der Hand eines Meisters leicht und sicher über die Anschauungen des Letzten der Kirchenväter und die gewaltigen Geistesströmungen, welche die Frühscholastik charakterisieren, zu orientieren vermögen; der Culturhistoriker wird die wertvollsten Aufschlüsse über das ganze öffentliche und private Leben im 12. Jahrhundert erhalten, über Hoch und Niedrig, über Ritter- und Bürgerthum, über Freie und Hörige, über Adel und Colonen, über Welt- und Ordensclerus, über Päpste, Cardinäle, Bischöfe, Landpfarrer, Mönche; den Priester und Ordensmann wird vor allem das erhabene Tugendbeispiel des Heiligen von Clairvaux, seine unerschrockene Selbstverleugnung, sein liebeglühender

Gebetsgeist, seine unermüdliche Thätigkeit zum besten der Kirche und der Seelen anmuthen und zur Nacheiferung anspornen.

Es war demnach ein guter Gedanke, dieses vortreffliche Werk durch Übersetzung dem deutschen Lesepublikum näher zu rücken. Die gewiss nicht leichte Aufgabe hat der hochw. Herr Übersetzer im großen Ganzen gut gelöst. Offenbar wollte er Übersetzer und nur Übersetzer sein. Eine möglichst getreue Wiedergabe des Originals bis zu den kleinsten Anmerkungen und den wertvollen (5) Beilagen hinab zu liefern, ist allem Anscheine nach das Ideal, nach dem er strebte. In dieser genauen Anlehnung an den Urtext liegt der Vorzug, aber auch die Schwäche seiner Arbeit: der Vorzug insofern, als eine getreue Übersetzung das ursprüngliche Werk fast völlig zu ersetzen vermag; die Schwäche insofern, als eben manche französische Satzwendungen und Ausdrucksweisen zu eigenartig und zu spröde sind, als dass sie sich ohne weiteres wortgetreu übertragen und dem deutschen Gedankengang homogen einfügen ließen. Das Umgekehrte wäre auch der Fall. Nicht überall wurde diese Schwierigkeit mit gleichem Geschick überwunden. Verunglückt ist, um ein Beispiel anzuführen, folgender Satz: ‚Ein ungeheurer Clerus eröffnete die Procession, die sich inmitten einer lebenden Hecke, welche die durch eine solche Pracht geblendeten Einwohner bildeten, langsam durch die Stadt fortbewegte‘ (II, 335). Beschrieben ist der Einzug Eugens III. in Trier, am 30. November 1147. Eigenthümlich lesen sich auch Ausdrücke, wie ‚größere Weihen‘ für höhere Weihen, ‚Placenz‘ für Piacenza, ‚Otto von Freisingen‘ für Otto von Freising, Kloster ‚St. Gall‘ für St. Gallen usw. Diese und ähnliche Unebenheiten lassen sich bei einer neuen Auflage leicht vermeiden. Aber auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt liest sich die Übersetzung nicht schlecht, im Allgemeinen sogar recht leicht und gut. Es ist trotz einzelner Mängel eine fleißige Arbeit und verdient unsere dankbare Anerkennung. Die Ausstattung ist würdig, der Preis nicht übermäßig.

Valkenburg. Joseph Blötzer S. J.

Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. Chrysostomus Huck, geistl. Lehrer am grossh. Gymnasium zu Baden-Baden. Freiburg im Breisgau, Herder, 1897. S. VII + 88.

Jahrhunderte lang galt es bei den Protestanten als ausgemacht, dass die Waldenser in sehr frühe Zeit zurückreichen. Manche verlegten ihren Ursprung in die Zeit des Papstes Silvester I. (314—335), welcher durch die fabelhafte constantinische Schenkung von dem evan-

gelischen Armutsideal abgewichen sei und die Kirche ins Elend gestürzt habe. Andere begnügten sich damit, die Secte um 1100 entstehen zu lassen. Mit dem Glauben an diese Ansätze verband sich nothwendigerweise eine schroff ablehnende Haltung gegenüber den katholischen Quellenschriftstellern, welche den Beginn des Waldenserthums einstimmig in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts verlegen. Wilhelm Dieckhoff hat jene Wahngebilde von dem Alter der Waldenser durch seine Schrift ‚Die Waldenser im Mittelalter‘, Göttingen 1851, zertrümmert. Die von ihm bekämpfte, aus waldensischen und protestantischen Kreisen hervorgegangene groß angelegte Geschichtslüge ist ein für allemal abgethan, die alten katholischen Schriftsteller sind bezüglich ihrer Angaben über die Entstehungszeit der Waldenser glänzend gerechtfertigt. Trotzdem erfahren sie in andern Stücken seitens der protestantischen Historiker eine entschiedene Missachtung. Der Grund ist klar: Jene katholischen Berichterstatter, zum größten Theil Inquisitoren, also Augen- und Ohrenzeugen, sind ausgesprochene Gegner der Sectierer, die Protestanten indes bringen diesen ein offenkundiges Wohlwollen entgegen. Das Bestreben dieser protestantischen Forscher, unter denen augenblicklich Preger, Haupt und Karl Müller im Vordergrund stehen, geht also dahin, das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der alten katholischen Schriftsteller thunlichst zu verdächtigen, zumal ihre Aussagen für die Ketzer oft genug sehr compromittierend sind. Man sagt: Die katholischen Zeugen verwickeln sich in die crassesten Widersprüche; sie behaupten diametral entgegengesetzte Dinge. Allein es wäre zu beweisen, wen die Schuld des Widerspruchs trifft, die Berichterstatter oder diejenigen, über welche sie berichten. Man vernehme heute hundert Protestanten in getrennten Verhören und protokolliere genau deren Aussagen. Es ist zweifellos, dass diese Protokolle die wunderlichsten Widersprüche aufweisen werden. Und so wird es bei jeder Häresie sein. Ist einmal die Autorität der Kirche verachtet und wird das eigene Ermessen — ob im Anschluss an die Bibel oder ohne dieselbe, bleibt sich gleich — zur Glaubensnorm erhoben, so ist für die Willkür der freieste Spielraum gegeben, und Widersprüche sind die nothwendige Folge.

Es ist das Verdienst Hucks, die Bedeutung der katholischen Autoren in Sachen der Waldenser scharf betont und ihre Schriften mit Rücksicht auf den dogmengeschichtlichen Inhalt des Waldenserthums gewürdigt zu haben. Huck behandelt im ersten Abschnitt die Waldenser und ihre Literatur, im zweiten einige wenig benutzte katholische Quellen zur Geschichte der Waldenser, nämlich die von P. Gretser zuerst herausgegebenen Peter von Pilichdorf, Eberhard von Béthune, Bernhard von Fontcaud und Ermengard, soweit dieser für die Waldenser in Frage kommt. Der dritte Abschnitt führt in vier Capiteln die

Lehren der Waldenser vor: ihre Stellung zur römisch-katholischen Kirche, zu den Sacramenten, zu den Sacramentalien und zum katholischen Cultus, ihre häretische Eschatologie. Der letzte Abschnitt trägt die Aufschrift: ‚Die waldensischen Doctrinen in ihrem inneren Verhältnis zum Protestantismus; mit dem lutherischen Formalprincip verwandte Züge; wesentliche Abweichung von dem Materialprincip oder der Sola-fides-Doctrin‘. Es wäre zu wünschen gewesen, dass der Verfasser die verschiedenen Gruppen der Waldenser in Frankreich, in der Lombardei und in Deutschland, ebenso die verschiedenen Zeiten ihrer Entwicklung besser auseinander gehalten hätte. Denn es ist Thatsache, dass das, was zB. die französischen Waldenser glaubten, darum noch keineswegs die Lehre der Lombarden gewesen ist. Mehr noch. Im Jahre 1218 hatten es die Waldenser diesseits der Alpen nicht einmal unter sich zu einer einheitlichen Bekenntnisformel in der für das praktische Leben so wichtigen Lehre von der Eucharistie gebracht. Ferner ist nicht recht ersichtlich, warum in der Arbeit Hucks der Tractat Davids von Augsburg de inquisitione haereticorum fast gar nicht zur Geltung kommt, obgleich auch diese von Preger herausgegebene wichtige Quelle durchaus noch nicht die verdiente Beachtung gefunden hat. Es ist endlich sehr rathsam, dass sich der Verfasser eine glücklichere Art des Citierens aneigne.

Das Gebiet der mittelalterlichen Häresien ist weit und trotz mancher tüchtigen Leistung noch sehr wenig erforscht. Möchten der hochwürdige Verfasser und mit ihm recht viele andere theologisch und historisch gründlich geschulte Gelehrte rüstig weiter arbeiten und Klarheit schaffen über noch so viele dunkle Punkte.

Emil Michael S. J.

Tractatus de Deo uno Ludovici de San. Tomus posterior. Lovanii, Carolus Peters, 1897. 400 p.

Mit diesem zweiten Bande ist ein Werk zum Abschlusse gebracht, das zu den bedeutendsten der dogmatischen Literatur der Neuzeit gezählt werden muss; es ist der ausführlichste Tractat de Deo uno aus neuerer Zeit und stellt sich ebenbürtig neben die dogmatischen Tractate des Cardinals Franzelin und Palmieris. Ist Franzelin in manchen Punkten reichhaltiger, so dürfte ihn der belgische Theologe an genauerer Ausführung einzelner Fragen übertreffen. Die literarischen Arbeiten de San's tragen alle den Stempel einer scharf ausgeprägten wissenschaftlichen Individualität; besonders sind folgende Momente hervorzuheben: Vor allem werden nicht sowohl eine große Anzahl von Einzelfragen gestreift und kurz skizziert, als vielmehr die

Grundfragen herausgehoben und nach allen Seiten bis in ihre letzten Abzweigungen in gründlicher Weise erörtert. Die Erörterungen bekunden ferner bei gebürender Berücksichtigung der theologischen Tradition eine bedeutende Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Urtheils; de San scheut sich nicht, auch Theologen von großem Ansehen, wie Suarez, Franzelin u. a. entgegenzutreten, und in mehr als einem Falle wird ihm der aufmerksame Leser beipflichten müssen. Eine nachahmenswerte Loyalität zeigt der Verfasser in controversen Fragen gegen jene Theologen, deren Meinungen er bekämpft. Ihre Beweise oder Einwürfe werden unverstümmelt und in ihrer ganzen Schärfe, ja oft mit neuen Momenten verschärft, wiedergegeben; und gerade deshalb gewährt denn auch die folgende Lösung oder Beweisführung volle Befriedigung. Endlich besitzt de San eine seltene Vertrautheit mit der Theologie der Vergangenheit, insbesondere mit den Werken des hl. Thomas; es ist keine Übertreibung, ihn, wenn nicht als den ersten, so doch als einen der ersten Kenner der Lehre des hl. Thomas zu bezeichnen.

Nach dieser allgemeinen Charakterisierung und nachdem der 1. Band dieses Werkes schon im Jahrgang 1895 S. 531—39 eingehend besprochen wurde, erübrigt es nur, noch kurz den Inhalt des vorliegenden Bandes zu skizzieren und einige Punkte besonders hervorzuheben.

Derselbe umfaſst nur die Fragen über den göttlichen Heilswillen und die Vorherbestimmung. Im 1. Capitel werden die einzelnen Unterscheidungen des göttlichen Willens eingehend und lichtvoll erklärt. Daſs die Voraussicht des guten oder schlechten Gebrauches der Heilsmittel der terminus interpositus inter voluntatem antecedentem et consequentem sei, wird mit durchschlagenden Gründen dargethan. — Das 2. Capitel erhärtet die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens, während im 3. die verschiedenen Erklärungen erörtert werden, wie der Heilswille sich auch auf die ohne Taufe sterbenden Kinder erstrecke. Seine eigene Auffassung formuliert der Verfasser in folgendem Satze: Tertia denique est sententia asserens conditionem a qua pendet salus parvulorum sine baptismo morientium non solum esse diligentiam atque orationes immediatorum parentum, sed etiam orationes sanctamque vitam ascendentium, tum, si hoc non sufficit, etiam aliorum hominum maxime fidelium. Potestque magis determinate explicari haec sententia dicendo Deum modo nobis occulto alligasse salutem hujus v. g. determinati infantuli orationibus sanctisque operibus aliquorum determinatorum hominum, maxime ex numero ascendentium vel fidelium, eodemque modo eum egisse circa unumquemque aliorum parvulorum de quibus hic agitur (p. 33). Diese Lösung, deren relative Berechtigung schon von andern dargethan

wurde, erscheint geeignet, den Geist zu befriedigen. Es ist eben für viele schwer begreiflich, wie da noch ein ernster Heilswille bestehen kann, wo er durch etwas anders als durch irgend einen Widerstand gegen die Heilsgnade vereitelt werden kann, sei es auch, dass dieser Widerstand gegen die Gnade weder eine Todsünde noch eine eigentliche lässliche Sünde ausmacht. — Es wäre angezeigt gewesen, an dieser Stelle die diesbezüglichen eingehenden und scharfsinnigen Untersuchungen von A. Straub in dieser Zeitschrift (vgl. Jahrg. 1887, S. 282; 1888, S. 562) zu erwähnen, welche die endgiltige Lösung in einer von der obigen Anschauung wesentlich abweichenden Erklärung finden. Im 4. Capitel wird eingehend nachgewiesen, dass auch der hl. Augustin die Universalität des göttlichen Heilswillens immer festgehalten hat. Wie gründlich nun auch immer dieser Nachweis ist, und wie dankbar man für denselben sein mag, in einem Buche von solcher Ausdehnung hätte die einschlägige Lehre der übrigen hl. Väter, wie in diesem Punkte, so auch in Bezug auf die Vorherbestimmung in reichlicherem Maße angeführt werden können.

Mit dem 5. Capitel geht der Verfasser zur zweiten Hauptfrage über, zur Vorherbestimmung. Vor allem werden der Begriff und die verschiedenen Eintheilungen der praedestinatio eingehend erklärt. Im 6. Capitel wird die Gratuität derselben erwiesen, inwiefern sie sich nämlich auf die Gnade, oder auf den ganzen Complex der Gnade und Glorie erstreckt. Angefangen vom 7. Capitel ist der ganze übrige Theil des Werkes der Erklärung und Vertheidigung jener Lehre gewidmet, die eine praedestinatio post praevisa merita annimmt, wenn es sich um die praedestinatio ad gloriam seorsum spectatam handelt. De San wird selbst nicht hoffen, hier jeden Leser zu überzeugen. Von vorgefassten Meinungen ganz abgesehen, ist es leichter und mag zugleich als objectiver und wissenschaftlicher erscheinen, zwischen unüberbrückbaren Gegensätzen hin- und herzuschwanken oder eine mittlere Stellung einzunehmen; kein Leser dieses Buches wird aber dem Verfasser das Zeugnis vorenthalten, dass seine Beweisführung sich auszeichnet durch eine große Fülle positiver Tradition, durch hervorragenden Scharfsinn und zugleich durch eine bis zum äußersten gehende Genauigkeit, Gewissenhaftigkeit, Ruhe und Objectiviät. Sie erscheint mir als durchschlagend und im wesentlichen unwiderleglich. Im 8. Capitel wird die einschlägige Lehre des hl. Paulus einer genaueren und gründlichen Untersuchung unterworfen und ihr Einklang mit der vertretenen Lehre aufgewiesen.

Drei ganze Capitel werden auf eine eingehende Darlegung der Lehre des hl. Augustinus verwendet; nämlich auf drei sich hier aufdrängende Fragen wird durch drei verschiedene Thesen geantwortet: 1) Nec s. Prosperi interrogatio (in epistola ad Augustinum

n. 8) nec s. Augustini responsio (in libro de Praedest. sanctorum n. 27) procedunt de praedestinatione ad gloriam ante vel post praevisa merita gratiae. Ceterum nec s. Prosper interrogando existimavit, nec s. Augustinus respondendo confessus est reale aliquod vigere dissidium inter doctrinam praedestinationis a s. Augustino defensam ac doctrinam Patrum, qui ante Augustinum floruerunt. 2. Gratuita praedestinatio de qua in controversia cum Pelagianis ac Semipelagianis asseruit S. Augustinus eam sine errore in Fide negari non posse, non est praedestinatio ad gloriam seorsum sumptam, sed praedestinatio sive ad solam gratiam sive complexe simul ad gratiam et gloriam. 3. Nulla suppetunt argumenta ad persuadendum idonea s. Augustinum privata saltem sententia tenuisse ac docuisse gloriam praedestinari antecedenter ad merita gratiae; imo longe probabilius statuitur juxta S. Doctorem eundem esse ordinem donorum Dei in praedestinatione atque in executione. Dass die Auctorität des hl. Augustinus der von de San vertretenen Lehre nicht im Wege stehe, ist wohl sicher erwiesen. Kann aber der hl. Lehrer auch positiv als Vertreter der praedestinatio post praevisa merita angerufen werden? Es scheint auch das hinreichend dargethan zu sein. Als gewiss darf es jedenfalls gelten, dass im entgegengesetzten Falle keine Einheit in seine Anschauungen zu bringen ist. Übrigens ist denn ein Schwanken, eine Unklarheit bei Augustinus undenkbar? Muss ihm die Frage in ihrer späteren Formulierung und Entwicklung mit voller Klarheit vorgeschwebt haben? Wie dem immer sei, es sei hier noch hingewiesen auf die einleitende Beachtung verdienende Erörterung über die Autorität des hl. Augustinus in dieser Frage: Augustinus als Privatgelehrter ist nicht das kirchliche Lehramt.

Dasselbe gilt vom hl. Thomas; wie groß auch immer seine Bedeutung ist, es muss betont werden: durch alleinige Berufung auf seine Autorität können theologische Controversen nicht endgiltig ausgetragen werden. Die Untersuchung nun, welche de San der Lehre des hl. Thomas widmete, muss als der Glanzpunkt des Werkes bezeichnet werden; sie umfasst 170 Groß-Octavseiten und bildet somit ein Werk für sich. Die einschlägigen Stellen des hl. Lehrers werden in ihrem Zusammenhange unter sich und mit andern Lehrstücken vorgeführt und anschaulich in folgender Gruppierung erörtert: 1. Divisio voluntatis Dei salvificae in antecedentem et consequentem. 2. Ratio sive causa praedestinationis sumptae inadaequate prae peculiari illo suo effectu qui est gloria seorsum. 3. Ordo dependentiae, quo colligantur inter se beneficia

supernaturalia in aeterna Dei praedestinatione. 4. Necessaria praesuppositio praescientiae ad praedestinationem. 5. Concordia praedestinationis et reprobationis cum contingenti eventu salutis praedestinatorum et damnationis reproborum. Dass Thomas kein Vertreter der praedestinatio ante praevisa merita war, und dass diese Lehre vielmehr im Widerspruch mit seinem System steht, ist hier mit genügender Gewissheit dargethan. Und wenn einzelne Stellen schwer zu erklären sind, so ist wiederum zu bedenken, dass auch der hl. Thomas sich nicht schon alle später näher formulierten Fragen in voller Klarheit gestellt und beantwortet hat. Auch der aufrichtigste Verehrer des hl. Thomas wird sich schließlich sagen müssen, dass die Theologie über ihn hinaus, wenn auch auf seinen Principien fußend, noch einen Fortschritt gemacht hat, dass neue Fragen gestellt, alte präcisiert und genauer beantwortet wurden. — Das in Rede stehende Capitel 12 ist übrigens nicht bloß eine exegetische Erörterung der Lehre des hl. Thomas, sondern gelegentlich wird an verschiedenen Stellen die Lehre der praedestinatio post praevisa merita selbst in ihren weitverzweigten Folgerungen gründlich erörtert. De San vertritt, wie schon oben bemerkt, diese Lehre mit aller Entschiedenheit, gibt ihr aber gerade im obigen Capitel eine etwas andere Formulierung, als sie gewöhnlich erhält. Dieselbe kann hier nicht unberücksichtigt bleiben. In präciser Weise scheint sie in folgendem Satze und dessen Erklärung wiedergegeben. Non solum gloria praedestinatur ex meritis, sed etiam gratia praedestinatur ex absoluta intentione gloriae. Das erste Satzglied enthält nichts anderes als die gewöhnliche Lehre der praedestinatio post praevisa merita, das zweite fügt derselben ein neues Moment hinzu, das beispielsweise in folgenden Sätzen näher erläutert wird (p. 302): Alio vero modo possumus loqui de voluntate qua Deus vult providere media salutis suis electis, hanc voluntatem considerando quantum ad actualem suam tendentiam. Et secundum talem modum loquendi de Dei voluntate dandi gratias suis electis oportet dicere eam pendere ab absoluta intentione dandi gloriam electis. Nam, uti supra ostensum est, Deus actuali suae voluntatis tendentia fertur super gratias et super merita ex eis consequentia, secundum quod habent infallibilem connexionem inter se et cum finali eventu gloriae; impossibile porro est, eum tali modo ferri super gratias et merita, nisi dependenter ab absoluta intentione gloriae. Et quia voluntas Dei dandi gratias electis non est formaliter praedestinans, nisi in quantum tendit in gratias, tamquam in media salutis, quae futura sint formaliter

efficacia, idcirco ad voluntatem Dei dandi gratias electis, in quantum est formaliter praedestinans, praesupponitur secundum rationis intelligentiam absoluta intentio dandi gloriam electis. Aber steht diese Anschauung nicht im Widerspruch mit der praedestinatio post praevisa merita? Der Verf. antwortet entschieden, dass der Widerspruch nur scheinbar sei und erhärtet dies durch die gleich angefügte weitere Erklärung: Patet itaque per hoc quod ponitur et gloriam praedestinari dependenter a meritis, et nihilominus gratiam non praedestinari nisi praedestinatione, quae sit facta dependenter ab absoluta intentione gloriae et esse in hoc ordine intentionis divinae posterius quam gloriam non incurri contradictionem . . Sive, quod idem est, ex tali positione non est consequens idem videlicet respectu ejusdem esse in intentione divina simul prius et posterius. Id videlicet quod a nobis ponitur pendere in ordine intentionis divinae ab absoluta intentione gloriae et esse in hoc ordine intentionis divinae posterius quam gloriam, sunt gratiae et merita, prouti habent infallibilem connexionem inter se et cum gloria; a gratiis autem et meritis tali modo intentis non ponimus pendere praedestinationem gloriae. Sed gloriam in ordine intentionis divinae dicimus pendere a gratiis et meritis, secundum quod praecise accipiuntur ut pendent a virtuali tendentia voluntatis divinae; secundum quem modum praecisum ea considerandi, gratiae et merita non intelliguntur intendi a Deo veluti quaedam infallibiliter nexa inter se et cum fine salutis. — Diese Formulierung der beregten Lehre erscheint als geeignet, die Ausdrucksweise des hl. Thomas bes. S. th. 1 p., qu. 23 a. 5 zu erklären; aber um Missverständnisse zu verhüten, hätte noch mehr betont werden können, dass die absoluta intentio gloriae schon durchaus eine voluntas consequens ist.

Eine andere Erklärung des hl. Thomas und eine andere Formulierung der Prädestinationslehre selbst versuchte in neuerer Zeit L. Billot mit Berufung auf Molina zu geben. Nach ihm ist zwar eine praedestinatio ante praevisa merita festzuhalten, eine reprobatio negativa jedoch gänzlich abzuweisen. Diese Ansicht, deren innerer Widerspruch nicht zu verdecken ist, wird von de San S. 295 ff., insbesondere inwiefern sie sich auf Molina stützt, mit Recht zurückgewiesen. Im 13. Capitel endlich werden die inneren Gründe, welche für eine praedestinatio ante praevisa merita sprechen sollen, erörtert und treffend gelöst. Es ergänzt die vorgelegte Lehre noch in einigen Punkten, zeigt ihre Übereinstimmung mit andern Wahr-

heiten der Theodicee und der übernatürlichen Ordnung und gibt dem ganzen Werke einen harmonischen Abschluss. De San's Erörterungen bedeuten in nicht wenigen Punkten einen merkbaren Fortschritt; möge es dem belgischen Theologen gegönnt sein, noch mehrere andere Tractate auf gleiche Weise zu bearbeiten; es wird damit der dogmatischen Wissenschaft ein hervorragender Dienst geleistet sein.

J. Müller S. J.

De gratia Christi et de libero arbitrio Sancti Thomae Aquinatis doctrinam breviter exposuit atque cum doctrina definita et cum sententiis protestantium comparavit Dr. K. Krogh-Tonning. Ex scriptis societatis scientiarum Christianiensis. Christianiae, Jacob Dybwad, 1898. 87 p.

Der Verfasser vorliegender Schrift, lutherischer Pfarrer in Christiania, hat schon im Jahre 1894 in deutscher Sprache unter dem Titel ‚Die Gnadenlehre und die stille Reformation‘ eine höchst interessante Abhandlung veröffentlicht, in welcher er die katholische Kirche gegen den Vorwurf seiner Glaubensgenossen, als wäre sie in der Lehre von der Rechtfertigung dem Semipelagianismus anheimgefallen, kräftig in Schutz nimmt und aus den verschiedensten kirchlichen Schriftstellern unwiderleglich nachweist, dass sie bezüglich der Gnade und Willensfreiheit nie eine andere Lehre vorgetragen habe als eben jene, zu der die Lutheraner selbst infolge einer allmählich im eigenen Lager sich vollziehenden ‚stillen Reformation‘ glücklicherweise längst wieder zurückgekehrt seien.

Mit dem nämlichen Thema beschäftigt sich auch obige Abhandlung, nur mit dem Unterschied, dass hier der heilige Thomas von Aquin, als der berufenste Vertreter der kirchlichen Lehranschauung in den Vordergrund tritt, um den sich dann die übrigen katholischen Theologen älteren und jüngeren Datums wie um ihren Chorführer gruppieren. Auch bedient sich der Verfasser hier der lateinischen Sprache, theils um so die Lehre des Aquinaten desto treuer mit dessen eigenen Worten wiedergeben zu können, theils auch in der Absicht, auf diese Weise seine Geistesarbeit auch solchen zugänglich zu machen, welche der deutschen Sprache nicht mächtig sind.

Im ersten Capitel setzt der Autor kurz den Stand der Frage auseinander. In den zwei folgenden Capiteln orientiert er die nicht katholischen Leser seiner Schrift über das hohe Ansehen, das ein Kirchenlehrer überhaupt und speciell der hl. Thomas in der katholischen Kirche genießt. Im vierten Capitel zeichnet er die semipelagianischen Irrlehren durch Anführung der hauptsächlichsten Canones des zweiten

Concils von Orange, in welchen die Verurtheilung derselben ausgesprochen ist.

Auf diese einleitenden Bemerkungen (p. 1—12) folgt das fünfte Capitel, welches den Kern der Abhandlung enthält (p. 12—87). Hier legt Dr. Krogh-Tonning in je acht ‚Quaestiones‘ zuerst die Lehre des Aquinaten über die Nothwendigkeit, das Wesen, verschiedene Eintheilungen, Ursachen und Wirkungen der Gnade, über die Sündenvergebung, den rechtfertigenden Glauben und das Verdienst mit den Worten des englischen Lehrers vor. Dann folgt je ein ‚*Corollarium*‘, worin der Verfasser die hauptsächlichsten Punkte der Lehre des hl. Thomas kurz mit eigenen Worten zusammenfasst. Zuletzt wird der ‚*Consensus*‘ der so festgestellten Doctrin mit der katholischen Lehre, die vor und nach St. Thomas in Geltung war, einerseits, andererseits mit der infolge jener ‚stillen Reformation‘ gegenwärtig unter den positiv gläubigen Lutheranern herrschenden Lehrmeinung nachgewiesen.

Der Verfasser hat es, wie er selbst an mehreren Stellen (p. 28, 45) bemerkt, absichtlich vermieden, sich auf eine subtilere Ergründung des Textes der Summa theologica einzulassen oder gar Partei zu ergreifen für die eine oder die andere jener katholischen Schulen, welche den englischen Lehrer als ihren Meister verehren, aber in der Auslegung seiner Worte nicht selten auseinandergehen. Für seinen Zweck war dies auch durchaus nicht erforderlich. Denn dass der hl. Thomas, so sehr er einerseits die Willensfreiheit betont, doch andererseits ebenso nachdrücklich die Nothwendigkeit der Gnade zu jedem übernatürlich guten Werke und darum auch die Unverdienbarkeit der ersten actuellen Gnade (sive de condigno sive de congruo) sowie die Unverdienbarkeit der Rechtfertigung (de condigno) hervorhebt; dass er ferner als Vorbedingung zur Nachlassung der Sünden einen lebendigen Glauben, verbunden mit bußfertiger Gesinnung, fordert; dass er endlich dem von Gott gnadenvoll bekehrten Sünder nicht eine bloß äußere, sondern eine ihm innewohnende, der Seele anhaftende Gerechtigkeit und Heiligkeit zuschreibt: das alles liegt so klar auf der Hand, dass eine eingehendere Exegese der Aussprüche des englischen Lehrers ganz überflüssig wäre. In diesen Punkten aber stimmen mit Thomas, wie der Verfasser gesteht, sämmtliche katholischen Theologen aller Zeiten überein, was immer für einer Schule sie sonst auch angehören mögen; darin stimmen aber, wie er versichert, auch überein die allermeisten positiv gläubigen lutherischen Theologen der Gegenwart, so dass in diesen Fundamentalfragen jeder weiteren Controverse Grund und Boden entzogen ist. Freilich Luther selbst und die übrigen sogenannten Reformatoren lehrten das Gegentheil: Der Doctor von Wittenberg gieng in der Betonung der Noth-

wendigkeit der Gnade für die Rechtfertigung so weit, dass er alles Gott zuschrieb und dem Menschen nichts mehr zu thun übrig ließ, indem er ihm die Freiheit des Willens absprach; er begnügte sich mit einem todten Glauben und leugnete stellenweise die Nothwendigkeit, ja selbst die Nützlichkeit und Möglichkeit wahrhaft guter, gottgefälliger Werke; nach ihm besteht die Rechtfertigung (Heiligung) nur in der Anrechnung fremder Gerechtigkeit, nämlich der Gerechtigkeit Christi, während der so Gerechtfertigte innerlich auch späterhin ‚so schwarz und hässlich' bleibt ‚als schier der Teufel selbst'. Luthers Lehre steht also zu der des hl. Thomas im schroffsten Gegensatz. Aber dafür findet sie auch bei Dr. Krogh-Tonning und den meisten seiner Collegen keine Gnade, sondern wird mit Entrüstung abgewiesen, ja sogar ein schwerer Vorwurf gegen den ‚Reformator' daraus erhoben, dass er den hl. Thomas nicht besser gekannt. ‚Nos', so fährt der gelehrte Verfasser (p. 71) fort, eum cognovimus et amamus, quoniam gratiam vindicat, sed ita ut libertatem non tollat, et libertatem vindicat, sed ita ut gratiam non tollat, Lutherus eum condemnavit. Nos theologi huius temporis eum admiramur, et de gratia sentimus cum eo, cum eo etiam ii (qui permulti sunt) nostrum, qui nesciunt se id facere. Sed Thomas de gratia sentit cum reliquis magnis scholasticis, quorum orthodoxia non dubia sit (unum cognoris, omnes noris), et cum Ecclesia quae et ante eum et post eum idem docuit. Hactenus nos non iam ‚protestantes' sumus in articulo de iustificatione, i. e. in ‚articulo stantis et cadentis Ecclesiae', vel potius in articulo, quo olim rima, tam fatalis, tam funesta Ecclesiae Dei facta est! Hic est effectus ‚reformationis tacitae' in doctrina de iustificatione'.

So ist die ganze Schrift ein lautes, beredtes Zeugnis für die Unveränderlichkeit des katholischen und für die Veränderlichkeit des protestantischen Lehrbegriffs in Bezug auf Gnade und Willensfreiheit. Sie ist aber auch ein glänzender Beweis für das aufrichtige, unparteiische Streben nach Wahrheit, das den edeln Verfasser beseelt, sowie für den bewundernswerten Fleiß, den er auf das Studium der katholischen Autoren verwendet hat. Findet man doch in dieser Abhandlung außer Thomas und abgesehen von zahlreichen synodalen und päpstlichen Lehrentscheidungen noch citiert: Bonaventura, Bellarmin, Medina, Fessler, Franzelin, Heinrich, Oswald, Satolli, Scheeben, Schneemann u. a. m. Dass sich ein Gelehrter von solcher Belesenheit eine ungewöhnliche Vertrautheit mit der katholischen Lehre erworben hat, versteht sich von selbst. Nur eines ist uns in dieser Hinsicht aufgefallen. Auf S. 41, 55, 61, wo der Verfasser nur ganz nebenbei von der Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen (remissio

poenae temporalis) spricht, identificiert er dieselbe schlechthin mit dem Ablass (indulgentia), während doch nach kirchlicher Terminologie, wie sie schon seit Thomas (cf. S. th. supplem. qu. 25. ss.) eingebürgert ist, weder jener Nachlass zeitlicher Strafen, welchen der bereits Gerechtfertigte durch seine eigenen genugthuenden Werke für sich oder andere verdient, noch auch jener, den der Sünder im Sacrament der Buße, zugleich mit der Nachlassung der Schuld und der ewigen Strafe, in mehr oder minder ausgedehntem Maße empfängt ‚Ablass (indulgentia)' im eigentlichen Sinne genannt wird, sondern einzig jene besondere Art von Strafnachlass, welche dem bereits von der Sündenschuld Befreiten außerhalb des Sacramentes der Buße, aber doch durch die Schlüsselgewalt der kirchlichen Obrigkeit (potestas iurisdictionis, nicht ordinis) aus dem sog. thesaurus Ecclesiae (also durch Zuwendung fremden Verdienstes) im Namen Gottes zugetheilt wird. Vgl: Palmieri, de poenitentia, p. 443—452.

Das Erfreulichste für uns Katholiken aber ist und bleibt die durch einen so zuverlässigen Gewährsmann verbürgte Thatsache, dass die positiv gläubigen Lutheraner der Gegenwart in der Lehre von der Rechtfertigung längst das von den sog. Reformatoren angebahnte Geleise verlassen haben und der Sache nach zum katholischen Dogma zurückgekehrt sind. Sonach bleibt uns nur noch der eine Wunsch übrig: Dass sich die oft erwähnte ‚stille Reformation' recht bald weiter ausdehnen möge auf jene anderen Punkte, in denen leider auch heute noch ein sachlicher Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten besteht, damit sich endlich ganz erfülle das Wort unseres göttlichen Heilandes, welches der Verfasser als Motto an die Spitze seines Werkes gesetzt hat ‚Ut omnes unum sint', zuerst im Glauben, dann aber auch in der Unterordnung unter das nämliche sichtbare Oberhaupt und durch den Gebrauch derselben Sacramente.

Jos. Oberhammer S. J.

Vie du bienheureux Pierre Canisius, apôtre de l'Allemagne et de Fribourg d'après le P. J. Boero et des documents inédits par le P. L. Michel S. J., illustrée de nombreuses gravures. Lille, Desclée, de Brouwer et Cie, 1897. 494 p. gr. 8.

Diese Lebensgeschichte des sel. Petrus Canisius ‚ist im großen Ganzen eine sehr freie Übersetzung der Arbeit von Boero aus dem Jahre 1864. Sein Amt als Postulator der Seligsprechung verschaffte ihm viele Documente . . Dennoch verlangte das Werk des P. Boero eine Revision und konnte vervollständigt werden. Wir haben auch vielfach gekürzt, Ungenauigkeiten verbessert und eine große An-

zahl Anmerkungen und unedierte Documente hinzugefügt' (Vorr. S. 11 f.). Die meisten dieser neuen Documente verdankt M. der Güte des P. Otto Braunsberger, der ihm seine reichen Schätze zur Verfügung stellte. Diese Vorlagen hat der Verf. selbständig zu einer prächtigen Jubiläumsgabe verarbeitet. Die Anordnung des Stoffes ist in sechs Büchern streng chronologisch. Vier Anhänge geben das reiche Quellenverzeichnis, das Testament des sel. Canisius, das Beatificationsbreve und die Jubiläumsencyklika, die in Deutschland einen solchen Sturm hervorrief. Nicht weniger als 94 Illustrationen oder Karten und Facsimile zieren das Buch. Dieselben sind gut ausgeführt, vielfach nach alten Schnitten. Leider ist durch ein Versehen statt Hall am Inn in Tirol die Stadt Hall in Schwaben am Kocher auf S. 329 zu sehen.

Das Werk ist wertvoll; es vereinigt die Vorzüge gewissenhafter Forschung mit einer gewählten, von rhetorischen Auswüchsen freien Darstellung. Zahlreiche Anmerkungen bekunden die Vertrautheit des Verf. mit den Verhältnissen und Personen des 16. Jahrhunderts. Zu loben ist auch, dass er sich nicht fürchtet, die Schwierigkeiten zu berühren, welche dem Seligen mehrere seiner Untergebenen und Mitbrüder bereiteten. Bis zu einem gewissen Grade ist dieses zur Charakteristik des Helden nothwendig; alles und jedes aber abzudrucken, was man aufgetrieben hat, dürfte über das Recht des Historikers hinausgehen. M. vermeidet diesen Fehler.

Diese Lebensgeschichte ist zwar nicht abschließend; eine solche kann erst nach Vollendung der großen Publicationen Braunsbergers in Angriff genommen werden; aber es ist jedenfalls die beste und vollständigste Biographie des Seligen, die bis jetzt erschienen ist.

Zwei Mängel sollen nicht unerwähnt bleiben. Die Analecta Bollandiana (1898. III. 384) wundern sich mit Recht, dass M., bei seiner Begabung und seinem reichen Material, sich so eng an Boero anschließt, dem er doch selbst Ungenauigkeiten nachweist, und sich nicht vielmehr den gewissenhafteren und genaueren Historiker Sacchini zur Vorlage gewählt, dem das seinerzeit viel vollständigere Archiv der Gesellschaft zu Gebote stand.

Der zweite Mangel betrifft die neuere Literatur, die M. unbekannt geblieben ist: Die Nuntiaturberichte aus Deutschland III; Briefe und Acten zur Geschichte Maximilians II; Lettres de Jean-François Bonomio, welch letztere für Freiburg interessantes Material enthalten. Das Bild des Seligen würde auf dem reicheren historischen Untergrund sich noch plastischer abheben.

Jos. Brandenburger S. J.



Analekten.

Zur Lehre von den Pönalgesetzen. Namentlich unter sehr zuversichtlicher Berufung auf Stellen der hl. Schrift sprach sich in jüngster Zeit der Tübinger Moralist Herr Prof. Dr. Koch zu wiederholten Malen gegen die Annahme bloßer Pönalgesetze aus. Unter den Mängeln, die dem Staatslexikon der Görres-Gesellschaft anhaften, führt er an: ‚II. 1099 finden sich die sog. Pönalgesetze, deren Annahme aber Röm. 13, 5—7 gegenüber durchaus unbegründet ist'[1]). Und in einer Besprechung der Moraltheologie von Aertnys sagt er: ‚Wenn sodann I. 63 f. die reinen Pönalgesetze erwähnt und vertheidigt werden, so müssen wir doch im Namen der christkatholischen Moraltheologie darauf hinweisen, daſs die Vorstellung und Aufstellung der Pönalgesetze einmal auf der alten und auch durchaus veralteten, falschen Rechtsanschauung beruht, als ob die diesbezüglichen (Holz-, Jagd- und Fischerei- u. a.) Gesetze bloße Willkürgesetze wären, und sodann unvereinbar ist mit der Lehre des Apostels Röm. 13, 1—8, wonach jedes (gerechte) Gesetz im Gewissen verpflichtet und ebenso mit Matth. 22, 17—21. Noch sei darauf hingewiesen, wi tief diese Lehre von leges pure poenales in das praktische Leben eingreift hinsichtlich der Restitution. Während nach dem heutigen Stand der Wissenschaft die Entwendung von Gemeingut, zB. Diebstahl aus dem Gemeindewald, Gewinn durch Schmuggel, Zoll- und Steuerdefraudation nicht bloß die legale, sondern die commutative Gerechtigkeit verletzen und so die Ersatzpflicht nach sich ziehen, urtheilt der Verf.: hinc ad restitutionem non tenentur: (unter anderen) civis qui anno praeterito tributum frau-

[1]) Theologische Quartalschrift 80. Jahrg. (1898) 1. Heft S. 162.

davit'[1]). Auch bei der Besprechung von Göpferts Moraltheologie streift derselbe Recensent die Pönalgesetze. Dass Göpfert die Existenz von Pönalgesetzen mehrfach vertheidigt, meint er, 'läßt sich bei seiner vielfach äußerlichen, schablonenhaften und traditionell beeinflussten Auffassungs- und Darstellungsweise der Moraltheologie begreifen'[2]). Nimmt man diese Bemerkungen so wie sie lauten, so wird man nicht umhin können zu sagen, dass sie nicht nur den Charakter eines einzelnen Gesetzes als Pönalgesetzes, sondern die Existenz und die Möglichkeit der Pönalgesetze überhaupt in Abrede stellen.

1. Unter Pönalgesetzen, die von manchen Autoren noch genauer bloße Pönalgesetze (leges pure oder mere poenales) genannt werden, versteht man bekanntlich jene Gesetze, sie mögen von einer kirchlichen oder staatlichen Autorität ausgehen, welche nicht zu den im Gesetze ausgedrückten, als weiterer Zweck beabsichtigten Handlungen oder Unterlassungen im Gewissen verpflichten, wohl aber zur Übernahme der festgesetzten Strafe, falls die durch das Gesetz bezweckte Handlung oder Unterlassung nicht statthatte. Ich sagte: bekanntlich sei dieses die Definition; denn diese ist wenigstens seit mehreren Jahrhunderten von der kirchlichen Wissenschaft allgemein angenommen; sie beruht nicht auf einer in einer oder mehreren Ordensgenossenschaften traditionellen Ansicht, ist auch nicht die Lehre einer besonderen Schule. Sie wird sowohl von den Moralisten als auch von den Canonisten übereinstimmend angenommen. So, um nur einige anzuführen, sagt Lehmkuhl: Distinguitur nihilominus lex moralis et lex mere poenalis eo sensu, quod lex moralis immediate in conscientia obliget ad rem per legem propositam aut praestandam aut evitandam, lex autem poenalis non obliget determinate ad illam rem sed sub hypothesi, si res a lege postulata praestita non sit, ad poenam quando imponitur sustinendam vel solvendam, idque utique, modo lex propter alias causas invalida non sit, *in conscientia*[3]). Die Salmanticenser-Theologen drücken sich so aus: Diximus multoties, legem pure poenalem non *imponere obligationem* exercendi actum, quem sub poena proponit, sed *subeundi poenam, quam taxat*[4]). Sehr klar sagt Rinzatti: Lex pure poenalis non obligat sub culpa ad aliquid faciendum vel omittendum sed solum *obligat in conscientia ad poenam* subeundam, saltem post sententiam judicis, si lex violetur[5]). Zum richtigen Verständnis der bloßen Pönalgesetze ist also vor allem festzu-

---

[1]) Theolog. Quartalschrift aaO. 1898 4. Heft S. 655.
[2]) Theol. Quartalschr. aaO. S. 658.
[3]) Theologia moralis (ed. 8) I. n. 146.
[4]) Cursus Theologiae moralis, Tractatus XI. cap. II. n. 41.
[5]) Theologia moralis tom. I. n. 86.

halten, daſs auch sie immer eine Gewissenspflicht auferlegen. Es wird sich kaum ein Moralist oder Canonist finden, der das nicht ausdrücklich hervorhebt. Als Gegenstand dieser Gewissenspflicht wird stets die Übernahme der Strafe angesehen, falls die vom Gesetzgeber mit der Androhung und Verhängung der Strafe bezweckte und im Gesetze ausdrücklich angegebene Handlung nicht geleistet wird. Nebenbei sei dann noch bemerkt, daſs diese Pflicht nicht immer schon mit der Unterlassung der durch das Gesetz bezweckten Handluug von selbst eintritt; der Gesetzgeber kann sich mit der Auferlegung der Gewissenspflicht begnügen, die vom compctenten Richter für die Unterlassung der vom Gesetze bezweckten Handlung im einzelnen Falle zuerkannte Strafe auf sich zu nehmen. Daſs auch die bloßen Pönalgesetze eine wahre Gewissenspflicht auferlegen müssen, wurde allerdings nicht mit Berufung auf die bekannten Stellen der heiligen Schrift bewiesen, sondern aus dem Wesen eines Gesetzes abgeleitet. Dieses verlangt eine Verpflichtung im Gewissen. Ein Gesetz ist nämlich eine die Unterthanen, für die es gegeben ist, innerlich bindende Norm (vgl. zB. Sporer, Theol. mor. Supplem. cap. I n. 260). Eine den Unterthanen vorgezeichnete Norm des Handelns, die in keiner Weise eine Gewissenspflicht herbeiführt, ist eben kein Gesetz, sondern kann nur als Ausdruck eines Wunsches oder als Rath angesehen werden. Es genügt andererseits aber, um dem Begriffe des Gesetzes gerecht zu werden, daſs nicht die vom Gesetzgeber als hauptsächlicher Zweck beabsichtigten Handlungen den Unterthanen als Gewissenspflicht auferlegt werden, sondern nur die Aufsichnahme des Strafübels, falls sie die als weiteren Zweck beabsichtigte Handlung nicht geleistet haben.

Die Annahme der Möglichkeit und des thatsächlichen Vorhandenseins reiner Pönalgesetze seitens der theologischen Wissenschaft geschah nun nicht ohne eingehende Untersuchung und Begründung. Derjenige, welcher am ausführlichsten die Frage behandelt, dürfte Suarez sein[1]). Seine Ausführungen sind aber nichts anderes als eine umfassende Darlegung und Begründung dessen, was vor ihm unter andern Thomas von Aquin, wenn auch nur kurz, aber doch mit aller nur wünschenswerten Klarheit gelehrt hatte. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, auf den hl. Thomas zurückzukommen. Suarez faſst die Gründe, die sich gegen die Möglichkeit reiner Pönalgesetze vorbringen lassen und zum Theil vorgebracht wurden, kurz zusammen[2]). Er zählt vier auf, doch finden sich unter denselben die von Prof. Koch als ausschlaggebenden Stellen der hl. Schrift nicht. Offenbar hat Suarez es nicht für der Mühe wert gehalten, einer Schwierigkeit, die sich auf Grund dieser Stellen

[1]) De legibus l. V. cap. III ss.

[2]) L. c. cap. IV. n. 1.

gegen seine Ansicht vorbringen ließe, irgend welche Aufmerksamkeit zu schenken. Denn dass er die Stellen nicht gekannt haben sollte, ist jedenfalls ausgeschlossen. Und er hatte vollkommen Recht. Die Worte der heiligen Schrift besagen nämlich, dass die Untergebenen ihrer gesetzmäßigen Obrigkeit sich unterwerfen und ihren Befehlen Folge leisten müssen nicht nur des leidigen Zwanges wegen, sondern auch weil es für sie Gewissenspflicht ist d. h. also, weil Gott es will. Die Obrigkeit hat ihre Gewalt von Gott; sie übt dieselbe im Namen Gottes; wer daher ihren Befehlen sich widersetzt, der widersetzt sich Gott. Nun ist es aber klar, dass die Untergebenen nicht weiter zu gehorchen brauchen, als die Befehle der Obrigkeit reichen; ja im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes kann von einem pflichtmäßigen Gehorsam nur dann und insoweit die Rede sein, wann und inwieweit ein Befehl vorliegt. Wo dieser nicht ist, kann auch keine Gewissenspflicht des Gehorsams oder der Unterwerfung vorhanden sein. Dass jedes gerechte Gesetz, insofern es eben Gesetz ist, d. h. also, insofern es vom Gesetzgeber als im Gewissen verbindliche Norm aufgestellt wurde, auch die Untergebenen im Gewissen verpflichtet, haben jene, welche die Möglichkeit und die thatsächliche Existenz reiner Pönalgesetze zugeben und den Umfang derselben noch so weit ausdehnen, gar nie in Abrede gestellt. Wer das Gegentheil behaupten würde, würde damit beweisen, dass er die Autoren entweder nicht gelesen hat oder nicht fähig ist, sie zu verstehen. Das ist es aber auch nur, was die gegen die Pönalgesetze geltend gemachten Stellen der hl. Schrift sagen; sie schärfen die Gewissenspflicht des Gehorsams gegen die Gesetze und Befehle der Obrigkeit ein. Dass man aber einer Obrigkeit noch über jenes hinaus im Gewissen zu gehorchen verpflichtet sei, was sie im Gewissen auferlegt, das sagt weder der hl. Paulus Röm. 13, noch Christus der Herr an irgend einer Stelle der hl. Schrift. Jene, welche die Möglichkeit bloßer Pönalgesetze zugeben, wollen nichts anderes sagen, als es sei eben möglich, dass ein Gesetzgeber in bestimmten Fällen die Unterthanen nur dazu im Gewissen verhalten wolle, bestimmte Übel auf sich zu nehmen, falls sie das, was er von ihnen allerdings wünscht, wozu er sie aber im Gewissen nicht verpflichten will, nicht gethan haben. Und jene, welche das thatsächliche Vorkommen von Pönalgesetzen, sei es im kirchlichen, sei es im staatlichen Rechtsbereiche zugeben, behaupten wieder nichts anderes, als das Vorkommen solcher Gesetze, bei welchen der Gesetzgeber nicht über das Strafübel hinaus verpflichten will, weil er von der Ansicht ausgehe, durch die Auflegung dieser Gewissenspflicht werde der weitere Zweck, die betreffende Handlung oder Unterlassung, genugsam erreicht. Wollen wir das mit etwas anderen Worten ausdrücken, so können wir wohl auch sagen: Gegenstand des bloßen Pönalgesetzes oder das, was der Gesetzgeber durch dasselbe thatsächlich vorschreibt, ist die Übernahme des durch dasselbe für bestimmte Fälle angedrohten Strafübels. Von diesem Gegen=

stande ist aber wohl zu trennen der weitere vom Gesetzgeber selbst ausgedrückte Zweck des Gesetzes. Dieser ist allerdings, dass die Untergebenen jenes thun oder unterlassen, für dessen Unterlassung, beziehungsweise Thun sie die Strafe auf sich nehmen müssen. Wie aber sonst, so gilt auch hier der Satz: Finis legis seu praecepti non cadit sub praecepto; der Gesetzgeber will nämlich, obgleich er es könnte, diesen Zweck nicht unmittelbar als Gewissenspflicht auferlegen. Wollte also jemand aus den citierten Aussprüchen der hl. Schrift gegen die Pönalgesetze einen Beweis entnehmen, dann müsste er entweder darlegen, dass gemäß diesen Aussprüchen ein Gesetzgeber die Gewissenspflicht, die er auferlegt, nicht auf das Strafübel beschränken kann, oder aber, dass nach der Lehre der hl. Schrift die Unterthanen kraft der positiven Autorität noch zu anderem im Gewissen verpflichtet sind, als wozu sie diese verpflichten will. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die kirchenrechtliche und moraltheologische Wissenschaft diesem Beweise mit großer Gemüthsruhe entgegensehen können.

Dass die Vertheidiger der Pönalgesetze diese vom Willen der Gesetzgeber abhängig machen, dafür möge hier vor allem wieder auf Suarez verwiesen werden. In seiner gewohnten, eingehenden, fast möchte man sagen breiten Weise untersucht er, wie schon angedeutet wurde, zuerst, ob es bloße Pönalgesetze überhaupt geben kann und geht dann, nachdem er diese abstracte Möglichkeit festgestellt hat, zur Frage über: ob es denn thatsächlich auch bloße Pönalgesetze gibt. Die Beantwortung der ersten wie der zweiten Frage macht er von der Absicht und dem Willen der Gesetzgeber abhängig. Die Möglichkeit bloßer Pönalgesetze behauptet er deshalb, weil es möglich ist, dass der Gesetzgeber bloß zur Übernahme des Strafübels im Gewissen verpflichten will: *Potest obligare solum* ad debitum *poenae* .. Ille modus praecipiendi non est contra rationem legis neque contra rationem justitiae; ergo *potest legislator* pro suo prudenti arbitrio *illum tantum intendere* et non alium; ergo *si ita faciat*, constituit legem pure poenalem, quae in conscientia non obliget ad actum praeceptum sed tantum sub poena[1]). Wo derselbe Autor dann mit dem thatsächlichen Vorkommen von bloßen Pönalgesetzen sich beschäftigt, ist ihm die Hauptfrage wiederum, woraus man entnehmen könne, dass der Gesetzgeber die seinen Unterthanen auferlegte Gewissenspflicht auf die Übernahme der Strafe be-

[1]) L. c. cap. IV. n. 3. Dass Suarez hier den Ausdruck actus *praeceptus* nicht im eigentlichen Sinne verstanden wissen will, brauchen wir wohl nicht zu bemerken. Wäre der Act selbst vorgeschrieben, so würde der Gesetzgeber nicht zur Übernahme der Strafe allein verpflichtet haben, und somit läge keine lex mere poenalis vor. Actus praeceptus bedeutet hier so viel als a lege intentus.



schränken will, ohne sie auch auf die durch die Festsetzung der Strafe bezweckte Handlung auszudehnen[1]).

Nun kann es aber auch der Fall sein, dass der Gesetzgeber zwar den den Willen hat, seine Unterthanen im Gewissen auch zu der durch die Strafe bezweckten Handlung zu verpflichten, dieser Wille jedoch deshalb unwirksam bleibt, weil dem Gesetzgeber die Vollmacht abgeht, eine diesbezügliche Gewissenspflicht aufzuerlegen. Keine Autorität ist von Gott gegeben ad destructionem; sie soll nur ad aedificationem dienen. Wenn nun die Auferlegung einer Gewissenspflicht zur Vollziehung der im Gesetze ausgedrückten Handlung offenbar für die Unterthanen allzu hart wäre und das von dem Gesetze angestrebte Gemeinwohl vollauf und noch besser durch die bloße Gewissenspflicht zur Übernahme der im Gesetze ausgesprochenen Strafe erreicht würde, dann müsste auch ein solches Gesetz als bloßes Pönalgesetz angesehen werden. Ein unwirksamer Wille ist so gut wie kein Wille, und ein Gesetz, welches offenbar dem wahren Gemeinwohle abträglich ist, kann insofern es eben dem Gemeinwohle zuwider ist, keine Kraft haben. Allerdings werden die einzelnen Unterthanen kaum je in der Lage sein, mit hinlänglicher Sicherheit dieses feststellen zu können; die Entscheidung hierüber wird der vorurtheilslosen und alle Umstände in ruhige Erwägung ziehenden Wissenschaft vorbehalten bleiben. Den Grundsatz selbst aber kann eine gesunde Rechts- und Gesellschaftslehre nicht abweisen; wegen der Schwierigkeit der richtigen Anwendung eines Grundsatzes kann man den Grundsatz selbst nicht leugnen.

---

[1]) L. c. n. 7 ss. Mit den klarsten Worten wird das überhaupt ganz allgemein von den Kirchenrechtslehrern und Moralisten ausgesprochen. So zB. sagt Reiffenstuel (Jus canonicum universum Tit. de constitutionibus n. 199): Dantur aliquae leges seu constitutiones mere poenales . . Ratio est, quia lex non obligat ultra mentem legislatoris; ergo si is intendat sub sola poena obligare, hoc e. g. expresse declarando, clarum est, quod ex se ad culpam non obligent . . nam actus agentium non operantur ultra eorum intentionem. Eine, für unsere Frage indes vollkommen belanglose Abweichung in der Erklärung der Pönalgesetze findet sich bei einigen Autoren. Während zumeist als Gegenstand des verpflichtenden Willens die bedingte Übernahme des Strafübels hingestellt wird für den Fall nämlich, dass die vom Gesetzgeber beabsichtigte Handlung oder Unterlassung nicht gesetzt wurde, fassen andere (vgl. zB. Antoine, Theol. moralis universa Tractatus de legibus cap. 8. Q. 1. Resp. 2) den Gegenstand disjunctiv auf. Nach dieser letzteren Anschauung gehört die vom Gesetzgeber beabsichtigte Handlung oder Unterlassung auch zum Gegenstande des verpflichtenden Willens, nicht einfachhin sondern so, dass dem Untergebenen die Wahl bleibt, entweder die Handlung zu setzen oder die Strafe auf sich zu nehmen.



Es ist hier gewiss nicht unsere Absicht, eine erschöpfende Theorie des Wesens der bloßen Pönalgesetze zu geben. Es mögen sich andere, indessen sicher nicht unlösbare Schwierigkeiten gegen sie vorbringen lassen; mit der heiligen Schrift und mit dem Grundsatz, dass jedes gerechte Gesetz im Gewissen verpflichtet, sie bekämpfen zu wollen, ist jedoch vergeblich.

2. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, welche Bewandtnis es mit der Ansicht hat, als ob ‚die Vorstellung und Aufstellung der Pönalgesetze einmal auf der alten und durchaus veralteten, falschen Rechtsanschauung beruht, als ob die diesbezüglichen (Holz-, Jagd- und Fischerei- u. a.) Gesetze bloße Willkürgesetze wären'. Die Frage, ob die Holz-, Jagd-, Fischerei- u. a. Gesetze als bloße Pönalgesetze angesehen werden können oder in früheren Zeiten für solche angesehen werden konnten, dürfen wir hier auf sich beruhen lassen. Aber man wird nicht einen einzigen Moralisten oder Canonisten namhaft machen können, der Pönalgesetze mit Willkürgesetzen verwechselt. Willkürgesetze legen überhaupt keine Verpflichtung auf, sind also überhaupt keine wirklichen Gesetze, wenn man ihnen auch diesen Namen beilegen und sie dafür ausgeben mag. Pönalgesetze werden aber von der gesammten theologischen und canonistischen Wissenschaft als wahre Gesetze hingestellt, da sie das Gewissen binden, zur Übernahme des Strafübels verpflichten. Jene Autoren also, welche die genannten Gesetze für Pönalgesetze halten, geben dadurch allein schon klar zu erkennen, dass sie dieselben nicht für Willkürgesetze halten. Weiterhin ist es auch ein historischer Irrthum, wenn man meint, auf die Ausbildung der Theorie der bloßen Pönalgesetze hätten die Jagd- und Forst- und ähnliche Gesetze einen bedeutenden Einfluss genommen. Allerdings führt der hl. Alphons von Liguori in seiner Moraltheologie (De legibus n. 145), wo er die Existenz bloßer Pönalgesetze behauptet, sogleich und nur diese Gesetze als Beispiel an. Aber daraus ließe sich noch nicht einmal folgern, dass wenigstens den heiligen Alphons zur Behauptung der Existenz bloßer Pönalgesetze gerade die Jagd-Gesetze usw. veranlasst hätten. Diese Theorie ist ja um viele Jahrhunderte älter als die Werke des hl. Alphons; und der heilige Kirchenlehrer kannte doch gewiss diese Theorie ihrem Umfange und ihrer inneren Begründung nach. Ob die kirchliche und staatliche Gesetzgebung der wissenschaftlich ausgebildeten Theorie, wie es ja oft geschieht, vorausgeeilt ist oder umgekehrt, die Frage können wir wieder auf sich beruhen lassen. Sicher ist, dass bei den älteren Schriftstellern viel häufiger andere Beispiele der bloßen Pönalgesetze als die Jagd- und Forstgesetze angeführt werden. Namentlich für jene Moraltheologen und Canonisten, welche kirchlichen Ordensgenossenschaften angehören, lag eine ganz andere Veranlassung, den Pönalgesetzen eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken, vor, als Jagd- und Holzfrevel; es sind ihre eigenen Ordensregeln. Diese werden ganz vorzüglich als Beispiele von Pönalgesetzen

angeführt; auch Suarez nennt sie clara exempla harum legum. Man folgte hierin dem heiligen Thomas von Aquin, der in seiner Summe die Frage behandelt, ob alle Ordensregeln im Gewissen, und daher je nach dem Gegenstande auch unter einer schweren Sünde verpflichten. Er verneint beide Fragen und begründet seine Meinung, dass Ordensregeln unter Umständen überhaupt nicht im Gewissen verpflichten, damit quod non omnia quae continentur in lege traduntur per modum praecepti, sed quaedam proponuntur per modum ordinationis cujusdam vel statuti *obligantis ad certam poenam.* Die Beantwortung der Frage muss nach Thomas abhängig gemacht werden von dem Willen der ihre Beobachtung verlangenden Autorität. Von seinem eigenen Orden sagt er dann: In aliqua tamen religione, scilicet ordinis fratrum Praedicatorum transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur[1]). Zur Lösung der hierdurch entstehenden Schwierigkeit, dass eine Strafe dort nicht verhängt werden kann, wo keine Schuld vorliegt, berief man sich dann, sicher nicht mit Unrecht, auf die reg. 23. jur. in 6: Sine culpa nisi subsit causa non est aliquis puniendus. Auch der hl. Thomas stellt schon die Frage, ob ein Strafübel über jenen verhängt werden kann, der eine Gewissensschuld nicht auf sich geladen hat[2]). Wie die genannte spätere Rechtsregel, so behauptet auch er, dass das unter Umständen, aber auch nur si subsit causa geschehen darf. Bellarmin, von dem Suarez sagt, er scheine die bloßen Pönalgesetze nicht anzunehmen, was indes nicht richtig ist, meint, die Verpflichtung der Ordensleute zur Übernahme einer Strafe im Falle der Verletzung einer Regel rühre von einem Vertrage her: Regulae quorundam religiosorum obligant ad poenam et non ad culpam . . per modum conven-

[1]) Summa theol. 2. 2. q. 186 art. 9. Es genügt hier, nur auf folgende Canonisten aufmerksam zu machen, welche in der oben angegebenen Weise die bloßen Pönalgesetze erklären, dabei aber gar nicht erkennen lassen, dass sie zu ihren Anschauungen durch die Jagd- und Wald-Gesetze veranlasst wurden: Reiffenstuel, Jus canon. universum, De constitutionibus (l. I. tit. II.) n. 199; Pirhing eod. n. 24 s.; Maschat eod. n. 20; Schmalzgruber eod. n. 32; Pichler eod. n. 62; Leurenius, Forum ecclesiasticum, De constitutionibus quaest. 88; Engel eod. n. 42; neuestens Santi eod. n. 29, und Wernz tom. I. n. 109. — Von den Moralisten seien erwähnt: Sanchez, Decal. l. VI. cap. 4 n. 11: Sporer, Theol. mor. Supplem. cap. I. n. 200; Azor, Institut. mor. l. V. cap. 6; Roncaglia, Theol. mor. Tract. III. quaest. II. cap. 2; Laymann, Theol. mor. l. I. tract. 4. cap. 15 n. 1.

[2]) Summa theol. 2. 2. q. 108 art. 4.

tionis et pacti, ut leges pure poenales (De membris Eccles. l. III. cap. 11). Auf dieser Ansicht beruht ja die für das gesammte äußere, kirchliche und weltliche Forum so bedeutungsvolle Theorie von der bloß juristischen Schuld und dem Strafübel, das um ihretwillen dem mit dieser Schuld Behafteten angethan wird. — Damit soll nun offenbar nicht behauptet werden, dass die heutigen Jagd-, Holz- und Fischerei-Gesetze als bloße Pönalgesetze angesehen werden können[1]). Welchen Charakter sie haben, das hängt nach dem oben Gesagten vornehmlich von der Intention jener ab, welche diese Gesetze gegeben haben und die Beobachtung derselben verlangen. Hier sollte nur constatiert werden, dass die von den Autoren der früheren Jahrhunderte für ihre Zeit durchwegs ausgesprochene Ansicht, diese Gesetze seien als Pönalgesetze anzusehen, auf die Ausbildung der Theorie dieser letzteren, wenigstens nicht nachweisbar einen Einfluss ausgeübt haben[2]).

3. Was dann schließlich die Behauptung betrifft, dass ‚nach dem heutigen Stand der Wissenschaft die Entwendung von Gemeingut, zB. Diebstahl aus dem Gemeindewald, Gewinn durch Schmuggel, Zoll- und Steuerdefraudation nicht bloß die legale, sondern die commutative Gerechtigkeit verletzen und so die Ersatzpflicht nach sich ziehen‘, so mögen auch über sie einige Bemerkungen hier Platz finden. Vorerst ist es unrichtig, dass ‚nach dem heutigen Stand der Wissenschaft‘ die Entrichtung der directen oder indirecten Steuern als Pflicht der commutativen Gerechtigkeit angesehen werden muss. Im Gegentheile; gerade in den letzten Jahrzehnten hat die Ansicht, die Steuerleistung sei ein Act der legalen Gerechtigkeit, mehr Vertheidiger gefunden[3]), während in den früheren Jahrhunderten jene, welche die Steuergesetze nicht als Pönal- sondern als im Gewissen verpflichtende Gesetze ansahen, die Steuerpflicht auch mehr für eine Pflicht der commutativen Gerechtigkeit hielten[4]). Ferner muss

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 8. Bd (1884) S. 795.

[2]) Was der hl. Thomas von den Regeln seines Ordens sagt, findet sich auch in verschiedenen andern Orden ausdrücklich ausgesprochen; so zB. in den Constitutionen der Beuroner Benedictiner-Congregation (Archiv f. Kirchenrecht Bd. 54 S. 81); Statuta congregationum Austro-Benedictin. (1891) pag. 10; ebenso die neuesten ‚Regulae et Constitutiones Fratrum minorum‘ n. 736. Über die Regeln des Carmeliterordens vgl. Salmanticenses, De legibus (Cursus Theol. mor. Tractat. XI.) cap. II. n. 42 Die Regeln können aber gewiss nicht bloß als Räthe oder Wünsche aufgefasst werden; man wird sie daher als Pönalgesetze auffassen müssen.

[3]) Vgl. zB. Lehmkuhl Theol. mor. I. 981; Bucceroni I. n. 232 (Hujusmodi leges actum praecipiunt naturalis justitiae videlicet justitiae legalis); De Varceno (ed. VIII) tom. I. pag. 618, sowie die von Marc, Theol. mor. (ed. II) n. 967 angeführten Autoren.

[4]) ZB. Vasquez, Molina, Laymann, Lessius.

wenigstens das zugegeben werden, dass die von den früheren Autoren für den Charakter der genannten Gesetze als Pönalgesetze vorgebrachten Gründe im Allgemeinen für unsere heutigen Verhältnisse an Bedeutung eher gewonnen als verloren haben (vgl. Lehmkuhl l. c. n. 983 ss). Doch ob dieses oder jenes Gesetz als bloßes Pönalgesetz angesehen werden kann, ist Nebenfrage. Es genügt, constatiert zu haben, dass die Moraltheologie und das Kirchenrecht nach wie vor ihre allgemeine Lehre von den Pönalgesetzen ruhig beibehalten können, und die Annahme derselben mit einer ‚äußerlichen, schablonenhaften und traditionell beeinflussten Auffassungsweise' nichts zu thun hat.

Rom. Jos. Biederlack S. J.

מן הוא Man hu. Exod. 16, 15. Die LXX übersetzt den Vers, der vorstehenden Ausdruck bringt: Ἰδόντες δὲ αὐτὸ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ εἶπαν ἕτερος τῷ ἑτέρῳ Τί ἐστι τοῦτο; οὐ γὰρ ᾔδεσαν τί ἦν. Die Vulgata bietet, wo möglich noch deutlicher: Quod cum vidissent filii Israel dixerunt ad invicem: Manhu? quod significat: Quid est hoc? ignorabant enim quid esset.

Die Israeliten sprechen beim Anblick des feinen, körnigen Gegenstandes zu einander ‚Man hu', weil sie nicht wissen, was es ist (hebr. = ma hu.). In V. 31 folgt dann noch weiter die Nachricht, dass die Israeliten das Gottesgeschenk einfach *man* nannten. Indem die LXX Man hu gleich übersetzt: Τί ἐστι τοῦτο deutet sie an, dass sie man hu = ma hu setzt. Die Vulgata gibt den gleichen Gedanken noch deutlicher.

Seit den Tagen der LXX ist diese Auffassung vorherrschend geblieben. Dass gleichwohl andere Lösungen versucht wurden, dazu veranlasste eine ganz zu Tage liegende Schwäche derselben: מן = was? ist nicht hebräisch.

Das über Ägyptens Geschichte und Sprache gelagerte Dunkel erlaubte es einem Hugo Grotius noch die Lösung dieser Schwierigkeit aus Ägypten zu beziehen: מן pro מה est Aegyptiacum, ut notat Hiskuni; ex eo sermone multa adhuc retinebant Hebraei.

Reinke weiß, dass מָן = w a s? aramäisch sei, darum weist er hin auf Jakobs Aufenthalt bei dem Aramäer Laban, auf Jakobs aramäische Frauen, Mägde und in Aramäa schon ziemlich herangewachsene Kinder, bald darauf erfolgt die Einwanderung in Ägypten. Das Aramäische, das in der ersten Zeit nach der Rückkehr nach Palästina Familiensprache bei Jakob gewesen ist, bleibt gewiss nicht vollständig in Chanaan zurück 2c. Gesenius-Buhl (Handwörterb. 12. Aufl. S. 429) läßt die Frage, ob מָן = was? hebräisch sei, ganz fallen und belehrt uns kurz: מָן nach Exod. 16, 15 ein, wenn auch seltenes, so doch den Hebräern bekanntes

Fragewort. Dem Zusammenhang nach erwartet man ein ‚was' (מָה); doch ist מַן (so) im Aram. überall persönlich: wer.

Aramäisch מַן (mit Pathach) liefert also auch nur für die Übersetzung: wer ist er? was im Zusammenhang unzulässig ist. Da wäre es nun ganz schön zu erfahren, worauf Buhl sich stützt, wenn er מָן ein ‚seltenes doch den Hebräern bekanntes Fragewort' nennt. Die Stütze ist eben keine andere als die herkömmliche Erklärung mit der ungelösten Schwierigkeit in Bezug auf מַן.

Der hebräische Text erlaubt zu übersetzen: ‚Als dies die Israeliten sahen, da sprachen sie zu einander: Ist das Manna? denn sie wussten nicht, was es sei'. — In Ägypten war das Manna der Wüste nicht gänzlich unbekannt, wie Ebers nachgewiesen hat (Durch Gosen zum Sinai S. 226 f.). In den Tempeln konnten die Juden es gesehen und seinen Namen gehört haben, auch durch Berichte der Reisenden konnten sie sowohl von dem Namen als der Beschaffenheit des Wüstenmannas eine ungefähre Vorstellung haben, so dass beim Anblick der ihnen gewährten Gottesgabe, ihnen die Frage aufsteigt, ob das, was sie am Boden liegen sehen, nicht dasselbe Ding sei, was als mannu in den Tempeln sich vorfand. Der Frage, ob das Manna der Juden vollständig identisch sei mit dem Manna der Beduinen und dem Manna der Ägypter, wird damit in keiner Weise präjudiciert. Dass eine gewisse Ähnlichkeit des Aussehens vorhanden war, was ja die meisten, wenn nicht alle zugeben, genügt, um uns jene Frage begreifen zu lassen. Wenn es dann weiter V. 31 heißt: Sie nannten es Manna, so bleibt auch hier die Frage nach wesentlicher Identität oder Verschiedenheit offen; die Ähnlichkeit der äußeren Erscheinung genügt, die Benennung zu rechtfertigen.

Nun mag sich die Philologie an die Arbeit begeben, die Etymologie des ägyptischen *mannu* und des arabischen sowie des hebräischen *man* aufzuhellen: der Theologe hat keinen Grund, mit Berufung auf unsern Vers ein Veto einzulegen, noch wird er jemals in die Lage kommen, sich auf eine ‚Volksetymologie' zurückzuziehen. Im hebräischen Lexicon aber ist מָן II zu streichen und Ex. 16, 15 unter מָן I (Manna) unterzubringen.

Eine besondere Freude ist es mir, zum Schlusse darauf hinzuweisen, dass diese ‚neue' Deutung im wesentlichen nicht neu ist. Benusi, Abt zu Osseg, übersetzt in seinem Pentateuch, der 1820 erschien: Da die Israeliten es sahen, sprachen sie zu einander: Manhu? Ist das Honigthau? Denn sie wussten nicht, was es sei. — Und in seinem Lexicon findet sich kein מָן was? Unter מַן aber lesen wir: das Manna, eine Süßigkeit, in kleinen Körnchen bestehend, welche im Morgenland besonders nach einem Nebel aus den Blättern gewisser Bäume schwitzt

und von den Einwohnern für jedes andere Versüßungsmittel gesammelt wird.

1. Manna oder Honigthau, arab. mannun mel aerium (Galeni) 2 Mos. 16, 15 מן הוא ist das Honigthau?

2. Manna oder Himmelbrod, Engelbrod, welches die Israeliten durch 40 Jahre tagtäglich zu ihrer Nahrung auf eine wunderbare Weise erhielten, welches ungewöhnlich und folglich übernatürlich war: 2 Mos. 16, 31. Sie nannten es Manna oder Himmelbrod[1]).

Aber nicht einmal ein Verdienst der neuern Zeit darf unsere Deutung heißen. Sie findet sich schon in einer alten griech. Übersetzung. Vgl. Field, Hexapla. I a. h. l. Ἄλλος· μὰν αὐτό;

Nur wenig verschieden ist die Deutung, die ich nachträglich bei Clericus vorfand. Er übersetzt unsern Vers: Viderunt hoc Israelitae, aliusque alii manna est, inquiunt, nesciebant enim quid esset; at Moses illis, hic est, ait, panis quem vobis edendum praebet Jehova. V. 31. Vocavit domus Israelis eum panem mannam. Zu diesem letzten Verse die Anmerkung: *Manna* | Quod illico visum esset manna, eamque referret, quamvis re vera non esset.

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

Zu Thren. 2, 12 schreibt Budde in seinem eben erschienenen Commentare: „Zenner (Zeitschr. für kath. Theol. XVIII. 757 f.) liest ואין für ויין, was nicht nur für die kürzere Zeile des Klageliedverses, sondern für jede dichterische Zeile unmöglich ist".

Wollte man ואין allein als kürzeren Vers ansetzen, wie das an der citierten Stelle durch die Übersetzung nahe gelegt ist, so ist die Einrede Buddes am Platze; ואין darf nicht allein stehen. Ich habe diesen Fehler schon längst bemerkt, und nur deshalb in der Zeitschrift nicht berichtigt, weil ich demnächst auf die Lamentationen zurückzukommen beabsichtigte. In einer Übersetzung der Klagelieder, die ich seitdem zweimal autographieren ließ, ist er bereits berichtigt. Übrigens ist dieser Übelstand leicht zu heben. Man braucht nur mit Budde zu lesen:

לאמתם יאמרו (אוי לנו) איה דגן ואין:

oder allenfalls ohne Ergänzung, aber unter Andeutung, daß der Vers nicht ganz intact vorliegt — was ja auch Budde nicht verkennt —

לאמתם יאמרו . . . . . איה דגן ואין:

[1]) Ich gebe die ganze Stelle unverkürzt, damit die Ansicht des verdienten Autors treu zum Ausdruck kommt. — Ob ich in einem Lexicon den Artikel nicht etwas anders gestalten würde, ist eine Frage, die ich hier nicht zu erörtern habe.

Aber da kommt die zweite Schwierigkeit, ‚für jede dichterische Zeile unmöglich‘. Warum das? Die Schneidigkeit der Ablehnung wird schwerlich einem denkenden Leser imponieren.

Ps. 69, 21	ואקוה לנוד ואין	ich wartete auf Mitleid, aber da war keines
Job 3, 9	יקו לאור ואין	sie harre auf Licht — vergeblich —
Is. 41, 17	מבקשים מים ואין	sie suchen nach Wasser — aber es ist keines da.

Vgl. außerdem Is. 59, 11, Ez. 7, 25, Prov. 14, 6, 20, 4. Es liegt also oft genug in den Dichtungen des A. Test. vor, was Hr. Budde ‚für jede dichterische Zeile unmöglich‘ erklärt.

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

Bemerkungen zu Job 6—7.

I. **Textkritisches.** Bei der Gliederung des Liedes finden wir, daß hinter V. 7, 7 eine Zeile fehlt. Dafür ist am Schlusse V. 21 cd überzählig; wir versetzen ihn deshalb in jene Lücke, wo er in jeder Hinsicht befriedigt. Wie die Umstellung des Verses im überlieferten Texte sich erklärt, sieht man aus dieser Zeitschrift 1898 S. 749. — Außerdem fehlt nach V. 7, 5 ein Stichus. Man mag dafür einsetzen: מרקב אתגרד ‚den Eiter schabe ich ab‘. Etwas ähnliches lasen in der That LXX: ἀπὸ ἰχῶρος ξύων. Vgl. Job 2, 8 und die Übersetzung der LXX zu dieser Stelle.

Cap. 6. V. 4 c. יעברוני ‚turbant me‘ (Wright u. a.) st. יערכוני. Gründe: 1) Der Zusammenhang wird besser. 2) Die überlieferte Lesart bietet Schwierigkeiten. Der nächstliegende und natürliche Sinn derselben ist: ‚Die Schrecknisse Gottes stellen mich auf‘. Daraus macht man denn: ‚Die Schrecknisse Gottes stellen (eine Schlachtreihe) wider mich auf‘. Aber das ist etwas gekünstelt und paßt doch nicht recht. Die Aufstellung der Schlachtlinie folgt ja nicht nach der tödtlichen Verwundung des Gegners.

V. 14 a. Neben למם ist die Lesart למאם überliefert. Vgl. de Rossi. Dies ziehen wir vor und punctieren לְמָאֵם ‚was den betrifft, welcher verleugnet seinem Freund das Mitleid, so verläßt er‘ usw. ל bezeichnet den casus absolutus (Welte). Vgl. Is. 32, 1; Ps. 16, 3. — Gründe: 1) So übersetzten die Alten: Chald. Syr. Arab., Vulg. Auch aus LXX läßt sich dafür argumentieren. 2) Ein Adjectiv מם existiert nicht. 3) Der gewonnene Gedanke paßt sehr gut für unsere Stelle, wie sich aus der Analyse ergeben wird. Besonders beachte man die Responsion zwischen V. 14 u. 21, welche durch den Bau der Wechselstrophe gefordert ist.

V. 27 a. עלי תם ‚über mich Schuldlosen‘ st. על יתום oder על יתם (Bickell). — תפלו (st. Kal.) statt תפילו (Bickell).

V. 27 b. Punktiere ותכרו (Schultens). Die Form ist st. Kal von כרר, welches (nach dem Arabischen) ‚wiederholt angreifen‘ bedeutet. Vgl.

Job 19, 3b in dieser Zeitschrift 1898 S. 749. — Gründe: 1) So lasen LXX: ἐνάλλεσθε. 2) V. 26 gibt bei den Mas. keinen passenden Sinn. Jetzt aber bildet der 2. Stichus des Verses eine herrliche Parallele und Steigerung zum ersten.

V. 29b. ושבו st. ושבי; das Kere ist also im Rechte. — Punktiere בה = בו d. h. stets blieb meine Gerechtigkeit ‚in sich' (sie blieb immer und fiel nie ab). So übersetzt schon Coburcus. Wem diese Übersetzung von בה nicht gefallen mag, der streiche das Wort mit LXX, Syr. Vulg.

Cap. 7. V. 4b. ומנדד = ו + מן + inf. v. נדד st. ומדד. Le Hir nimmt eine sonst unbekannte Infinitivform דד an, ähnlich wie דע von ידע Job 32, 6. 10. 17; 36, 3. Bei dieser Voraussetzung ist keine Emendation nöthig. — Gründe: 1) Ein Nomen מדד existiert nicht. 2. נשף heißt ‚Abend, Nacht', nicht ‚Morgen', wie die Neuern übersetzen, um ohne unsere Emendation zu einem vielleicht brauchbaren Sinne zu gelangen. Über נשף vergleiche auch die vielfach falsch gedeutete Stelle Job 3, 9a in dieser Zeitschrift 1898 S. 177. 3) Jetzt bilden מנדד und נדדים ein hübsches Wortspiel.

V. 5c. Punktiere וימאס st. Niph. v. מסס (א ist Lesemutter). Denn מאס hat nicht die Bedeutung ‚zerfließen'.

II. Übersetzung. Schema: 6, 6—8—3, 3—3—12, 12.

1. Strophe.

VI 2 Dass doch gewogen würde mein Unmuth,
und man mein Unglück auf die Schale dagegen legte!
3 Denn dieses ist nun schwerer geworden als der Sand des Meeres,
darum reden irre meine Worte.
4 Ja, des Allmächtigen Pfeile stecken in mir,
es trinkt mein Geist ihr Fiebergift,
die Schrecknisse Eloahs verstören mich.

5 Schreit der Wildesel bei frischer Weide,
oder brüllt der Stier beim besten Futter?
6 Isset gern man Fades ohne Salz,
oder hat man Geschmack am Weiß des Dotters?
7 Was nicht berühren mag meine Seele,
das ist geworden mein tägliches Brot.

1. Gegenstrophe.

8 O dass eintreffe mein Gebet,
und meine Hoffnung Eloah erfülle,
9 Dass es Eloah gefalle, mich zu zermalmen,
dass er ausstrecke seine Hand, mich wegzuschneiden:
10 So sollte mir das noch Tröstung sein,
frohlocken würde ich darob in meinem schonungslosen Leide
aber nie widersetze ich mich der heiligen Fügung.

11 Wo bleibt mir die Kraft auszuhalten,
und wo mir Aussicht, zu vertrösten meine Seele?

12 Ist Kraft der Felsen meine Kraft,
ist mein Fleisch von Erz?
13 Bin ich nicht aller Hilfe bar,
und ist nicht guter Rath für mich unerreichbar?

1. Wechselstrophe.

14 Wer das Mitleid mit seinem Freunde verleugnet,
der hat die Furcht des Allmächtigen verlassen.

15 Meine Brüder trügen, wie ein Winterbach,
wie das Rinnsal von Bächen, die übertreten.
16 Trüb strömen sie dahin, wenn das Eis schmilzt,
und der Schnee zu ihnen hinab sich verliert.

17 Zur Zeit der Hitze verschwinden sie,
wird es heiß, so versiegen sie.
18 Es krümmt sich in tausend Äderchen ihr Lauf,
sie verdunsten ins Leere und verschwinden.

19 Es schauen aus die Karawanen von Thema,
die Handelszüge Sabas hoffen auf sie.
20 Sie werden zu Schanden mit ihrem Vertrauen,
sie kommen hin und werden enttäuscht.

21 Ja, auch ihr seid jetzt geworden zu nichte,
ihr schauet das Schreckliche und scheuet davor.

2. Strophe.

22 Bat ich etwa: Schenket mir was,
oder bietet von eurem Gute Bestechung für mich,
23 Oder zahlet mich los aus der Hand des Schuldherrn,
und aus der Hand des Räubers kauft mich frei?
Rathet mir nur, so will ich schon schweigen,
und worin ich irre, zeiget mir.

2. Gegenstrophe.

25 Wie wohlthuend sind treu gemeinte Worte,
doch wie quälen eure Vorwürfe?
26 Wollt ihr mir Vorwürfe machen wegen einiger Worte,
da doch für den Wind sind die Reden der Verzweiflung?
27 Wollt ihr über mich Schuldlosen herfallen
und Hetze machen auf euern Freund?

2. Wechselstrophe.

28 Und jetzo laßt es euch gefallen, seht mich an,
euch ins Angesicht werde ich wahrlich nicht lügen.

29 Wendet euch doch her, fern sei mir Täuschung,
wendet euch her: ‚Stets blieb fest meine Gerechtigkeit‘.
30 Kann denn darüber auf der eigenen Zunge Täuschung sein,
soll denn mein eigener Gaumen nicht merken den Frevel?

1. Hälfte der 3. Strophe.

VII 1 Hat nicht Frohndienst der Mensch auf Erden,
und sind nicht wie die Tage des Löhners seine Tage,
2 Wie des Sklaven, der lechzet nach Schatten,
und wie des Löhners, der harret des Soldes?

3 So erbte auch ich mir Monde des Elendes,
und Nächte der Trübsal zählte man mir.
4 Liege ich, so frage ich: ‚Wann kann ich aufstehen?‘
und hat sich gewendet die Nacht,
so winde ich mich leidenssatt bis zum Abend.

5 Bedeckt ist mein Leib mit Fäulnis
und mit erdiger Kruste,
Meine Haut wird rauh und faul,
den Eiter schabe ich weg.

2. Hälfte der 3. Strophe.

6 Meine Tage sind nichtiger als ein Gespinnst,
sie schwinden dahin ohne Hoffnung.
7 Ach denke, dass ein Hauch mein Leben,
mein Auge schaut nie wieder Glück.

8 Nicht erblickt mich mehr ein Auge, wenn es nach mir sieht,
dein Auge wird nach mir schauen, und ich bin nicht mehr.
21c Ja, bald werde ich im Staube liegen,
du wirst nach mir suchen, und ich bin nicht mehr.

9 Die Wolke schwindet und ist dahin,
so ist, wer steigt zur Unterwelt, er kommt nie herauf.
10 Er kehrt nie wieder zu seinem Hause,
nie sieht ihn mehr seine Heimat.

1. Hälfte der 3. Gegenstrophe.

11 Darum auch will ich nicht wehren meinem Munde,
ich will reden in der Drangsal meines Geistes,
jammern in der Bitternis meiner Seele:
12 Bin ich ein Meer, ein Ungeheuer,
dass du mir eine Wache setzest?

13 Denke ich, es soll mein Bett mich trösten,
mein Lager soll heben meinen Jammer,
14 Da schreckest du mich durch Träume,
und durch Gesichte ängstigest du mich.

15 Ach, lieber möchte ich mich erwürgen lassen,
lieber sterben, als so leben, ein Gerippe.
16 Ich bin es leid, nicht ewig will ich so leben;
o lass doch ab von mir, dessen Leben nur ein Dunst ist.

2. Hälfte der 3. Gegenstrophe.

17 Was ist der Mensch, dass du auf ihn achtest,
dass du auf ihn dein Augenmerk richtest,
18 Dass du ihn untersuchest alle Morgen,
alle Augenblicke ihn prüfest?

19 Willst du nicht einmal wegblicken von mir,
mich lassen, bis ich nur schluckte?
20 Hätte ich ja auch gesündigt, was könnte es dir schaden,
du Menschenspäher?

Warum willst du denn auf mich losschlagen,
so dass das Leben mir wird zur Last?
21 Und warum hebest du nicht meinen Fehler
und lässest hingehen meine Schuld?

III. **Erläuterungen.** Cap. 6 V. 7 b. דוי ist alterthümliche Form für די (Stammwort: דוה); also לחמי דוי sufficientia panis mei — panis mihi sufficiens et conveniens ‚mein tägliches Brot‘ (Welte). Dasselbe Bild hatten wir Job 3, 24 in dieser Zeitschrift 1898 S. 177. Gewöhnlich denken die Neuern bei דוי an den Fluß der Frauen und übersetzen ‚meine ekle Speise‘. Der Dichter hätte also einen höchst einfachen Gedanken so unnatürlich wie möglich ausgedrückt.

V. 21. לא ist substantivisch. Dass die Negation so gebraucht werden kann, beweisen Job 24, 25; Dan. 4, 32. Die von den Neuern beliebte Verwandlung von לא in לו ist sehr unnöthig und schädigt den Gedanken.

V. 18a. ‚Es krümmen sich die Pfade ihres Laufes‘. Der Bach verläuft schließlich im Sande. Dabei vertheilt sich sein Wasser auf viele ‚Pfade‘, die ein Durchkommen zu versprechen scheinen; diese Äderchen suchen durch allerlei Krümmungen die Hindernisse zu umgehen, doch schließlich verschwinden alle durch Verdunstung. Wir haben den prägnanten Ausdruck etwas freier übersetzt.

IV. **Analyse.** Den Mittelpunkt des Stückes bildet die 2. Wechselstrophe 6, 28—30. Ihr gehen 26 Zeilen voraus, und 24 folgen. Die Mittelzeile jener Wechselstrophe enthält den Centralgedanken der ganzen Rede: ‚Ich habe nicht gesündigt, stets blieb fest meine Gerechtigkeit, solches Leiden habe ich also nicht verdient‘. Feierlich und heilig schwört es Job im Angesichte der Freunde, sich berufend auf das sichere Zeugnis seines Gewissens: Ich will die Wahrheit sagen (V. 28), und ich muss sie auch wissen (V. 30). Wie sollte ich denn nicht wissen, was in der eigenen Seele vorgeht?

Die Ausführung verläuft in 3 Sätzen: 1) Ihr tadelt mit Unrecht meine Klagen, als wären sie sündhaft; wenigstens sind sie das nicht ihrem Wesen nach, wenn ich auch in der Form etwas fehlen mag 6, 2—27. 2) Ich habe wirklich nie einen Frevel verübt und solches Leiden nicht verdient 6, 28—30. 3) Es ist eben nicht wahr, dass Gott nur den Sünder mit Leiden heimsucht; den Menschen überhaupt hat Gottes geheimnisvoll ernste Vorsehung einem harten Schicksale unterworfen 7, 1—21. — Diese 3 Sätze richten sich gegen 3 Aufstellungen des Eliphaz. Dieser hatte gesagt: 1) Bete reumüthig, und lass den frevelhaften Unmuth und die lästerlichen Klagen, welche dich sicher ins Verderben stürzen werden 4, 5; 5, 2. 2) Deine Leiden sind nur Folge irgend eine Schandthat, die du begangen hast. Diesen Gedanken spricht Eliphaz mit schonender Rücksicht nirgends direct aus, lässt ihn aber überall als den eigentlichen Kern seiner Ausführungen deutlich durchschimmern zB. 4, 7; 5, 1—8; 5, 17. 3) Gottes Vorsehung in diesem Leben ist die reinste Offenbarung der Güte gegen den Menschen; Leiden schickt er nur den Bösen 5, 9—27.

Job gliedert dann seinen 1. Satz in 3 Abschnitte, so dass der mittlere (die Wechselstrophe) das Ganze beherrscht: Meine Klagen sind gerechtfertigt durch die Größe meiner Leiden, die ich trotz demüthiger Unterwerfung gegen Gott erdulden muss (1. Strophenpaar); ihr thut mir also Unrecht (1. Wechselstrophe); wie bitter ist doch dieses Unrecht (2. Strophenpaar). — Der 3. Satz gliedert sich in 2 Abschnitte: Ein hartes Los ist dem Menschen beschieden (3. Strophe): habe also Mitleid mit mir, o Gott (3. Gegenstrophe). — So erhalten wir 6 Gedanken, welche dann weiter ausgeführt werden.

M e i n e K l a g e n s i n d g e r e c h t f e r t i g t: denn groß ist mein Leid (1. Strophe), so dass ich zu sterben wünsche (1. Gegenstrophe). — 1) Groß ist mein Leid: überaus schwer bin ich heimgesucht V. 2—4; da ist es doch natürlich zu klagen V. 5—7. — 2) Ich verlange zu sterben: dass es doch Gott gefiele, mich aus diesem Leben zu nehmen (ich erlaube mir diesen Wunsch mit der gewohnten vollen Unterwerfung gegen seinen hl. Willen) V. 8—10; es bleibt mir auch wirklich keine andere Hoffnung, bald muss ich ja zusammenbrechen V. 11—13.

I h r t h u t m i r a l s o U n r e c h t. Ihr solltet Mitleid mit mir haben (V. 14); aber ihr seid, wie ein Winterbach (V. 15—16), der im Sommer versiegt (V. 17—18) und die Karawanen enttäuscht (V. 19—20); ja treulos und nichtig seid ihr (V. 21).

W i e b i t t e r i s t d o c h d i e s e s U n r e c h t. Wie wenig verlange ich von euch: nicht Geld (sarkastisch!), sondern einen tröstlichen Rath (2. Strophe). Aber selbst das versagt ihr mir, und ihr fahret los gegen euern unschuldigen Freund wegen einiger Worte, welche das Übermaß der Leiden ihm erpresste (2. Gegenstrophe).

Ich leide in der That ganz unschuldig. Die kurze Ausführung dieses Centralsatzes steht zu Anfang unserer Analyse.

Fürwahr, ein hartes Los ist uns Menschen beschieden: Beständig verfolgt uns das Leid (1. Hälfte der 3. Strophe); dabei ist das Leben ganz nichtig, schnell vergeht es und kehrt nie wieder (2. Hälfte). — 1) Beständig verfolgt uns das Leid: Mühsal ist unser Leben V. 1—2; Tag und Nacht habe ich keine Ruhe V. 3—4; ein furchtbarer Aussatz verzehrt mich V. 5. — 2) Dabei ist das Leben in sich ganz nichtig; mein Leben gleicht einem armseligen Gespinnste, einem flüchtigen Dunste V. 6—7; bald wird man umsonst nach mir sich umblicken V. 8 und 21 cd; nimmer kehre ich dann wieder V. 9—10.

Gott, habe doch Mitleid mit mir: Beständig verfolgst du mich (1. Hälfte der 3. Gegenstrophe); höre doch endlich auf, deine Kraft zu erproben an einem nichtigen Menschen (2. Hälfte). — 1) Beständig verfolgst du mich: Klagen will ich zu dir ob der Mühsal, die du meinem Leben bereitest V. 11—12; selbst in der Nacht lässest du mir keine Ruhe V. 13—14; ich bin es leid, länger zu leben als ein vom Aussatze abgenagtes Gerippe V. 15—16. — 2) Höre doch endlich auf, deine Kraft zu erproben an einem nichtigen Menschen: Was machst du dir so viele Sorge um ein armseliges Menschenleben V. 17—18; warum blickst du immer nach mir dich um V. 19—20ab; lass mich doch lieber in Ruhe V. 20c—21.

V. **Weitere Bemerkungen.** 1. Die 3. Strophe und die 3. Gegenstrophe zeigen Verspaar für Verspaar die schönste Responsion, wie man aus unserer Analyse leicht ersieht.

2. Es ist auffallend, dass die Reden von Eliphaz (vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 409) und Job sich zu 100 Zeilen (47 + 53) ergänzen. Überdies ist die Rede des Job symmetrisch zu der des Eliphaz disponiert. Beide Reden haben 2 Wechselstrophen zu 8 und 3 Zeilen. Die größere Wechselstrophe besteht beide Male aus 3 Verspaaren, zu welchen ein Anfangs- und Schlussvers treten, welche die Figur der Inclusion bewirken. In beiden Reden ist die Centralwechselstrophe nach einer Seite von einem Strophenpaar, nach der andern von 5 Strophen umgeben; aber Eliphaz beginnt mit dem Strophenpaar, Job schließt damit.

3. Cap. 6 baut sich, abgesehen von der Wechselstrophe, aus Dreizeilen auf; Cap. 7 aus Verspaaren. Bickells Annahme, das ganze Buch Job bestehe aus Verspaaren (Tetrastichа), bewährt sich also nicht. Es kommen in der ganzen Dichtung weit über 100 Dreizeilen vor.

4. Unsere Untersuchungen zeigen, dass der längere Text, welchen die Masorethen und die Vulgata bieten, der ältere ist. Die kürzern Recensionen, welche in LXX und andern Übersetzungen vorliegen, sind also nicht ursprünglich, wie Bickell meinte (in Bezug auf LXX), sondern durch Kürzung des Originals entstanden. Vor uns liegt das ganze Buch

Job in metrischer Gliederung. Dabei glauben wir, erkannt zu haben, dass kein einziger Vers, welchen die Masorethen bieten, getilgt werden darf. Wenn sich das bestätigt, werden allerdings viele Aufstellungen der Kritik hinfällig. Das Buch Job hat sich uns in 1020 Zeilen zerlegt, welche sich auf 28 Chorgesänge vertheilen, von denen je 7 zu einer größeren Einheit sich zusammenschließen.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Der Herausgeber der **neuen Pariser Polyglotte**, Abbé **F. Vigouroux**, veröffentlicht im Pariser *Univers* (vom 4. Nov. 1898) eine Entgegnung auf die auch in dieser Zeitschrift (1898, 553—559) gegen sein Werk erhobenen Einwände. Zu unserm Bedauern sind wir durch den Inhalt der Entgegnung genöthigt, nochmals auf die neue Polyglotte zurückzukommen.

Herr V. berücksichtigt in seiner Erwiderung nur zwei von unseren Bedenken, nämlich dass die neue Polyglotte im hebräischen und griechischen Text das Cliché der alten Bielefelder Polyglotte vom Jahre 1847 abdrucke. Wir können uns daher auch auf diese beiden Punkte beschränken.

1. Hinsichtlich des hebräischen Textes gibt Herr V. die Thatsache des Cliché-Abdruckes zu; er sucht sie damit zu entschuldigen, dass keine katholische Druckerei imstande sei, einen längeren hebräischen Text zu drucken, und dass die alte Bielefelder Ausgabe ganz tadellos den massoretischen Text wiedergebe (irréprochable pour l'exactitude, comme reproduction du texte massorétique). Leider können wir keine von beiden Entschuldigungen als zutreffend bezeichnen. Wollte der Pariser Herausgeber sich genauer erkundigen, so würde er ohne allzu große Mühe eine gut katholische Druckerei ausfindig machen, die sehr wohl imstande wäre, jeden hebräischen Text zu drucken. Doch unser Bedenken betraf nicht das materielle Hinzuziehen nicht katholischer Arbeitskräfte, sondern die Herübernahme höchst mangelhafter geistiger Arbeitsleistung, ohne dass der Leser im Geringsten darüber aufgeklärt wurde.

2. Was die ‚tadellose' Genauigkeit des Bielefelder Clichés betrifft, so genügen drei Bemerkungen. Erstens enthält das Cliché manche Druckfehler, die auch in den neuen Pariser Abdruck übergegangen sind (S. 244 LXVI statt XLVI; accentlose Worte Gen. 8, 5; 21, 22 usw.); zweitens ist das Cliché durch die vier deutschen Ausgaben schon etwas verbraucht, so dass in der fünften Pariser Auflage noch viel mehr Vokale und Accente wegbleiben (1, 12; 2, 3; 3, 24; 4, 14 usw.); drittens weicht der Text der vier deutschen und der neuen französischen Auflage hinsichtlich der Consonanten, Vokale, Accente, Lesezeichen, Schreibweise, allein in der Genesis mindestens an sechzig Stellen von den anerkannt

besten massoretischen Textausgaben von Baer-Delitzsch und Ginsburg ab; die Liste der Abweichungen steht Interessenten zur Verfügung.

3. Hinsichtlich des griechischen Textes behauptet Herr V., er habe zwar das Bielefelder Cliché benutzt, aber es überall da corrigiert, wo es von der sixtinischen Ausgabe abweiche; er sei deshalb genöthigt, den größeren Theil des Textes neu setzen zu lassen (nous sommes obligés de *recomposer la majeure partie* du texte); auch in der Genesis sei nur ein Theil des Clichés benutzt, jedoch enthalte der neue Pariser Text einzig und allein die sixtinische Ausgabe, und nichts, was der Bielefelder Polyglotte eigenthümlich sei (‚*rien qui appartienne en propre* à la Polyglotte protestante de Stier et Theile‘). Er habe auch seinen Kritikern den Beweis für den Neudruck seines griechischen Textes geliefert, indem er einige von Firmin-Didot gedruckte Seiten an die Civiltà cattolica gesandt habe.

Wir müssen leider dem gegenüber unser früheres Bedenken aufrecht halten und folgende Punkte feststellen. Zunächst konnte und kann sich unsere Kritik natürlich nur auf die Theile der Polyglotte beziehen, welche bisher veröffentlicht wurden. Nun ist bis jetzt allein der erste Fascikel erschienen, der auf S. 1—272 den Text der Genesis und eine kurze Einleitung dazu bringt; Herr V. sandte aber an die Civiltà cattolica Seite 442 und 444, auf welchem ein Theil des 34. Capitels des Exodus gedruckt steht. Eine solche Beweisführung muss doch seinen Kritikern als nicht ganz befriedigend erscheinen.

In Bezug auf den Genesis-Text haben wir nochmals aufs Genaueste den Pariser Neudruck mit der Bielefelder Ausgabe von 1847 und mit der Original-Ausgabe des Papstes Sixtus V. (Romae, Ex Typopraphia Francisci Zanetti. M. D. LXXXVI.) verglichen. Wir wollen das Ergebnis unserer vergleichenden Studien zur Beleuchtung der obigen Behauptung V.s hier kurz mittheilen.

4. In der Pariser, wie in der Bielefelder Polyglotte steht der griechische Text der Genesis auf 250 Colonnen, deren Zeilenzahl bei beiden gleichmäßig zwischen 27 und 47 wechselt; Anfang und Ende jeder Colonne ist mit einer Ausnahme in beiden Drucken gleich. Von sämmtlichen Zeilen sind etwa neunundneunzig Procent in beiden Polyglotten absolut identisch in allen Wörtern, Buchstaben, Accenten, Interpunctionen und kritischen Zeichen und selbst in allen Fehlern, mit Einschluss der Druckfehler (zB. κνηνῶν statt κτηνῶν 8, 1; κεκρόν statt νεκρόν 23, 11 usw.). Bei genauerer Prüfung mit ‚bewaffnetem‘ Auge ergibt sich auch die Identität der verwendeten Typen, die sich von den hie und da eingesetzten Didot'schen unschwer unterscheiden lassen. Es scheint uns daher zunächst erwiesen, dass etwa neunundneunzig Procent des Pariser Textes einfach Cliché-Abdruck der Bielefelder Ausgabe sind. Der einzige Unterschied, der sich dabei bemerkbar macht, besteht darin, dass

die schon etwas abgenutzten Lettern bei dem Pariser Neudruck viele Buchstaben nur halb und viele Accente gar nicht erkennen lassen (vgl. im Cap. 1 V. 4. 7. 8. 9. 11. 14. 18. 24 usw.; bei 36, 15—19 in fünf Versen mindestens zehn derartige Mängel). Was es mit dem zum Theil neu gesetzten einem Procent für eine Bewandtnis hat, werden wir bald sehen.

5. Wie steht es nun hinsichtlich der Übereinstimmung mit der sixtinischen Ausgabe? Es ist klar, dass eine absolute Übereinstimmung auch in den ganz nebensächlichen Dingen nicht verlangt werden kann; vielmehr muss der Herausgeber eines alten Druckes, wofern nicht aus anderen Gründen diplomatische Genauigkeit erwünscht ist, für den praktischen Gebrauch den Regeln und Formen neuer Werke folgen. Er muss aber bei seiner Ausgabe nach bestimmten Grundsätzen vorangehen, welche die Willkür ausschließen und den Leser in Stand setzen, sich über die alte Vorlage ein sicheres Urtheil zu bilden. Leider scheinen die Herausgeber der alten Polyglotte überhaupt keine festen Grundsätze gehabt zu haben, da sich überall eine große Willkür bemerkbar macht. Bei jedem Capitel kann man sich von der Richtigkeit des Urtheils Tischendorfs überzeugen: ‚polyglottae Theilianae textum Septuagintaviralem *innumeris vitiis* deformatum esse comperimus‘ (Vet. Test. Graec., ed. 3., I p. CII). Ganz dasselbe gilt aber leider auch von dem Pariser Text, sowohl in den 99 Procent des alten Clichés, als auch in dem einen Procent des neugesetzten Druckes.

6. Betrachtet man zunächst die Accente, so wird man sofort eine große Verschiedenheit zwischen der römischen Vorlage und dem Abdruck in den Polyglotten bemerken. Dabei ist es ja zu loben, wenn offenbare Fehler der Vorlage verbessert werden (zB. 2, 11 ἔστι; 15, 8 τί: 21, 23 ὄμοσον usw.). Aber weshalb nun einfach nach dem Gesetz der Willkür ändern, die falschen Accente an vielen Orten stehen lassen, die richtigen wechseln oder gar mit falschen vertauschen? Genau in denseben Worten Josefs an seine Brüder steht das erste Mal πρός με (42, 20), das zweit Mal πρὸς μέ (44, 21); unter ganz gleichen Verhältnissen findet man πρὸς σὲ (4, 7; 31, 52 usw.), μετὰ σοῦ (6, 20) usw. neben πρός σε (6, 20; 7, 2 usw.), μετά σε (35, 12) usw.; zur Abwechselung wird auch mal aus dem sixtinischen θεός μου ein θεὸς μοῦ gemacht (30, 23). In ähnlicher Weise werden die nach unsern Grammatiken richtigen Formen εἰμι, ἐστιν usw. nach einem Perispomenon in den Polyglotten minder recht mit einem Accent belastet (6, 17; 7, 15; 12, 12; 21, 17 usw.), während bei anderen, unsern grammatischen Regeln weniger entsprechenden Formen, wie δώδεκα ἐσμέν, σου ἐστίν usw., dem Mangel nicht abgeholfen wird (29, 15; 31, 35; 42, 11. 13. 31 usw.). In der neuen Polyglotte ist die Willkür nicht geringer, sondern bedeutend größer geworden; denn durch ein eigenes Missgeschick zeigen

gerade die Worte des neu gesetzten einen Procentes ganz wundersame accentuale Abnormitäten, die sowohl der römischen Ausgabe, als auch dem alten Polyglotten-Text fremd sind: man findet da zB. παρεμβολῇ für παρεμβολή (im Nominativ; 32, 2); οὐ für οὗ (37, 6); τῇν für τὴν (41, 30); ἁ für ἃ (41, 53); αὐτοὺ für αὐτοῦ (47, 5); ἀκούσατε μου für ἀκούσατέ μου (49, 2) usw.

7. Ähnlich steht es hinsichtlich der Schreibweise; zwar ist dieselbe auch in der römischen Ausgabe nicht ganz gleichmäßig durchgeführt, aber Änderungen wie ἱνατί statt ἵνα τί (4, 6; 25, 22. 32 usw.), ἀεννάων statt ἀενάων (49, 26) usw. dürften kaum zu empfehlen sein, noch weniger allerdings die infolge der ‚Verbesserungen' in der neuen Polyglotte hie und da willkürlich wechselnden großen und kleinen Anfangsbuchstaben (zB. 32, 2; 35, 8 vgl. 26, 20. 21. 22 usw.).

In der Abtheilung der einzelnen Verse, die in der römischen Bibel nicht angegeben wurde, findet man seine Erwartung, dass die Verstheilung der besseren Ausgaben wiedergegeben sei, an verschiedenen Stellen getäuscht (1, 13; 31, 52. 54; 35, 21—29); eine ‚Verbesserung' im Pariser Text fügt noch eine neue Abweichung hinzu (47, 6). Hinsichtlich der Capiteleintheilung, die in der vaticanischen Ausgabe sehr wohl vermerkt war, hat die neue Polyglotte in einem Falle (Cap. 32) eine Abweichung der alten verbessert, in zwei anderen Fällen aber beibehalten (Cap. 6 u. 37).

8. Eine ganz besondere Eigenthümlichkeit des Bielefelder Textes sind die kritischen Zeichen (* und ''), die weder im vaticanischen Druck noch in irgend einer anderen Ausgabe sich finden. Auf Schritt und Tritt, und selbst drei und vier Mal im selben Vers (48, 14. 15; 49, 10. 22. 26 usw.), sieht man den armen griechischen Text von diesen vernichtenden Zeichen erdrückt, die eine ‚unrichtige Übersetzung' oder eine sonstige ‚bedeutende Abweichung' von der hebraica veritas kundthun sollen. Über Vor- und Nachtheile dieser kritischen obeli, namentlich in einem für Anfänger berechneten Text, wird man verschiedener Ansicht sein können. Es erscheint aber mindestens sehr fraglich, ob ein großer Nutzen dabei erreicht wird, wenn diese Zeichen mit maßloser Willkür bald gesetzt, bald ausgelassen und bald auch unter einander verwechselt werden, wie es von den Herren Stier und Theile beliebt wurde (vgl. in dem einen Cap. 5 Vers 3. 9. 12. 15. 21. 22. 25. 26. 28. 30. 31. 32 usw. usw.). Wenn der neue Herausgeber in seiner für die ersten Anfänger bestimmten, nicht-kritischen Ausgabe diese ‚kritischen' Merkzeichen beibehalten wollte, weshalb denn nicht wenigstens sagen, woher sie stammen, und weshalb mit den Zeichen auch dieselbe maßlose Willkür sich zu eigen machen, die auch in den ‚Verbesserungen' ohne Consequenz die Zeichen setzt und auslässt (vgl. 37, 7; 46, 13; 49, 2 usw.)?

9. Doch von größerer Bedeutung ist eine andere Eigenthümlichkeit des Bielefelder Textes, bei welcher sich dieselbe maßlose Willkür bemerkbar macht. Es ist die in jedem Capitel und in jedem Verse durchgeführte Abweichung von der Interpunction der sixtinischen Ausgabe. Der vorzügliche und aller Ehren werte Druck des Papstes Sixtus V. hatte ein sehr reiches und vielleicht allzu reiches Interpunctionssystem befolgt, das in einer neuen Ausgabe wohl einer Änderung bedurfte. Aber durch willkürliche Änderungen überall ein neues System an die Stelle des alten setzen wollen, ist nicht zu loben und noch weniger nachzuahmen, namentlich wenn dadurch der Sinn des alten Textes geändert wird. Ein solch willkürliches neues System ist aber in den Bielefelder Text eingeführt, wie man sich auf jeder Seite leicht überzeugen kann; gleich in der ersten Colonne begegnen einem neunzehn Änderungen, die wenigstens zum Theil ganz unnöthig, und zum Theil willkürlich sind (vgl. Vers 4 mit 8 und 10). Ebenso wird sonst das Komma bald gesetzt, bald im gleichen Falle ganz nach Belieben weggelassen (vor dem Relativ 12, 1 und 5; 13, 3 u. 14; 21, 22 u. 23; 28, 15 u. 22 usw.; nach ἰδού 1, 29. 31 und 6, 13. 17 usw.), bald auch mit einem Strichpunkt oder Punkt vertauscht, und vice versa, alles nach Belieben. Dass es dabei auch auf eine Änderung des Sinnes nicht ankommt, zeigt sich wiederholt: ἐναντίον τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν gehört in der Sixtina zum vorhergehenden ζήσεται, in der Polyglotte zum folgenden ἐπίγνωθι 31, 32; ähnlich πάσας τὰς ἡμέρας τῆς γῆς 8, 22; παῖς 9, 25; σύ 49, 3 usw. Die gleiche willkürliche und größtentheils dem Bielefelder Text eigenthümliche Interpunction finden wir in der Pariser Ausgabe wiederholt; nur ist bei Gelegenheit durch eine schlecht gelungene ‚Verbesserung' eine neue Änderung zum Schaden des Sinnes eingeführt worden (44, 32).

10. Die früheren Bearbeiter Stier und Theile hatten auch den vaticanischen Text selbst an manchen Stellen geändert, theils um offenbare Fehler zu verbessern, theils um eine größere Übereinstimmung mit dem hebräischen Wortlaut zu erreichen. Der neue Herausgeber hat sich bemüht, einige dieser Änderungen zu verbessern und die Lesart des römischen Druckes wiederherzustellen, und das ist ja ganz löblich; aber manche andere Änderungen, die gleichfalls dem Stierischen Text eigenthümlich sind, werden beibehalten, ohne dass irgend eine grundsätzliche Consequenz dabei bemerkbar wäre. Die Form Ἐφρών statt Ἐφρώμ (23, 8) wird mit Stier stehen gelassen, vielleicht weil auch die Sixtina in den folgenden Versen (trotz der gegentheiligen Behauptung der Polyglotte S. 110) Ἐφρών aufweist; aber Ναβαιώθ (28, 9) wird gegen Stier in Ναβεώθ geändert, obwohl dieselbe Form Ναβαιώθ an den beiden übrigen Stellen auch in der Sixtina steht (25, 3; 36, 3). Gegen Stier wird Σαμαδά statt Σαμαλά (36, 36) verbessert, aber gegen den römischen Text wird die Ände-

rung Λασά statt Δασά (10, 19) beibehalten, obwohl das Hebräische in beiden Fällen *l* statt *d* hat. Zur Abwechselung wird auch das eine Mal Σιχίμων (33, 18) und das andere Mal Σηχίμων (35, 4 f.) nach der Bielefelder Vorlage gedruckt, obwohl die römische beide Mal Σηχίμων aufweist. Weil der Context und das Hebräische es forderten, glaubten Stier und Theile das römische ἡμῶν in ὑμῶν (27, 45) und ὑμᾶς in ἡμᾶς (37, 7) ändern zu müssen: Die erste Änderung wird beibehalten, die zweite nicht; in ähnlicher Weise wird die Änderung αὐτοῦ statt αὐτῶν (1, 9) verworfen, aber αὐτήν statt αὐτόν (19, 33. 35) angenommen, παρενέβαλε statt παρενέλαβε (33, 18) gelassen, aber ταφείς statt τραφείς gestrichen (15, 15), die grammatikalisch weniger moderne Form παρῆλθον τὰ ἑπτὰ ἔτη statt παρῆλθεν (41, 53) wird gegen Stier wiederhergestellt, dagegen die in die Bedeutung eingreifende Änderung πλείονι statt πίονι (46, 29) gegen Papst Sixtus gutgeheißen usw. Infolge besonderen Mißgeschicks wird dabei gelegentlich durch die Verbesserung selbst eine neue Pariser Variante in den heiligen Text eingeführt: 44, 32 hieß es in der römischen Bibelausgabe: ὁ γὰρ παῖς σου παρὰ τοῦ πατρὸς, λέγων, ἐκδέδεκται τὸ παιδίον. ἐὰν μὴ ἀγάγω κτλ., durch eine kleine Umstellung machte der Bielefelder Text den Sinn etwas klarer: Ὁ γὰρ παῖς σου ἐκδέδεκται τὸ παιδίον παρὰ τοῦ πατρός, λέγων· Ἐὰν μὴ ἀγάγω κτλ; Die verbesserte und vermehrte Pariser Auflage bietet dafür: Ὁ γὰρ παῖς σου παρὰ τοῦ πατρός, λέγων· Ἐκδέδεκται τὸ παιδίον· ἐὰν μὴ ἀγάγω κτλ. Wenn man alle sogenannten Verbesserungen in dem einen Procent der neugesetzten Stellen mit den dabei gemachten Fehlern zusammenhält, so sinkt der Wert jener Änderungen thatsächlich unter Null herab.

Leider haben auch im Cliché der Bielefelder Variantenangaben, die den griechischen Text ergänzend begleiten, die zahllosen Ungenauigkeiten, Inconsequenzen und groben Fehler vergebens auf die ändernde und bessernde Hand des Pariser Herausgebers gewartet.

Alle diese und mancherlei andere besondere ‚Vorzüge‘ die der alten Polyglotte ganz eigenthümlich waren, sind in den neuen Pariser Cliché-Abdruck übergegangen. Trotzdem versichert der Herausgeber ‚nous ne reproduisons *rien qui appartienne en propre* à la Polyglotte protestante de Stier et Theile‘, und er macht dabei seinen Kritikern den Vorwurf, auf Grund bloß oberflächlicher Prüfung eine schwere Anklage gegen ihn zu erheben, obwohl er doch das Gebot Sixtus' V. ganz ‚*à la lettre*‘ befolgt und nichts an der ehrwürdigen vaticanischen Ausgabe geändert habe.

Amicus Plato, magis amica veritas. Bei aller Achtung vor den sonstigen Verdiensten des verehrten Herrn Abbé Vigouroux müssen wir, im Interesse der katholischen Wissenschaft, gegen seine Polyglotte und deren Vertheidigung mit aller Entschiedenheit Protest erheben. Auf

solche Weise die Leistungen anderer herübernehmen, ist wahrlich nicht ‚enrichir les enfants de Dieu des dépouilles de l'Égypte', sondern heißt die Ehre und den guten Namen der katholischen Wissenschaft aufs Spiel setzen.

Leopold Fonck S. J.

Man hat die italienischen **Geißlerzüge** des Jahres 1260 durch den Einfluſs der Prophezeiungen des Cistercienserabtes Joachim von Fiore in Calabrien († 1202) erklären wollen, welcher für das Jahr 1260 den Beginn eines neuen Zeitalters verheißen hatte. So Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit, aus dem Historischen Taschenbuch 1871 abgedruckt in: Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte von Joh. Jos. Ign. v. Döllinger. Gesammelt und herausgegeben von F. H. Reusch (Stuttgart 1890. S. 451—557) 511 (richtig ist die Darstellung S. 519. Richtig auch bei Franz Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage [München 1896] 88-89). Ferner Haupt, Die religiösen Sekten in Franken 11—13. Karl Lechner, Die große Geißelfahrt des Jahres 1349, im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 5 (1884) 439. Knöpfler im Kirchenlexikon 4[2] (1886) 1540. Zöckler, Askese und Mönchthum (Frankfurt a. M. 1897) 531. Eine Andeutung über die Beziehungen zwischen den Prophezeiungen Joachims und dem Auftreten der Geißler findet sich bei Salimbene, der selbst von den Ideen des visionären Abtes stark beeinfluſst war. Bei näherem Zusehen stellt sich indes heraus, daſs die Worte Salimbenes für die Annahme eines causalen Zusammenhangs zwischen Joachim und den Flagellanten keineswegs beweiskräftig sind. Der Parmese redet von der Secte des Segalleli oder Segarelli (vgl. Michael, Salimbene 80), die ihm zwar verhaßt ist, an der Salimbene aber doch, wie er meint, einige lobenswerte Äußerlichkeiten in Bezug auf Haare, Bart und Kleidung gefunden hat. Dann schreibt er: Porro aliud bonum, quod in eis notari potest, est, quia circa annum Domini MCCLX coeperunt apparere, quo anno verberatorum devotio per Italiam facta est; quo etiam anno, *ut Joachitae dicunt,* inchoatus est status Spiritus Sancti, qui in tertio statu mundi in viris religiosis operari debet quandam proprietatem mysterii (Chronica 123). Zum Jahre 1260 bietet die Chronik Salimbenes (S. 240) folgende Worte: Et eodem anno debebat inchoari doctrina Joachym abbatis, qui dividit mundum in triplicem statum: nam in primo statu saeculi proprietate mysterii operatus est Pater in patriarchis et filiis prophetarum, quamquam indivisibilia sint opera Trinitatis; in secundo statu operatus est Filius in apostolis et apostolicis viris, de quo ait Filius in Johanne: Pater meus usque modo operatur,

et ego operor: in tertio statu operabitur Spiritus Sanctus in religiosis. Ita scribit abbas Joachym, qui fuit de ordine Floris. Quem statum inchoatum dicunt in illa verberatione, quae facta est MCCLX, Indictione III., quando, qui verberabant se, clamabant Dei voces et non hominis. Weder aus der einen noch aus der andern Stelle folgt, daſs ein innerer Zusammenhang bestanden habe zwischen Joachims Weissagungen und der Geißlerbewegung. Es folgt daraus höchstens, daſs dies die Auffassung mancher gewesen sei. Salimbene läſst keinen Zweifel darüber, wer diese waren, wenn er S. 123 sagt: ut Joachitae dicunt, was sich bei der Eigenart dieser Phantasten, deren historisch-kritischer Blick durch Mysticismus getrübt war, leicht begreifen läſst (vgl. Michael, Salimbene 83). Die Geißlerzüge, welche der heilige Antonius ins Leben gerufen haben soll, die Fahrten von 1260 und 1261 in Italien und Deutschland, endlich die Geißlerströmung von 1349 hatten ein und dieselbe Ursache: Schuldbewuſstsein und Bußgesinnung, freilich öfter in Carricatur. Über Joachim von Fiore und seine Lehre vgl. die gründliche Studie von Heinrich Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1 (1885) 49—142. S. 55—56 mahnt der Verfasser einem viel verbreiteten Irrthum gegenüber: ‚Man entschlage sich des Gedankens, als habe sich Joachim unter der Spiritualis ecclesia eine Kirche im protestantischen Sinne gedacht. Non igitur, quod absit, lehrt er, deficiet ecclesia Petri, que est thronus Christi, sicut accidit natis mulierum in fine veteris testamenti, sed commutata in majorem gloriam manebit stabilis in eternum'. Daſs Salimbene im Jahre 1260 von seiner Schwärmerei ‚gründlich geheilt' worden sei, wie Zöckler, Askese und Mönchtum 532, mit Berufung auf Salimbenes Chronik 544 ff., soll heißen: 239, behauptet, ist unrichtig; vgl. Michael, Salimbene 48—50. Ebenso ist die Rolle, welche Zöckler aaO. dem Minoriten Salimbene während der italienischen Geißlerbewegung zuschreibt, durch dessen Chronik nicht erwiesen, vielmehr durch die Worte: Cum autem fuimus Parmae, jam erat ibi ista devotio (Salimbene 239), ausgeschlossen; vgl. Michael, Salimbene 56.

Emil Michael S. J.

Das Erfurter Jubiläum vom Jahre 1451. In der vor kurzem veröffentlichten Chronik des Erfurter Bürgermeisters Hartung Cammermeister († 1467) befindet sich eine interessante Schilderung des Jubiläums, das der berühmte Cardinal Nicolaus von Cues

im Jahre 1451 zu Erfurt verkündigt hat[1]). Da dieser Bericht über die Auffassung des Jubelablasses beim ausgehenden Mittelalter einiges Licht verbreitet, so möge hier das Wichtigste davon mitgetheilt werden.

Der Chronist erwähnt zuerst das Jubiläum, das Papst Nicolaus V. 1450 in Rom abhalten ließ: ‚Als man schrieb 1450, war das gülden Jahr zu Rom, Vergebung von Pein und Schuld'. Nach Ablauf des Jahres verlängerte der Papst ‚dieselbe Gnade, Vergebung von Pein und Schuld', für jene, die nicht nach Rom hatten kommen können. Als Verkündiger des Jubelablasses wurde ‚ein trefflicher Cardinal, genannt Nicolaus von Cusa', ausgesandt. Derselbe kam nach Erfurt am 29. Mai 1451; wiederholt predigte er vor einer überaus zahlreichen Zuhörerschaft, denn ‚die Leute hörten ihn gern'.

Zur Gewinnung des Ablasses forderte der päpstliche Legat, daſs die Gläubigen ‚Reue und Leid hätten um ihre Sünden und die beichteten, und daſs diejenigen, die es vermöchten, sollten . . opfern die Hälfte, als sie gen Rom hätten müssen verzehren; aber diejenigen, die wenig oder nichts haben, sollen gleichwohl des Ablasses und der Gnade theilbar sein, so daß sie Reue und Leid sollen haben um ihre Sünden und daß sie die beichten und das, was hienach berührt wird, halten. Nun vernehmet die Buße: Ein jeglicher Mensch soll fasten sieben Freitage zu Fastenspeisen, sieben Mittwoche nicht Fleisch essen, und alle Einwohner der Stadt Erfurt sollen gehen 24 Tage, wenn sie das in dem Jahre thun mögen, zu sieben Kirchen in der Stadt'. An jedem der 24 Tage, an welchen die sieben vom Cardinal bestimmten Kirchen besucht werden, soll ein jeder 40 Vater Unser beten, die ersten 10 für den heiligen Vater den Papst, die zweiten für den römischen König, den Erzbischof von Mainz und den Fürsten des Landes, die dritten für alle Gläubigen, die vierten für die Sünder. Jene, die vom Lande in die Stadt kommen, ‚sollen nach gethaner Beicht drei Tage umgehen zu den genannten sieben Kirchen und einen jeglichen Tag 10 Paternoster sprechen, sieben Freitage fasten, sieben Mittwoche kein Fleisch essen, und wenn sie dann wieder heimkommen, so sollen sie zwölf Tage hernach jeglichen Tag sprechen 40 Paternoster in ihrer Pfarre, den vier Theilen, als berührt ist vor, zu Troste, und jene, die es vermögen, sollen in die Kasten opfern die Hälfte der Zehrung, die sie gen Rom sollten verzehrt haben; die andern, die wenig oder nichts haben, die sollen Reue oder Leid haben um ihre Sünden und sollen beichten und büßen und fasten, als vorgeschrieben steht, so sollen sie der Gnade gleichwohl theilbar werden'.

---

[1]) Die Chronik Hartung Cammermeisters, bearbeitet von R. Reiche. Halle 1896. S. 127—130 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen Bd 35).



‚Auch hatte der Cardinal erwählt und gesetzt 12 treffliche Beichtiger, die die Leute Beicht hören sollten, das denn redliche Doctores, Licentiaten und Prälaten waren; und unter denen gab er 6 die Macht über die groben Stücke, die an päpstliche Macht gehören, zu absolvieren; den andern 6 gab er alle andern Sünden zu absolvieren, und was Stücke an die kämen, die päpstliche Gewalt anrührten, sollten sie fortweisen an die ersten sechs zu absolvieren'.

Aus diesem Berichte ergibt sich, dass die zur Gewinnung des Jubelablasses geforderten Bedingungen keine leichten waren; musste man doch reumüthig beichten, 7 Freitage fasten, 7 Mittwoche Abstinenz halten, zudem an 24 Tagen 7 Kirchen besuchen und dabei 40 Vater Unser beten, endlich, wenn die Vermögensverhältnisse es erlaubten, die Hälfte der Summe opfern, die man zu einer Pilgerreise nach Rom gebraucht haben würde.

Von besonderm Interesse ist die Art und Weise, wie der Erfurter Bürgermeister sich bezüglich des Jubelablasses ausdrückt; er nennt ihn eine ‚Vergebung von Pein und Schuld'. Auf dergleichen Ausdrücke hat man sich in jüngster Zeit wiederholt berufen, um zu beweisen, dass gegen Ende des Mittelalters der Jubelablass nicht als bloßer Straferlass, sondern auch als Schulderlass aufgefasst wurde. Dabei hat man jedoch übersehen, dass man im Mittelalter unter Ablass von Strafe und Schuld oft nichts anderes verstand als vollkommene Nachlassung der für die Sünden geschuldeten Strafen. Dies bezeugt unter andern der Rechtsgelehrte Bonifacius de Vitalinis, der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts Lehrer des canonischen Rechts und päpstlicher Consistorialadvocat in Avignon war. In seinem Commentar zu den Clementinen erklärt er: ‚Absolutio a pena et a culpa sic vocata est non *a iure*, sed *a vulgo*; et illam concedit solus papa . . Certe videtur quod ita est *credulitas communis*, quod illa indulgentia est *remissio communis pene temporalis*, in quam fuerat pro reatibus contritis commutata pena eterna, ut sic per eam tollatur omnino pena purgatorii'[1]).

Dass der Erfurter Bürgermeister keineswegs der Ansicht war, es würde durch den Ablass die Vergebung der Sünden zugesichert, ergibt sich deutlich genug aus seiner Darstellung. Bemerkt er doch ausdrücklich, dass man zur Gewinnung des Ablasses reumüthig beichten musste. Da nun aber die Sündenschuld in der Beichte nachgelassen wurde, so konnte sich der Ablass nur auf die noch rückständigen Sündenstrafen beziehen. Es wurde denn auch von den Theologen fort und fort wiederholt, dass der weitverbreitete Ausdruck: Ablass von Strafe und Schuld, nicht richtig sei; im eigentlichen Sinne, sagten sie, gibt es keinen Ab-

[1]) Lectura super Clementinas. Biturici 1522. f. 225b 226a.



lass von Strafe und Schuld. Auf einer Synode in Magdeburg, wie ein Ohrenzeuge, der bekannte Klosterreformator Johann Busch, berichtet, hat Nicolaus von Cues den unpassenden Ausdruck verworfen und mit Recht darauf hingewiesen, dass der päpstliche Stuhl niemals die Gewohnheit hatte, bei Ertheilung von Ablässen diese Formel zu gebrauchen[1]).

Im uneigentlichen Sinne kann man indessen, wie die mittelalterlichen Theologen ebenfalls oft bemerkt haben, von einem Ablasse von Strafe und Schuld sprechen, im Sinne nämlich, dass der Papst mit der Gewährung des eigentlichen Ablasses, des Straferlasses, zugleich den Beichtvätern besondere Absolutionsvollmachten ertheilt. Treffend erklärt dies ein Zeitgenosse des deutschen Cardinals Nicolaus von Cues, der gelehrte Cardinal Johann von Torquemada, in einem dem Papste Nicolaus V. gewidmeten Werke: ‚Sciendum quod *vulgariter* indulgentia plenaria nominatur *indulgentia a poena et a culpa;* verum licet veraciter dicatur quis assecutus indulgentiam plenariam, cui omnis poena et omnis culpa remissa est, nihilominus *proprie loquendo* de indulgentia, cum non sit *respectu culpae,* sed culpae remissionem praesupponat in suscipiente, unde datur contritis et confessis, *sed tantum se extendat ad remissionem poenae,* non proprie, sed *improprie* nominatur talis indulgentia a culpa et a poena; unde etiam *tali forma non utitur Ecclesia.* Sed proprie et vere indulgentia plenaria ideo dicitur, quia est remissio totius poenae debitae pro peccatis. Verum quia in forma indulgentiae plenariae communiter datur facultas, ut poenitens indulgentiam suscepturus possit eligere idoneum confessorem, *qui absolvat eum ab omnibus peccatis,* ita quod non oporteat eum recurrere ad curiam, si habet casum papalem, aliqui voluerunt secundum hoc salvare modum illum nominationis a culpa et poena, ita ut dicatur indulgentia a culpa ratione facultatis datae eligendo confessori absolvendi ab omnibus peccatis, etiam in casibus reservatis. a poena vero nominatur indulgentia sicut ab obiecto circa quod est propria operatio ipsius indulgentiae, ordinatur enim ad remissionem poenae debitae pro actualibus culpis‘[2]).

---

[1]) Des Augustinerpropstes Joh. Busch Chronicon Windeshemense, bearbeitet von K. Grube. Halle 1886 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen Bd. 19, S. 338): ‚Nicolaus de Cusa concessit iubileum, id est plenam omnium peccatorum remissionem, non autem *a pena et a culpa absolutionem,* quia ut ipse in synodo provinciali, nobis audientibus, Magdeburgi per ipsum celebrata dicebat, sedes apostolica sub hiis verbis (a pena et a culpa) indulgencias nunquam dare consuevit, sed bene omnium peccatorum remissionem‘.

[2]) Commentaria in decretum Gratiani. Venetiis 1578. Tom. V, p. 96.



Wie der Erfurter Bürgermeister bemerkt, hat auch Nicolaus von Cues Beichtväter mit besonderen Vollmachten aufgestellt. Durch diese Maßregel wurde aber nicht, wie in jüngster Zeit behauptet worden ist, das Bußsacrament in den Ablass ‚hineingezogen'; es wurde bloß der Empfang des Bußsacraments erleichtert, damit alle Gläubigen den Ablass gewinnen konnten. Dies hat schon ein Zeitgenosse des Cardinals Nicolaus, J. Busch, hervorgehoben: ‚Ut autem omnem clerum et devotum populum sue legationis *aptum redderet ad huiusmodi indulgencias promerendas*, certos confessores in civitatibus constituit, qui sine omni pecunia autoritate sedis Apostolice, etiam in casibus reservatis, confitentes absolverent'[1]). Hierzu vergleiche man, was weiter oben (S. 48 ff.) über die Ablasslehre des Erfurter Augustiners Johann von Paltz gesagt wird.

München. N. Paulus.

Zu den **wichtigen Principienfragen der biblischen Exegese**, über die wir in ds. Ztsch. (1887 S. 155 ff.) gelegentlich der Besprechung zweier Schriften aus letzter Zeit (Brucker: Questions actuelles d'Écriture Sainte, Schöpfer: Bibel und Wissenschaft) etwas eingehender gehandelt haben, liegen nunmehr zwei weitere beachtenswerte Kundgebungen vor.

1. Domdecan und Seminarregens in Brixen, Prälat Dr. Franz Egger hat mehrere, voriges Jahr im Priester- und Conferenzblatt der Diöcese veröffentlichte Artikel zu einer Broschüre unter dem Titel: ‚Streiflichter über die „freiere" Bibelforschung' (Brixen, A. Weger 1899) zusammengefasst und einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Auf eine ausführliche Angabe des reichen und sehr belehrenden Inhalts des Schriftchens können wir uns hier nicht einlassen. Der Gegenstand, dem der größte Theil der Ausführungen des Verf. gewidmet ist, bildet die neuestens in den Vordergrund gestellte Frage nach dem Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Auslegung der hl. Schrift, wobei wiederum die Auffassung der vom Tridentinum und Vaticanum in dieser Hinsicht erlassenen Decrete eine hervorragende Rolle spielt. Eine theologische Würdigung der ‚Galilei-Controverse' fügt sich naturgemäß in den Rahmen dieser Untersuchungen ein. In zwei Schlussparagraphen verbreitet sich der Verf. über ‚die dem authentischen Lehramte von Seite der Gläubigen schuldige Unterwerfung' und ‚die Benützung wissenschaftlicher Hypothesen in der Erklärung der hl. Schrift'. Die Ausführungen legen beredtes Zeugnis ab von der edeln und reinen Begeisterung, welche den hochw. Verf. für die erhabenen Interessen der

[1]) *Pistorius* loc. cit. p. 414.



Kirche beseelt und von der ernsten Besorgnis, der er sich, im Hinblick auf gewisse ‚freiere‘ Richtungen in der modernen Schriftauslegung, nicht entschlagen kann. Sie klingen nicht selten aus in ergreifende Mahn- und Warnrufe an die Studierenden der Theologie, an die Katecheten, an die Lehrer der hl. Wissenschaften, die altbewährten, kirchlichen Grundsätze in der Behandlung und Auslegung der hl. Schrift hochzuhalten. Es wird selbst nachdrücklich an die den Bischöfen obliegende Pflicht der Überwachung und Regelung des theologischen Unterrichtes erinnert. ‚Die Censur wissenschaftlicher Werke, die Wachsamkeit über die theologischen Schulen, die Beaufsichtigung des Volksunterrichtes: diese Dinge zählen wohl nicht zu den angenehmsten, gewiss aber zu den wichtigsten und verantwortlichsten Aufgaben eines Bischofs‘ (S. 58).

Wenn wir nun auch im Allgemeinen den in dem Schriftchen mit Umsicht und Gründlichkeit entwickelten Grundsätzen gern und freudig beistimmen, so können wir uns doch der Aufgabe nicht entziehen, unter Wahrung aufrichtiger Verehrung für den hochverdienten Herrn Verf., auf einige, nicht unwesentliche Punkte in der Darstellung desselben hinzuweisen, welche von der theologischen Kritik nicht ohne Bedenken hinzunehmen sind.

a) S. 6 unterscheidet der Verf. in dem hierhergehörigen Trienter Decret einen ‚disciplinären‘ und ‚dogmatischen‘ Theil. ‚Der disciplinare Theil, nämlich das Decret selbst: nemo interpretari audeat, hat den Beisatz: in rebus fidei et morum; der dogmatische Theil aber, welcher den Grund angibt: cuius est judicare de vero sensu, enthält die Clausel nicht und ist somit absolut und unbeschränkt zu verstehen‘. Wir nehmen als selbstverständlich an, wiewohl die Ausdrücke etwas verfänglich sind, dass der Verf. nicht sagen wollte, in jenem begründenden Relativsatz: cuius est judicare de vero sensu, sei eine dogmatische Entscheidung des Concils anzuerkennen. Jedenfalls liegt, das geben wir gern zu, eine doctrinelle Aufstellung des Concils vor, die ihrer gewichtigen Autorität nicht entbehrt. Aber wie will denn der Verfasser darthun, dass diese gelegentlich eingefügte Belehrung über das Auslegungsrecht der Kirche ‚absolut und unbeschränkt‘ zu verstehen sei? Kann nicht vielmehr eine Beschränkung derselben aus dem Zusammenhange selbst entnommen werden, in dem es sich vor allem um die Auslegung der hl. Schrift in rebus fidei et morum handelt? Und wie kann diese unbeschränkte Ausdehnung der Concilsworte in Einklang gebracht werden, mit dem, was der Verf. selbst S. 16 f. über die Befugnis der Kirche, die rein physischen, historischen und andern profanen Schriftstellen ihrem ganzen positiven Inhalt nach unfehlbar auszulegen, vorträgt? ‚Wir sehen‘, heißt es dort, ‚wenigstens keine Nothwendigkeit und auch keine hinlänglichen Beweise, ein so weitgehendes Recht (der Kirche) zu behaupten‘.

b) S. 41 hat der Verf., wie es scheint unbewusst, eine bedauerliche Verwechselung zweier in der Encyklika Providentissimus Deus räumlich wie sachlich wohl geschiedener Anweisungen über die Befolgung der Väterauslegung eingeführt, die eine principielle Verwirrung anrichten kann. Während an der dort angezogenen Stelle der Encyklika ausdrücklich die Rede ist von der Schrifterklärung der Väter, insofern sie die Glaubens- und Sittenlehre betrifft, wendet der Verf. die beigefügte päpstliche Mahnung: ‚der Schriftausleger soll es vielmehr als seine Pflicht ansehen, in ihre (der Väter) Fußstapfen mit Ehrfurcht einzutreten‘, auch auf ‚die Erörterung von physikalischen Stellen‘ an, in denen die Väter ‚nicht immer das Richtige getroffen‘. Die Encyklika gibt aber für die Berücksichtigung der Väterauslegung in ‚physikalischen Texten‘, an anderer Stelle, eine formell ganz andere Anleitung: non ex eo omnes aeque sententiae tuendae sunt.

c) Wir kommen nun zu einer dem ganzen ersten und größern Theil der Untersuchung zu Grunde liegenden Auffassung, die unseres Erachtens wenig geeignet ist, über die äußerst schwierige und dunkle Frage vom Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung Licht zu verbreiten. Seine These (S. 5): ‚dass die Kirche die unfelbare Auslegerin der hl. Schrift und zwar der ganzen hl. Schrift ist‘, sucht der Verf. durch zwei, enge mit einander verwandte Argumente zu beweisen. 1) ‚Die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt sich auf das ganze Gebiet der göttlichen Offenbarung. Nun ist aber die ganze hl. Schrift in allen ihren Theilen, sowohl religiösen als nicht religiösen Inhaltes, geoffenbartes Wort Gottes. Mithin erstreckt sich auch das Recht der unfehlbaren Auslegung von Seite der Kirche auf die ganze hl. Schrift, ohne Ausnahme und Beschränkung‘ (S. 6). 2) ‚Die Kirche ist die Wächterin und Hüterin der Glaubenshinterlage; ein kostbarer Bestandtheil dieses Schatzes ist aber die Schrift, und zwar nach ihrem ganzen Umfang und Inhalt. Mithin steht der Kirche nothwendig das Recht zu . . den Inhalt d. i. den Sinn derselben (der hl. Schrift) zu bestimmen‘ (S. 7). Wir wissen sehr wohl, wie der Verf. später (S. 16 ff.) diese anscheinend ganz absoluten Befugnisse der Kirche in der Schriftauslegung näher bestimmt und einschränkt. Allein muss sich nicht aus der Nothwendigkeit dieser Einschränkung die Überzeugung dem Geiste aufdrängen, dass die obigen Argumente, die man vielleicht in manchen Lehrbüchern der Fundamentaltheologie angewendet findet, wie auch die These selbst, welche sie stützen sollen, einer genaueren Bestimmung und wesentlichen Einschränkung bedürfen. Die herangezogenen beiden Beweismomente, dass alle Stellen der Schrift göttliche Offenbarung enthalten, und dass die ganze hl. Schrift zur sogenannten Glaubenshinterlage gehört, würden nothwendig zu Folgerungen führen, die dann später aus anderen theologischen Erkenntnisquellen als zu weitgehend

befunden werden. Sie können also nach dem Grundsatz quod nimium probat nihil probat, nicht als die richtige Grundlage für die Bestimmung der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung anerkannt werden. Eine nähere Ausführung dieses Gedankens, sowie die genauere positive Feststellung des theologischen Fundamentes, auf dem die Folgerungen über die kirchlichen Befugnisse gegenüber der hl. Schrift sich erheben müssen, würden uns hier zu weit führen. Wir gedenken demnächst in dieser Zeitschrift der ganzen Frage eine ausführliche principielle Behandlung zu widmen. Es ist selbstverständlich, dass die Ausführungen des Verf., nachdem er einmal die, wie uns scheint, principiell unhaltbare Stellung eingenommen, im Einzelnen häufig den Widerspruch des theologisch gebildeten Lesers hervorrufen. Dieses gilt namentlich von der Beurtheilung der für das Verständnis des vaticanischen Decretes bedeutungsvollen, bekannten Worte des Bischofs Gasser (S. 10 f.), sowie von der theologischen Würdigung der im Galileiprocesse hervortretenden Anschauungen der römischen Censoren. Ohne uns für jetzt weiter darauf einzulassen, bemerken wir, dass der Verf., bei seiner scharfsinnigen und zugleich umsichtigen Behandlungsweise, doch immer wieder den ihn weiter drängenden Principien den Zügel anzulegen versteht, so dass man schließlich in der Hauptsache ihm wohl beizustimmen vermag.

2. Im October- und Novemberheft des Mainzer Katholik hat P. Granderath die Decrete des tridentinischen und vaticanischen Concils einer genauern Untersuchung unterworfen. Nach einer gründlichen Auseinandersetzung mit den zwei Gelehrten (Vacant und Schöpfer), die in neuerer Zeit sich um die Auslegung der Clausel der Decrete: in rebus fidei et morum bemüht haben, gelangt er durch Prüfung aller einschlägigen historischen und theologischen Momente zu demselben Resultate, das er schon früher in seiner Schrift über die dogmatischen Constitutionen des Vaticanums vertreten hatte. Er bringt dasselbe in folgender These zum Ausdruck: ‚Das Concil von Trient und vom Vatican erklärt den katholischen Exegeten in religiösen Dingen der hl. Schrift von der Autorität der Kirche abhängig, in den profanen aber enthält es sich, Abhängigkeit des Exegeten auszusprechen. Nach theologischen Principien ist der Exeget in den profanen Dingen der hl. Schrift, insofern sie vom Religiösen ganz losgelöst sind, frei und unabhängig'. Wir hatten früher in dieser Zeitschrift (aaO. S. 167) die Auffassung Granderaths abgelehnt. Nach ruhiger und gewissenhafter Prüfung der neuesten Ausführungen desselben sind wir in unserer Überzeugung vom Sinne der tridentinischen Clausel nicht erschüttert worden. Die principielle Erörterung über die Frage vom Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung, welche wir nächstens unsern Lesern vorlegen wollen, wird uns Gelegenheit bieten, sowohl die These als die Argumente G.s einer objectiven Kritik zu unterziehen.

J. B. Nisius S. J.

Ambrosiana. Sehr anzuerkennen war die rührige Thätigkeit der Mailänder, das 15. Centenarium des hl. Ambrosius († 4. April 397) durch gelehrte Forschungen zu verherrlichen. Eine Reihe derselben liegt uns vor unter dem Collectivtitel Ambrosiana[1]). Ein stattlicher Quartband mit einer Anzahl Phototypien umfasst eine ganze Reihe Abhandlungen, die mehr oder weniger zum hl. Ambrosius in Beziehung stehen. Wir begnügen uns hier den Inhalt zu skizzieren, ohne des Näheren auf die Würdigung der einzelnen Arbeiten einzugehen.

Nach der begeisternden italienischen Einleitung Sr. Eminenz des Cardinals Ferrari, des Nachfolgers des hl. Ambrosius, entwickelt der Herzog de Broglie in seiner bekannten großartigen Weise den Gedanken, dass Ambrosius der erste war, an den sich das verzweifelnde Cäsarenthum wandte, um durch den Einfluss der Kirche den wankenden Thron zu stützen. Der Cäsaropapismus, der so gerne in die Kirche hineinregierte, war gezwungen, die Kirche in rein weltlichen Angelegenheiten zu Hilfe zu rufen. Es ist die constante, leider meist unbeachtete Lehre der Geschichte, dass der Altar des Thrones Stütze ist. — Die zweite Abhandlung (70 S.) von C. Cipolla führt den Titel: Della giuridizione metropolitica della sede milanese nella regione X, Venetia et Histria. Sie zeichnet sich durch eine reiche Literaturkenntnis aus. Mailand, der Häresie verfallen, musste seinen Vorrang an Aquileja abtreten. Ambrosius schenkte ihm seinen Glanz zurück; später musste es gegen Ravenna und Aquileja seine Jurisdiction vertheidigen. — In der dritten Abhandlung (20 S. mit 2 Abbildungen) behandelt O. Marucchi il sepolcro gentilizio di Sant' Ambrogio nelle catacombe di Roma e le cripte storiche dei martiri. Das Denkmal liegt an der appischen Straße inmitten der großen christlichen Nekropole. — Der Bollandist Fr. van Ortroy S. J. behandelt Les vies grecques de S. Ambroise et leurs sources (37 S.). Die Angabe des Titels und Verfassers dürfte genügen, um die Aufmerksamkeit der Literarhistoriker zu wecken. Er gelangt zum Resultat, dass der Bericht des Theodoret, von dem die übrigen abhängen, wenig Glauben verdient. — Als fünfter in der Reihe beschenkt uns der Wiener Gelehrte Karl Schenkl, hervorragend an der Wiener Väterausgabe betheiligt, die kritische Ausgabe: Sancti Ambrosii de excessu fratris librum priorem ad codicum optimorum fidem (44 S.). Zu Grunde liegt der Codex B. vom 7. Jahrhundert. — In der sechsten Abhandlung bietet C. Ferrin postille giuridiche all' epistola XX di Sant' Ambrogio diretta alla sorella Marcellina (12 S.). — In das Gebiet der Hagiographie fällt die folgende Abhandlung von F. Savio: La leggenda dei santi Nazario e Celso (58 S.). Der griechische Text ist von dem Bollandisten van den Gheyn aus dem Pariser Codex 1540, die lateinische Übersetzung von H. Rosa. — Le Titulationes nelle opere dogmatiche di S. Ambrogio beschäftigt G. Mercati (44 S.). Er bekennt, dass es kleine Detailarbeit ist, aber

[1]) Ambrosiana. Scritti varii pubblicati nel XV centenario della morte di S. Ambrogio con introduzione di Andrea C. Cardinale Ferrari arcivescovo di Milano. Milano, Cogliati, 1897. 4.



des Interesses für die Dogmatik des hl. Ambrosius nicht entbehrt. Als Anhang gibt er die Phototypie zweier Manuscriptseiten. — Die neunte Abhandlung von Dom A. Mocquerau betrifft den so wenig bekannten ambrosianischen Kirchengesang. Notes sur l'influence de l'accent et du cursus toniques latins dans le chant ambrosien (59 S.) mit 6 Notenbeilagen. Er findet nicht denselben Einfluss des Accentes und des Cursus wie bei den gregorianischen Gesängen. — L. Beltrami bietet auf 57 S. eine Studie: La basilica ambrosiana primitiva e la ricostruzione compiuta nel secolo X. Sie ist die Stiftung des hl. Ambrosius im Jahre 386. — Die elfte Abhandlung von M. Magistretti behandelt die Kirchengewänder des ambrosianischen Ritus. Delle vesti ecclesiastiche in Milano (83 S.). Beigefügt sind alte und moderne Abbildungen. — S. Ambrosoli gibt eine Studie über den sogenannten Ambrosino d'oro. Ricerche storico-numismatiche (31 S.), die wohl nur engere Kreise interessieren dürfte. — Il flagello di Sant' Ambrogio e le leggende delle lotte ariana von G. Calligaris (63 S.) dürfte Historikern willkommen sein. — Zum Schlusse gibt der Bibliothekar der Ambrosiana Dr. A. Ratti il più antico ritratto di S. Ambrogio (74 S.). Das antike Bildnis ist als Medaillon auf dem Titelblatte zu sehen.

Wie man aus der kurzen Inhaltsangabe ersieht, ist dieses Werk der Beachtung vieler Kreise wert. Die Ausstattung ist prächtig.

Jos. Brandenburger S. J.

Über den gegenwärtigen Stand der Kalenderfrage, die gegen Ende unseres Jahrhunderts mehr als je vorher brennend zu werden droht, orientiert der den Lesern dieser Zeitschrift längst bekannte[1]) Barnabit Cesare Tondini de' Quarenghi in seinem Werke: La question du Calendrier à la fin du XIXe siècle. Bucarest, 1898. Für uns Österreicher ist die Frage schon aus dem Grunde von der größten Wichtigkeit, weil wir in unserer Monarchie, in unserer Mitte, weit über 9 Millionen Mitbürger rit. graeci haben, die immer noch am alten julianischen Kalender festhalten und deshalb im öffentlichen Leben, in Haus und Schule, fast jährlich mit den Lateinern in Conflict gerathen[2]). Haben dieselben doch, um nur ein Beispiel anzuführen, in diesem Jahre 1899 Ostern (und somit alle beweglichen Feste des Jahres) um 4 Wochen später als wir. Den Ausschlag in der Lösung der Frage wird Russland wohl geben. Es möchte dasselbe der alten Unzukömmlichkeiten des julianischen Kalenders zwar loswerden, perhorresciert aber entschieden den gregorianischen Kalender, weil dieser vom Papste ausgegangen ist. Die von Rußland gemachten Vorschläge zu einem ganz neuen, für

[1]) Vgl. 1877, 662—667.

[2]) In Wien allein gibt es 5 Pfarreien mit dem Kalender alten Stiles: eine ruthenische, eine serbische, eine russische und zwei griechische.

Morgen- und Abendland gemeinsamen Kalender, welche der Dorpater Professor Mädler durch ‚das freie deutsche Hochstift' von Frankfurt im Jahre 1863 allen Universitäten Deutschlands und Österreichs zur Begutachtung übermitteln ließ, habe ich seinerzeit vom Senate der Innsbrucker Universität zur Behandlung übernommen und meine ablehnende Meinung durch ein längeres Memorandum motiviert, welches zuletzt in dritter Auflage in meinen Disputationes Academicae I, 152 ff.[1]), erschienen ist. Eine Modification dieses ersten russischen Projectes ist längst angekündigt, jedoch bis jetzt nicht erschienen. Tondini hatte an die Aussicht einer kalendarischen Verständigung Hoffnungen auf Anbahnung einer kirchlichen Union geknüpft und seine Ideen des nähern in seinem Werke ‚La Russie sera-t-elle catholique?' (Paris, 1898) entwickelt. Dem Buche wurde jedoch bald nach seinem Erscheinen die Ehre des russischen Index librorum prohibitorum zu Theil. Das Exemplar, welches der Verfasser einem Großfürsten, der bisher großes Interesse an der Lösung der Kalenderfrage bekundet hatte, wurde ihm mit dem Vermerk zurückgeschickt: Défendu en Russie. — Die neuesten abendländischen Kalendariographen: Msgr. De La Foata, Bischof von Ajaccio (Traité du Calendrier perpétuel, Ajaccio, 1898) und Abbate Uberti (Tractatus de nupero computo ecclesiastico, Ravennae, 1898) haben die gedachte brennende Frage nicht berührt.

N. Nilles S. J.

‚Hat Nikolaus II. jede simonistische Neubesetzung des heiligen Stuhles für ungiltig erklärt? Auf diese Frage antwortet Grauert in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania Nr. 39 des laufenden Jahrganges (1897/98) mit einem entschiedenen: Ja. Ich hatte in vorliegender Zeitschrift 1896, 705 das Gegentheil behauptet und halte an dieser kanonistisch einzig richtigen Auffassung auch nach den gelehrten, aber principiell gänzlich verfehlten Erörterungen Grauerts fest, der seinem Irrthum volle vier Zeitungsspalten gewidmet hat'.

So schrieb ich im vorigen Jahrgang der Zeitschrift für katholische Theologie S. 761 und bewies die Berechtigung meines Standpunktes aus den Quellen. Eine weitere Bestätigung meiner Ansicht ergab sich aus den Ungereimtheiten der Grauertschen These. G. hat von alledem nichts widerlegt, aber in dem Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1898 Heft 4 über den Gegenstand neue vierzehn Seiten geschrieben, die mich in meiner Überzeugung nur bestärken. G. hat das Recht, von mir eine Antwort zu verlangen. Ich beschränke mich auf das Allernöthigste.

Papst Nikolaus II. war entschlossen, die Wiederkehr der heillosen Wirren zu verhüten, welche nach dem Tode Stephans IX. 1058 die Kirche in so schwere Drangsal versetzt hatten. Der heilige Petrus Damiani hat

[1]) De nova Kalendarii forma a Russis proposita commentarius.

diese Wirren geschildert[1]). Aus seinem Bericht geht hervor, dass der Gegenpapst Benedict X. nicht durch ordnungsmäßige Wahl, sondern gewaltsam und tumultuarisch inthronisiert, ferner dass die Volksmasse durch Bestechung und vermittelst Gelder, die man aus dem Schatze des hl. Petrus geraubt hatte, für den Eindringling gewonnen worden war. Um nun die Neubesetzung des heiligen Stuhles derartigen Stürmen, wie sie nach dem Tode Stephans IX. ausgebrochen waren, künftig zu entziehen, verfügte Nikolaus II. 1509 durch sein Decret, dass fortan die Wahl des Oberhauptes der Kirche nicht mehr durch die Gesammtbevölkerung Roms, sondern durch die Cardinäle, in erster Linie durch die Cardinalbischöfe, erfolgen solle, denen der übrige Clerus und das Volk lediglich beizustimmen habe (c. 1. dist. XXIII). Dieser Verfügung sind in dem Decret Nicolaus' II. noch mehrere Punkte beigefügt, welche den neugeschaffenen Wahlmodus eingehender zeichnen. Die Hauptsache aber bleibt: In Zukunft ist der Papst nicht wie bisher zu wählen, sondern durch die Cardinäle. Der durch die Cardinäle Gewählte ist rechtmäßiger Papst.

Nikolaus II. war sich dessen sehr wohl bewusst, was er verordnet hatte. Die ganze katholische Welt sollte es erfahren, wodurch von nun an die Giltigkeit der Papstwahl bedingt sei. In einem Rundschreiben an alle Bischöfe der Christenheit, an den gesammten Clerus und an alle Gläubigen sagt er: Vigilantia universalis regiminis assiduam sollicitudinem omnibus debentes, saluti quoque vestrae providentes, quae in Romana synodo nuper celebrata coram centum tredecim episcopis, nobis licet immeritis praesidentibus, sunt canonice constituta, vobis notificare curamus, quia ad salutem vestram executores eorum vos esse optamus et apostolica auctoritate jubendo mandamus. Primo namque inspectore Deo est statutum, ut electio Romani pontificis in potestate cardinalium episcoporum sit, ita ut, si quis apostolicae sedi sine praemissa concordi et canonica electione eorum ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum et laicorum consensu inthronizatur, is non papa vel apostolicus, sed apostaticus habeatur (Mansi, Conc. coll. 19, 897 B). Fast mit denselben Worten theilt der Papst das Wahldecret der Kirche von Amalfi im besondern mit (l. c. 907 C). In dieser Weise fasst Nikolaus II. das Wesentliche aller jener Verfügungen, welche auf dem römischen Concil 1059 in Sachen der Papstwahl getroffen worden waren, zusammen: Ohne die einmüthige und kanonische Wahl der Cardinäle gibt es keinen Papst mehr.

Aber wie, frägt man, wenn sich die Cardinäle bestechen lassen? Ist eine solche Wahl giltig? — In den beiden eben erwähnten Schreiben, welche die Bedingungen einer giltigen Papstwahl aussprechen, steht davon nichts. Eine derartige Wahl ist mithin auf Grund ebendieser Schreiben giltig.

G. wendet ein: In dem Decret von 1059 heißt es ausdrücklich: ‚Wenn jemand gegen dieses Decret per seditionem vel praesumptionem aut quodlibet ingenium gewählt (electus) oder ordiniert oder inthronisiert worden sei, so solle er als Antichrist und Invasor und Zerstörer der ganzen

---

[1]) Der Text ist abgedruckt in der Zeitschrift 1898, 762. Unter Zeitschrift ist im Folgenden immer die Zeitschrift für katholische Theologie, unter Jahrbuch immer das Historische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft zu verstehen.

Christenheit kraft göttlicher Auctorität und derjenigen der Apostel Petrus und Paulus mit den Urhebern und Begünstigern seiner Wahl und seinem Anhang ewigem Anathem unterliegen und von jedem geistlichen Grade, auch demjenigen, welchen er früher innehatte, entsetzt werden[1]) . . Es wäre doch wahrlich absurd, anzunehmen, der Papst habe eine in so schrecklichen Worten censurierte Besetzung des päpstlichen Stuhles trotz alledem noch für giltig erklären wollen' (Jahrbuch 1899, 829). — Nun, die ‚schrecklichen Worte' thun da wenig zur Sache, doch ist es ohne Frage richtig, dass Nikolaus II. eine gegen sein Decret erfolgte Wahl für ungiltig erklärt hat. Der Papst hat eine doppelte Wahl vor Augen, eine Wahl, wie er sie eben durch sein Decret vorgesehen, und eine Wahl, wie sie in der Vergangenheit so oft zum Verderben der Kirche geführt hatte, und die er ein für allemal beseitigt wissen wollte. Das Decret verfügt die Wahl durch die Cardinäle, bei denen Nikolaus II. jede Simonie ausgeschlossen glaubte. **Denn die Cardinäle werden ja eben deshalb als einzig berechtigte Wähler aufgestellt, damit Simonie in keiner Weise sich einschleiche:** *ut — nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione surripiat* (subrepat) — *religiosi viri praeduces sint in promovendi pontificis electione, reliqui autem sequaces.* So in der von G. selbst für echt gehaltenen Fassung des Decretes[2]). Die Wahl durch die Cardinäle ist also nach der Auffassung des Papstes, wie es später in demselben Decret heißt, pura, sincera atque gratuita. Eine Wahl gegen das päpstliche Decret ist also eine Wahl, welche nicht durch die Cardinäle geschieht. Im Rahmen einer solchen unkanonischen Wahl oder Neubesetzung des heiligen Stuhles sind mancherlei Verstöße möglich. Sie kann zustande kommen per seditionem vel praesumptionem aut quolibet ingenio. An einer andern Stelle erwähnt Nikolaus II. als Mittel, durch welche sine concordi et canonica electione ac benedictione cardinalium episcoporum ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum eine Neuwahl oder Neubesetzung zustande kommen könnte, pecunia vel gratia humana vel popularis seu militaris tumultus. Der Text heißt: Si quis pecunia vel gratia humana aut populari tumultu seu militari, sine canonica et concordi electione cardinalium et sequentium religiosorum clericorum fuerit apostolicae sedi intronizatus, non apostolicus, sed apostaticus habeatur (c. 9. dist. LXXIX).

In seinem Rundschreiben und in dem Schreiben an die Kirche von Amalfi hatte also Nikolaus II. nur im Allgemeinen gesagt, dass eine Papstwahl sine praemissa concordi et canonica electione cardinalium episcoporum ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum et laicorum consensu ungiltig sei. In dem Decret von 1059 und in dem

---

[1]) G. sagt, der Invasor solle ‚von jedem geistlichen Grade, auch demjenigen, welchen er früher innehatte, entsetzt werden'. Was sich doch G. dabei gedacht haben mag? Von welchem geistlichen Grade könnte denn der Invasor auch noch entsetzt werden, außer von dem, welchen er früher innehatte? Der päpstlichen Würde kann er nicht entsetzt werden; denn er ist nicht Papst, sondern ein apostaticus. Im Decret steht selbstverständlich von der Grauertschen Übersetzung oder Deutung nichts. Dort heißt es: Ab omni ecclesiastico gradu, *in quocunque fuerat prius*, sine retractatione deponatur (c. 1. dist. XXIII. §. 7; Text nach ed. Friedberg).

[2]) Jahrb. 1880, 505. Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1897/98. S. 306.

Statut contra Simoniacos gibt er mehrere Arten an, wie eine derartige unkanonische Wahl vor sich gehen kann.

Was sagt G.? Im Anschluss an den Kanon: Si quis pecunia schreibt er im Jahrbuch 1889, 832: ‚Die Besetzung des päpstlichen Stuhles soll demnach ungiltig sein, wenn dabei Geld oder Menschengunst oder Volkstumulte eine maßgebende Rolle gespielt haben und sie ohne einmüthige und kanonische Wahl der Cardinalbischöfe und Cardinalcleriker erfolgt ist'. — Antwort: Dieser Satz ist eine unrichtige oder mindestens zweideutige Wiedergabe des lateinischen Quellentextes. Die Quelle sagt nicht: ‚Die Besetzung . . soll ungiltig sein, wenn dabei Geld oder Menschengunst . . eine maßgebende Rolle gespielt haben und sie ohne kanonische Wahl der Cardinalbischöfe und Cardinalcleriker erfolgt ist', sondern sie sagt: ‚Die Besetzung . . soll ungiltig sein, wenn dabei Geld oder Menschengunst . . eine maßgebende Rolle gespielt haben ohne kanonische Wahl der Cardinalbischöfe und Cardinalcleriker'. Sieht G. den Unterschied zwischen diesen beiden Sätzen nicht ein? Es ist wahr, dass die Wiedergabe der Quelle durch G. auch richtig gedeutet werden kann. Dass er aber die Stelle ganz sicher falsch versteht, geht aus den sofort folgenden Worten hervor: ‚Für die Ungiltigkeitserklärung ist nicht das gleichzeitige Zusammentreffen aller hier aufgezählten Defecte erforderlich; der Gesetzgeber erklärt mit dem zweimal eingefügten disjunctiven vel = oder, dass auch schon einer der aufgezählten Defecte genüge, um die Wahl ungiltig zu machen'. Der Papst nennt nun als mögliche Defecte bei einer Papstwahl: Anwendung von Geld, Einfluss der Menschengunst, Volkstumulte, Mangel an einmüthiger und kanonischer Wahl durch die Cardinäle. Nach G. genügt im Sinne Nikolaus' II. ‚auch schon einer der aufgezählten Defecte, um die Wahl ungiltig zu machen'. Man sieht, dass G. den Quellentext nicht bloß höchst zweideutig wiedergegeben und sich zurecht gelegt hat, sondern dass er ihn auch in einem Sinne versteht, der gegen den Wortlaut des Gesetzes ist, welches einer Neubesetzung des heiligen Stuhles die Giltigkeit abspricht, wenn sie, sei es durch Geld, sei es durch Menschengunst . ., ohne die kanonische Wahl der Cardinäle stattfindet.

G. fährt fort: ‚Der Gesetzgeber sagt auch nicht, wie P. Michael irrthümlich annimmt, dass diese Defecte die Wirkung der Ungiltigmachung bei Besetzung des päpstlichen Stuhles nur haben, wenn überhaupt keine Wahl vorgenommen worden ist'. Allerdings sagt dies der Gesetzgeber. Aber G. hätte sich den Text besser ansehen und ihn für die Leser richtiger wiedergeben sollen. Eigenthümlich berührt die nähere Begründung des eben angeführten Satzes: ‚Dann hätte Nikolaus II. die einzelnen Fälle nicht zu specialisieren brauchen, sondern einfach sagen können, was ohnedem selbstverständlich war, dass beim Fehlen einer Wahlhandlung durch die berechtigten Cardinäle eine giltige Besetzung nicht zustande kommen könne'. — Antwort: Allerdings hätte Nikolaus II. die einzelnen Fälle nicht zu specialisieren brauchen usf. Und er hat die einzelnen Fälle an zwei anderen Stellen thatsächlich nicht specialisiert. Er hat in seinem Rundschreiben und in dem angeführten Actenstück für die Kirche von Amalfi einfach erklärt: Beim Fehlen einer Wahlhandlung durch die berechtigten

Cardinäle kann eine giltige Besetzung nicht zustande kommen — si quis apostolicae sedi sine praemissa concordi et canonica electione cardinalium episcoporum ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum et laicorum consensu inthronizatur, is non papa vel apostolicus, sed apostaticus habeatur. Besser hätte sich G. selbst nicht widerlegen können, als er es hier gethan hat[1]). Dass das Gesetz des Papstes ‚ohnedem selbstverständlich' war, ist nicht recht einzusehen. Denn der Papst hat der christlichen Welt mit der Nachricht seiner neuen, tief einschneidenden Wahlordnung doch wirklich nichts gesagt, was ‚ohnedem selbstverständlich' ist.

Dass sodann ‚jene im Decretum contra Simoniacos speciell hervorgehobenen drei Arten von Defecten eben . . auch bei einer förmlichen Wahlhandlung der berechtigten Wahlfactoren vorkommen können', ist allerdings ‚von vornherein klar und selbstverständlich'. Indes ob es ‚abermals selbstverständlich' ist, dass infolge derartiger Defecte die Wahl durch die berechtigten Wahlfactoren ungiltig ist, ist natürlich eine andere Frage.

G. weiß den Satz: Si quis pecunia noch anders zu drehen. Er schreibt: ‚Nikolaus sagt im Decret gegen die Simonisten i. J. 1060 ausdrücklich, dass die Papstwahl eine electio canonica sein müsse; wer sich also ohne electio canonica erheben läßt, sei es, dass eine Wahl überhaupt nicht vorgenommen oder durch Geld oder Menschengunst oder Volkstumult verderbt wird, soll nicht als apostolicus, sondern als apostaticus gelten. Der Zusatz canonica, welcher den Begriff der electio im Simonieverbot Nikolaus II. besonders qualificiert, ist doch nicht völlig bedeutungslos!'

Gewiss nicht. Was zu einer electio canonica gehört, hat der Papst in seinem Rundschreiben kurz und bestimmt ausgesprochen: Es ist der Vollzug durch die Cardinäle in der dort angegebenen Weise.

Aber, drängt G., die kanonische oder giltige Wahl muss nach Nikolaus II. pura, sincera atque gratuita sein. Denn so hat der Papst den Begriff der kanonischen Wahl ‚definiert'. — Antwort: Eine Definition muss alle wesentlichen Merkmale eines Dinges umfassen oder sie taugt nichts. Entspricht die ‚Definition' des Papstes jener Forderung? Keineswegs. Das allerwichtigste Merkmal einer in Zukunft einzig giltigen Papstwahl, der Vollzug durch die Cardinäle, fehlt. Von einer Definition kann also keine Rede sein. Indes vielleicht gibt der Papst mit den Worten pura, sincera atque gratuita doch immerhin einige wesentliche Merkmale der Papstwahl an, Merkmale, von denen die Giltigkeit des Actes abhängen soll. Antwort: Es ist gewiss, dass nach der Auffassung des Papstes die Wahl durch die Cardinäle pura, sincera atque gratuita sein wird. Denn er hat ja eben die Cardinäle zu Wählern bestimmt, ne venialitatis morbus qualibet occasione surripiat oder, wie die Worte bei Gratian lauten: ne venalitatis morbus aliqua occasione subrepat. Der Sinn des Textes ist also der: Wenn in Rom infolge der perversitas pravorum hominum eine Wahl, wie sie durch das Decret festgestellt ist, nicht stattfinden kann, wenn die Cardinäle in Rom behindert sein sollten, eine regelrechte Wahl vorzunehmen, die, weil durch

[1]) Es handelt sich nicht darum, ob G. den Hostiensis, dessen Lectura von 1512 ich sehr gut kenne, für sich hat oder nicht für sich hat, sondern es handelt sich um die richtige Erklärung des Papstwahldecretes von 1059.

die Cardinäle vollzogen, nach der idealistischen Anschauung des Papstes sicher pura, sincera atque gratuita ist, so mögen sie den Wahlact außerhalb Roms vollziehen. Ein Gesetz, welches den Wahlact auf die Cardinäle eigens deshalb beschränkt, damit in keiner Weise mehr Simonie stattfinde, damit alle Gelegenheit zum Einschleichen der Simonie abgeschnitten werde, kann, wenn in demselben Gesetz später von Simonie die Rede ist, vernünftigerweise nicht von der Simonie der Cardinäle verstanden werden.

Der Papst hegte also die Meinung, dass er durch die Übertragung der Wahl auf die Cardinäle den Wahlact der Gefahr simonistischen Treibens entzogen habe? — Gewiss. Und hierin war er unstreitig allzu optimistisch, allzu idealistisch. Indes stehe ich bei dieser Beurtheilung des Papstes in keinem Gegensatz zu G. Auch er muss den Idealismus Nikolaus' II. zugeben. Nur glaubt G., der Papst habe zwar die Cardinalbischöfe für unbestechlich gehalten, nicht aber die Cardinalcleriker. Gs Theorie ist nämlich folgende: Alle Cardinäle haben in die Wahl einzutreten. Von den Cardinalbischöfen erwartet der Papst vollkommene Unbestechlichkeit. ‚Bezüglich der Cardinalcleriker aber hat Nikolaus II. im J. 1059 ein gleiches Vertrauen offenbar nicht gehegt' (Jahrbuch 1898, 837). Den Cardinalbischöfen stehe nach vollzogener Wahl ein ‚judicium, das judicium subsequens, wie man es nennen könnte', zu. ‚Erkennen sie, dass die vollzogene Wahl durch Bestechung einer erheblichen Zahl von Cardinalclerikern corrumpiert worden ist, so können sie dem perperam electus die Consecration versagen, die Wahl als ungiltig erklären und eventuell auch außerhalb Roms eine pura, sincera atque gratuita electio vornehmen cum religiosis clericis catholicisque laicis licet paucis'. — Es bleibe dahin gestellt, was von der ganzen Theorie Gs über sein judicium subsequens der Cardinalbischöfe (Jahrbuch 1880, 561—567) zu halten ist. Jedenfalls ist es eine durchaus willkürliche Annahme, dass Nikolaus II. in der moralischen Wertung der Cardinalbischöfe und der Cardinalcleriker einen Unterschied gemacht habe. Genießen auch die Cardinalbischöfe das Recht der Vorberathung und des Vorschlags, so liegt darin doch keineswegs irgend ein Urtheil über die sittlich höhere Stufe der Cardinalbischöfe gegenüber den Cardinalclerikern. Beide heißen in dem Decret von 1059 religiosi oder religiosissimi viri. Aber, meint G., ‚ein Cardinal, der sich bei der Papstwahl der Simonie schuldig machen oder vor einem popularis tumultus beugen würde, ein Cardinal also, der bei der Papstwahl an praesumptio oder quodlibet ingenium, im Sinne von unerlaubten Machenschaften, sich betheiligen würde, der würde an der perversitas pravorum atque iniquorum hominum theil haben, von welcher im § 5 des Gesetzes von 1059 die Rede ist. Das Beiwort religiosi ist in unseren Gesetzen ein ehrendes, welches die Cardinalbischöfe und Cardinalcleriker in besonderer Weise qualificiert; die damit bezeichnete Gruppe von Wählern steht aber nicht nur im Range über den Clerikern der niederen Grade und über den Laien, sondern darf auch an schweren, die Giltigkeit der Wahl beeinträchtigenden Defecten nicht theil haben. Die ursprüngliche Bedeutung des Beiwortes ist durch die abgeleitete, auf den höheren Rang zielende, nicht gänzlich in den Hintergrund gedrängt'.

Daraus würde folgen, dass Cardinäle, welche sich an simonistischen Machenschaften betheiligt hätten, gar nicht in die Wahl eintreten sollten.

Doch vielleicht wendet man ein, daſs es sich vor der Wahl kaum werde untersuchen lassen, wer Simonie getrieben habe. Gut. Indes wird einmal der Begriff religio im moralischen Sinne des Wortes so stark betont, daſs er für die Giltigkeit der Papstwahl ebenso entscheidend ist, wie die religio im technischen Sinne, dann begreift man nicht, warum unter der irreligiositas nur die Simonie und vielleicht eine oder die andere Untugend außer ihr verstanden sein soll. Man begreift zB. nicht, warum ein Cardinal, dessen unkirchliche Gesinnung notorisch ist, zu den religiosi in der moralischen Bedeutung des Wortes zu rechnen sei. Will G. sich nicht den Vorwurf der Inconsequenz zuziehen, so muſs er von den religiosi viri im technischen Sinne, die der Papst als wahlberechtigt hinstellt, sofort diejenigen ausscheiden. welche nicht religiosi im moralischen Sinne sind. Es dürften nach G. nicht schlechthin alle religiosi viri d. h. nicht alle Cardinäle zur Wahl schreiten, sondern nur diejenigen, welche religiosi in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes sind. Darüber hätten also die Cardinalbischöfe nicht erst durch ein judicium subsequens zu entscheiden, sondern dieser Entscheid müſste vor dem Wahlgeschäft geschehen, damit im Sinne G's dem Gesetze Rechnung getragen werde.

‚Man darf solche Gedanken nur einmal aussprechen, um sofort zu erkennen, wie unhaltbar und unmöglich‘ die Grauertsche ‚Interpretation der Gesetze von 1059 und 1060 ist‘ (Jahrbuch 1898, 833).

Wenn ferner die als religiosi bezeichneten Cardinalcleriker nach der von G. behaupteten Auffassung des Papstes sich durch Simonie beflecken konnten, so ist nicht zu verstehen, daſs die unter demselben Worte einbegriffenen Cardinalbischöfe nach der Ansicht des Papstes nicht ebenso der Simonie fähig sein sollten. Die Berechtigung derselben zu einer Vorverhandlung schafft, wie gesagt, kein Präjudiz für ihre moralische Beschaffenheit, ist keine moralische Würdigung dieser Wählergruppe. Es sei hier an das erinnert, was G. im Jahrbuch 1880, 544 ff. geschrieben hat. S. 546 heißt es: ‚In einem gesetzgeberischen Actenstück von so weittragender Bedeutung wie unser Decret, wird man diesen Satz (.. religiosi praeduces sint ..) nur begreiflich finden, wenn unter den religiosi viri praeduces eine äußerlich erkennbare, fest abgegrenzte Kategorie von Wahlberechtigten zu verstehen ist. Nie und nimmer wird man sich mit dem Gedanken vertraut machen können, daſs der Gesetzgeber unter den religiosi viri einfach die frommen Männer unter den Wählern verstanden habe. Der § 2 würde dann factisch gar nichts besagt haben und nur dazu angethan gewesen sein, bei der Wahl die heilloseste Verwirrung anzurichten‘. G. versichert Jahrbuch 1898, 836, daſs er seine ehemalige Ansicht betreffs der religiosi clerici auch heut noch aufrecht halte. Aber das sind nur Worte. Thatsächlich hat er sie, da er sich jetzt in die Enge getrieben fühlt, aufgegeben[1]). Damals ‚sollte mit dem Beiwort religiosi keineswegs zunächst die

---

[1]) Wozu G. sich herbeiläſst, wenn er sich in der Enge fühlt, dafür liefert folgender Fall ein lehrreiches Beispiel. In der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania 1897/8 S. 307 hatte sich G. den Satz gestattet: ‚Hätte Alexander III. sehen können, wie man, namentlich im 15. Jahrhundert, gerade aus seiner Decretale die Zulässigkeit und Giltigkeit einer simonistischen Papstwahl herausgelesen, er würde sich, um einen vulgären Ausdruck zu gebrauchen, vor Staunen und Entsetzen im Grabe herumgedreht haben‘. Ich hatte



innere religiöse Gesinnung der clerici gezeichnet werden; vielmehr ist es ein ehrendes Beiwort, das mit Vorliebe von dem höheren Clerus, namentlich Bischöfen, Äbten, Cardinälen und überhaupt den Clerikern der bischöflichen Kirchen, den Kathedralkanonikern gebraucht wird. Es wäre ermüdend, Beispiele. die überall in den Quellen unserer Zeit sich finden, zusammenzutragen' (Jahrbuch 1880, 544). Aber G. trägt doch einige Quellen zusammen und erweist die ‚Richtigkeit der Gleichung religiosi clerici = Cardinales clerici' (S. 545). Zum Überfluss sagt G. S. 547 in völliger Übereinstimmung mit dem, was ich oben ausgeführt habe: ‚Wenn einmal das Beiwort religiosus in unserem Decrete eine bestimmte technische Bedeutung hat, so muss das, wo es zum zweiten Male in demselben Decrete wiederkehrt, ebenso der Fall sein; im § 5 kommt es, wie wir sahen. in Verbindung mit clerici vor; also muss die technische Bedeutung in § 1 [soll heißen § 2] auch clerici mitumfassen'. Dieses Argument schließt a fortiori in folgender Form: Wenn einmal das Beiwort religiosus in unserem Decrete an einer ganz bestimmten Stelle eine ganz bestimmte Bedeutung hat, so muss es diese bestimmte Bedeutung für alle diejenigen Elemente haben, welche an eben dieser Stelle in eben diesem Beiwort zusammengefasst werden. Diese Stelle ist § 2, wo religiosus auch nach G. sowohl die Cardinalbischöfe als die Cardinalcleriker umfasst. Nach dem Zugeständnis G's wollte Nikolaus II. damit die Cardinalbischöfe nicht bloß im technischen, sondern auch im moralischen Sinne bezeichnen. Mithin muss dieses Wort für die Cardinalcleriker gleichfalls nicht bloß im technischen, sondern auch im moralischen Sinne verstanden werden, und so selbstredend auch im § 5, d. h. Nikolaus II. denkt gar nicht daran, dass sich die Cardinäle, sei es die Cardinalbischöfe, sei es die Cardinalcleriker, bestechen lassen können.

Aus dem Gesagten ergibt sich unschwer die Lösung einer für G. gleichfalls unlösbaren Schwierigkeit. ‚Die entscheidende Wirkung des Geldes', bei Erlangung kirchlicher Würden', heißt es im Jahrbuch 1898, 833, ‚ist auch im alten Kirchenrecht schon verdammt'. Citiert wird n. 28 der sogenannten Canones Apostolorum, die allerdings nicht von den Aposteln herrühren, sondern einige Jahrhunderte später entstanden sind. Canon 28 lautet in der von G. recipierten Form: Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus per pecuniam hanc obtinuerit dignitatem, dejiciatur ipse et ordinator ejus et a communione modis omnibus abscidatur [sic], sicut Symon magus a Petro. Darauf antworte ich:

an den Verfasser dieses Satzes in der Zeitschrift 1898, 764 die Frage gerichtet, wer denn derartige Ungeheuerlichkeiten von ‚Zulässigkeit' einer simonistischen Papstwahl aus der Decretale Alexanders III. herausgelesen habe. Darauf gibt G. im Jahrbuch 1898, 839[3] wörtlich diesen Bescheid: ‚Wenn ich von der „Zulässigkeit und Giltigkeit einer simonistischen Papstwahl" spreche, welche im 15. Jahrhundert aus der Decretale Licet de vitanda stellenweise herausgelesen wurde, so fasse ich dabei die „Zulässigkeit" im Rechtssinn und als synonym von Giltigkeit'. Mit andern Worten: G. hätte zweimal nacheinander ‚Giltigkeit' sagen wollen! — Der tieferliegende Grund jenes großen Satzes von dem Umdrehen im Grabe ist die bedauerliche Thatsache, dass bei G. die Begriffe Zulässigkeit oder Erlaubtheit und Giltigkeit nicht in Fleisch und Blut übergegangen sind, und dass es ihm sichtliche Überwindung kostet, einen Act für giltig und rechtskräftig zu halten, der an moralischen Gebrechen leidet. Die Lehre von den Sacramenten ist doch wohl G. nicht ganz fremd.



1) Wenn unter episcopus in diesem Canon auch der römische Bischof verstanden sein soll, so beweist der Canon gegen G. und zwar so, dass sich dabei eine neue Ungereimtheit ergibt. Denn

a) unter dignitas episcopi (Presbyteri, diaconi) kann an sich die dignitas des Bischofs (Priesters, Diacons), welche durch die bischöfliche Weihe mitgetheilt wird, oder ‚der Erwerb eines Bisthums etc.‘, wie G. sagt, oder endlich die dignitas sammt der administratio des betreffenden Amtes verstanden werden[1]). Im ersten Fall ist der Schluss gegen G. klar. Denn die bischöfliche Weihe ist ‚auch nach dem alten Kirchenrecht‘ ohne allen Zweifel giltig, selbst wenn sie simonistisch war (vgl. die Abhandlung: ‚Päpste als „offenbare Ketzer“. Geschichtsfabeln Döllingers‘, in der Zeitschrift 1893, 193—230). Also müsste nach G's Voraussetzung auch eine simonistische Papstwahl giltig sein. Dasselbe Resultat folgt aus dem zweiten und dritten Gliede der obigen Disjunction. Denn das dejiciatur setzt ein judicium ferendae sententiae voraus, welches indes undenkbar wäre ohne die Annahme eines giltigen ‚Erwerbs des Bisthums‘.

b) Die auf dem Standpunkt G's sich ergebende Ungereimtheit besteht darin, dass nach der gedachten Voraussetzung und auf Grund des 28. der apostolischen Canones der von bestochenen Cardinälen giltig gewählte Papst sofort abgesetzt werden müsste. Nach dem Decret Nikolaus' II. besitzt aber der von den Cardinälen giltig Gewählte sofort sicut vere Papa auctoritatem regendi Romanam ecclesiam et disponendi omnes facultates illius, quod beatum Gregorium ante consecrationem suam fecisse cognovimus.

2) Wer die sog. Canones Apostolorum mit einiger Aufmerksamkeit liest, wird die jeden Zweifel ausschließende Überzeugung gewinnen, dass die Bestimmungen, welche dort für Bischöfe, Priester und Diacone gegeben werden, sich ganz gewiss nicht auf den römischen Bischof, auf den Papst beziehen.

3) Diese Auffassung hat Nikolaus II. getheilt. Wenn er in seinem Decret contra Simoniacos erklärt: Ergo Simoniacos nullam misericordiam in dignitate servanda habendam esse decernimus; sed juxta canonum sanctiones et decreta sanctorum patrum eos omnino damnamus ac deponendos esse apostolica auctoritate sancimus: so hat er damit einerseits die Giltigkeit einer durch Geld erworbenen dignitas anerkannt, andererseits sonnenklar bewiesen, dass er an dieser Stelle lediglich von dignitates redet, welche unter der päpstlichen stehen. Denn von der päpstlichen dignitas und ihrer Erwerbung handelt er in demselben Decret an einer späteren Stelle und zwar in dem Sinne, wie ich oben es ausgeführt habe.

4) Dieselbe Auffassung haben aber auch andere getheilt. So ist Gregor VI., 1045—1046, auf simonistische Weise Papst geworden und war trotz des alten Kirchenrechts giltiger Papst.

---

[1]) Dass sich auch bei dem Bischof beides in einem richtigen Sinne trennen lässt, erhellt zB. aus der Verfügung Papst Lucius III. 1184, dass ein Bischof, welcher die vorgeschriebene Sentenz gegen die Häretiker zu verkünden unterlasse, per triennium spatium ab episcopali habeatur *dignitate et administratione* suspensus. Mansi, Conc. coll. 22, 478 A.

Aus alledem folgt, dass auch der Schlussſatz Gs nicht zutrifft, Nikolaus II. habe jede simonistische Papstwahl für ungiltig erklären wollen (Jahrbuch 1898, 834).

Dass der von Grauert ausgedachte Wahlmechanismus ‚ingeniös' ist (S. 838), wird man schwerlich unterschreiben dürfen; dass er ‚etwas zu compliciert' und unpraktisch ist, was G. selbst zugeben muss (S. 838. 840), wird man eher begreifen. Wie aber G. trotz der Ausstellung so schwerer Gebrechen heut noch an seinem Urtheil von ehedem festhalten kann: ‚Alle Bestimmungen der päpstlichen Fassung des Wahldecretes haben sich als klar und wohldurchdacht erwiesen' (S. 835), ist unbegreiflich. Das Gesetz wäre nach Gs Gestaltung im günstigsten Falle das Werk eines Stubengelehrten gewesen, der den complicierten und unpraktischen Apparat für ingeniös erachtete und ihn deshalb auch für die Praxis für empfehlenswert halten mochte. Die Hand des weltkundigen und eminent praktischen Hildebrand würde sich darin wenig verrathen. — Aber war es nicht auch unpraktisch, dem Idealismus so weit zu huldigen, dass man die Cardinäle für unbestechlich hielt? Antwort: Unpraktisch gewiss nicht. Denn die Giltigkeit der Papstwahl wurde durch das Gesetz von 1059 nicht von einer Bedingung abhängig gemacht, die unter Umständen die Praxis der Wahl sehr erschweren konnte. Zu beachten ist ferner, dass eben dieses Decret ein Riesenschritt zum Bessern war, insofern die Papstwahl durch dasselbe dem wirren Parteigetriebe der römischen Bevölkerung entrückt wurde.

Unter dem Eindruck meiner Bedenken gegen die von G. vorgetragene Ansicht kann ich seiner ‚vertrauensvollen Zuversicht' unmöglich entsprechen, dass ich mich je zu seiner Auffassung bekehren werde. Ich halte sie nicht etwa für eine ‚strengere' Auslegung des Gesetzes, der die meinige als die ‚laxere' gegenüber steht, wie G. will, sondern ich halte sie für einen evidenten Irrthum, den G. sich und vielleicht auch anderen nur durch eine methodisch durchaus verkehrte Behandlung der Quellen plausibel machen konnte. Ihm aber steht es allzeit frei, von den durch ‚P. Michael künstlich aufgethürmten Schwierigkeiten' zu reden und sie für ein ‚luftiges Kartenhaus' zu erklären. G. freilich hat es nicht zu Fall gebracht.

Emil Michael S. J.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie*)‘.

Nr. 78. **1898.** **Innsbruck, 20. Dec.**

Bei der Redaction eingelaufen seit 8. September 1898:

Ackerl, Dr. Johann, Am Mutterherzen, oder: Unsere liebe Frau von Lourdes und ihre Gegner. Zweite Auflage. Linz. Preßverein, 1898. 420 S. 8. fl. 1.60.

Akademie, Christliche, Organ des Vereines ‚Christliche Akademie zu Prag‘ 1898, 6—12.

Analecta hymnica medii aevi hgg. v. Clemens *Blume* u. Guido M. *Dreves.* XXIX: Pia dictamina. Reimgebete u. Leselieder des Mittelalters. Zweite Folge. Aus handschriftlichen Gebetbüchern hgg. von Clem. *Blume* S. J. 240 S. 8. XXX: Dritte Folge. Stunden- u. Glossenlieder hgg. von G. M. *Dreves* S. J. 312 S. 8. Leipzig, O. Reisland, 1898.

Angela-Blatt, Apostolat der christl. Tochter. 1898. 7—12. Norbertus-druckerei, Wien.

Anzeiger, Literarischer, redig. von Prof. Dr. Fr. Gutjahr in Graz. 1898. 9—12. 1899. 1. 2.

Archiv f. **kath. KR.** Mainz, Kirchheim, 1898, 3. 4.

Augustini, S. Aureli Confessionum libri tredecim ex recognitione P. *Knöll.* Lipsiae, Teubner, 1898. IV. 348 p. kl. 8. M. 2.70.

Bellet, Charles-Félix, Les origines des églises de France et les fastes épiscopaux. Nouvelle édition entièrement refondue suivie d'une étude sur le cursus et la critique. Paris, Picard, 1898. XXVII. 421 p. 8.

Bibliothek für Prediger, hgg. von P. A. Scherer O. S. B. Vierter Band. Zweite Hälfte: Die Sonntage des Kirchenjahres (IV. Des Pfingst-Cyklus zweite Hälfte, vom 19. bis letzten Sonntag nach Pfingsten). Fünfte Aufl. Durchgesehen von P. Anton Witschwenter O. S. B. Freiburg, Herder, 1898. 417—823 S. M. 4.

Billeter, Gustav, Geschichte des Zinsfusses im griechisch-römischen Altertum bis auf Justinian. Leipzig, Teubner, 1898. XII, 381 S. 8. M. 12.

Brück, Dr. Heinrich, Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium. Siebente, vermehrte u. verb. Aufl. Mainz, Kirchheim, 1898. XVI, 958 S. gr. 8.

Canisius-Stimmen. 3. Jahrgang. 1898. 7—12.

Capitaine, Dr. Guilelmus, De Origenis ethica. Monasterii, Aschendorff. 1898. VII, 216 p. gr. 8. M. 4.50.

Cathrein, Victor, S. J., Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. Siebente, neu durchgearbeitete u.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.



bedeutend verm. Aufl. (13.—14. Tausend). Freiburg, Herder, 1898, XIV, 302 S. 8. M. 2.20.

Chauvin, C., Die Inspiration der hl. Schrift nach der Lehre der Tradition u. der Encyklika ‚Providentissimus Deus'. Eine theologisch-kritische Studie. Autorisierte Übersetzung von Georg Plets. Regensburg, National-Vlg, 1899. XII, 143 S. 8. M. 2.50.

Christen, P. **Bernhard** von Andermatt, Generalminister des ganzen Kapuzinerordens. Leben des hl. Franciscus von Assisi. Durch zahlreiche Bilder illustriert. Innsbruck, Fel. Rauch, 1899. VIII, 366 S. gr. 8. fl. 2.

Chronicon Societatis Jesu tom. VI. fasc. 4 (Monumenta hist. S. J. LVIII). In Commission bei Herder.

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus, 1898. 12—24; Augustinus 1898. 11—18; Hirtentasche 1898. 7—12. Fromme, Wien.

Costa, Jos., Komm Herr Jesus! I. Vorträge für die Advents- u. Fastenzeit hgg. von P. Bernardin Bühler O. Cap. Würzburg, Göbel, 1899. VIII. 272 S. 8. M. 2.50.

De-Luca, Marianus S. J., Praelectiones juris canonici quas in schola institutionum canonicarum habebat. Liber de judiciis ecclesiasticis 462 p. 8.; Liber de delictis et poenis eccl. et index generalis operis. 394 p. 8. Romae, Polyglotta, 1898.

Deshayes, Dr. F., Questions pratiques de droit et de morale sur le mariage. (Clandestinité) Le domicile — les bans — les délégations, l'assistance du curé et des témoins, la publication du décret ‚Tametsi'. Parisiis, Lethielleux, (1898). XII, 455 p. 8. frcs 5.

Diekamp, Dr. Franz, Hippolytus von Theben. Texte u. Untersuchungen. Münster, Aschendorff, 1898. LXX, 177 S. 8. M. 6.50.

Droste, Joh. S. J., Charakter. Weihnachtserzählung mit lebenden Bildern aus dem Volk. Regensburg, Pustet, 1898. 144 S. 12. M. 1.20.

Echantillon d' éloquence photienne. Constantinople, Léon Roy, 1898. 14 p. piastre 1.

Egger, Dr. Franz, Streiflichter über die ‚freiere' Bibelforschung. Brixen, Weger, 1899. IV, 97 S. 8. fl. 0.80.

Ehrhard, Dr. Albert, Stellung u. Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart. Akademische Antrittsrede, gehalten am 10. Oktober 1898 in Wien. Stuttgart, Roth, 1898. 42 S. gr. 8. M. 1.

Engel, Josef, Trauungsrede gehalten zu alla Santa in S Magdalena im Nonsthale. Innsbruck, Selbstverlag, 1898. 9 S. gr. 8.

Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae avellana quae dicitur collectio ex recensione Ottonis *Guenther*. Pars II: Epp. CV—CCXXXXIIII. Appendices. Indices. (Corp. script. eccl. lat. ed. Acad. Vindob. XXXV). Pragae, Tempsky, 1898. VI, 495—976. 8. fl. 7.10.

Familien-Kalender, Österreichischer für Stadt und Land auf das Jahr 1899. II. Jahrgang. Wien VIII., Opitz, 1899. Brosch. fl. 0.25.

Finke, Dr. Heinrich, Der Madonnenmaler Franz Ittenbach (2. Vereinsschrift d. Görres-Ges. 1898). Köln, Bachem, 1898. 97 S. 8.

Foata, Msgr. de la, évêque d'Ajaccio, Traité du calendrier perpétuel et du comput ecclésiastique. Ajaccio, Massel, 1898. 142 p. 4.

Freisen, Dr. Joseph, Liber agendarum ecclesie et dioecesis Sleszwicensis. Katholisches Ritualbuch der Diöcese Schleswig im Mittel-

alter. Herausgegeben mit historischer Einleitung. Paderborn, Junfermann, 1898. XXXI, 160 S. 8. M. 5.

Fritz, Dr. Wilhelm, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im IV. u. 5. Jahrhundert. Leipzig, Teubner, 1898. V, 230 S. 8. M. 8.

Gerber, Hildebrand (P. H. Gruber S. J.), Einigungsbestrebungen u. innere Kämpfe in der deutschen Freimaurerei seit 1866. Unter besonderer Berücksichtigung des neuestens durch Prof. Dr. Herm. Settegast entfachten Monstre-Logen-Zwistes. Berlin, Germania, 1898. 214 S. + IV, 8. M. 2.40.

Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, hgg. von Holder-Egger. 2. Gesammtausgabe Bd. 78: Die Werke des Abtes Hermann von Altaich nebst den Fortsetzungen seiner Jahrbücher u. anderen Altaicher Aufzeichnungen. Nach d. Ausgabe der Monumenta Germaniae übers. v. L. Weiland. Neu bearbeitet u. verm. von O. Holder-Egger. Leipzig, Dyk, 1898. XX, 188 S. 8. M. 2.60.

Glossner, Dr. M., Savonarola als Apologet u. Philosoph. Eine philosophie-geschichtliche Studie (Ergänzungsheft 4 zum Commer'schen Jahrbuch). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1898. 124 S. 8. M. 2.

Grisar, Hartmann, S. J., Geschichte Roms u. der Päpste im MA. Mit besonderer Berücksichtigung von Cultur u. Kunst nach den Quellen dargestellt. Mit vielen historischen Abbildungen u. Plänen. Freiburg, Herder, 1898. Lief. 2. 3. Die Lieferung à M. 1.60.

Gutjahr, F. S., Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Literatur- u. Gelehrtengeschichte des zwölften Jahrhunderts. Auf Grund des Nachlasses von Prof. Dr. Otto *Schmid* bearbeitet. Graz. Styria, 1899. 72 S. 8. fl. 1.

Haan, Henr. S. J., Philosophia naturalis. In usum scholarum. Editio altera emendata. Friburgi, Herder, 1898. XII, 233 p. 8. M. 2.20.

Hamann, E. M., Erhebet euch! Ein Wort an Mann u. Frau über die Frau. München, Abt, 1899. IV, 125 S. 8. M. 1.50.

Hammerstein, L. von, S. J., Ausgewählte Werke. Billige Volksausgabe. I. Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit. II. Das Glück katholisch zu sein. In ca. 45 Lieferungen von 4 Bg. à 30 Pf. erscheinen 6 Bände. Trier, Paulinusdruckerei, 1898. Lief. 1. 2.

— — Meister Bredmann, wie er wieder zum Glauben kam und aufhörte, Socialdemokrat zu sein. Vierte, insbesondere durch eine graphische Darstellung u. ein alphabetisches Inhaltsverzeichniß verm. Aufl. Trier, Paulinusdr., 1898. 115 S. 8. 50 Pf.

— — Die Zukunft der Religionen. Trier, Paulinusdr., 1898. VII, 181 S. 8. M. 2.

Happel, Dr. Otto, Katholisches u. protestantisches Christentum nach der Auffassung der alten katholischen Polemik insbesondere des Martinus Becanus. Preisgekrönt von d. theol. Facultät d. Universität Würzburg. Würzburg, Goebel, 1898. IV, 103 S. 8. M. 1.50.

Hartung, Dr. K., Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt (Bibl. Stud. III. 4). Freiburg, Herder, 1898. 169 S. 8. M. 4.60.

Handweiser, Literarischer, Theissing, Münster, 1898, 7—16.

Hettinger, Dr. Franz, Apologie des Christenthums. Siebente Aufl. hgg. v. Dr. Eugen Müller. Zwanzigste Lieferung (Schluss). Freiburg, Herder, 1898.

Hoang, Pierre, Le mariage chinois au point de vue légal. Annotations aux tableaux du deuil d'après les lois chinoises (Variétés sinolog. n. 14). Chang-hai, impr. de la mission catholique, 1898. LIV, 259 + (46) p. gr. 8.

Höhler, Dr. Domkapitular, Ist der hl. Rock zu Trier echt? Eine kleine Rockgeschichte. 2. Aufl. (Dasbach's Volksbibliothek. Zweite Folge, Heft 17). Trier, Paulinusdr., 1898. 31 S. 12. 10 ₰.

Hurter, Hugo S. J., Medulla theologiae dogmaticae. Editio sexta, stereotypa quarta. Oeniponte, Wagner, 1898. 762 p. 8. fl. 3.20.

Jungmann, Dr. Bern., Institutiones theologiae dogmaticae specialis. Tractatus de novissimis. Editio quarta. Ratisbonae, Pustet, 1898. 344 p. 8. M. 3.30.

Käser, Dr. Engelbert, Der Socialdemokrat hat das Wort! Die Socialdemokratie beleuchtet durch die Aussprüche der Parteigenossen. Zweite, verm. u. verb. Aufl. Freiburg, Herder, 1898. XII, 204 S. 8. M. 1.50.

Kalender für den **kathol. Clerus** Oesterreich-Ungarns 1899. Einundzwanzigster Jahrgang. Redigiert von Roman G. *Himmelbauer*, Chorherr v. Klosterneuburg. Mit Beilage über Eheschliessung, Militärdienst, Gemeindeumlagen, Pressgesetz, Katechetik von W. *Schreiner* u. Dr. A. *Skočdopole*. Wien, Fromme. fl. 1.60.

— — für das Jahr 1899: St. Norbertusvlg in Wien: Glücksradkalender f. Zeit u. Ewigkeit. 19. Jhg. fl. 0.40.

Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte. Zweite Aufl. Heft 117. Freiburg, Herder, 1898. Das Heft à M. 1.

Kneib, Dr. Philipp, Die Willensfreiheit u. die innere Verantwortlichkeit. Mainz, Kirchheim, 1898. XII, 73 S. 8.

Knöpfler, Dr. Alois, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Auf Grund der akademischen Vorlesungen von Dr. Karl Joseph von Hefele. 2. verm. u. verb. Aufl. Freiburg, Herder, 1898. XXXII, 783 S. gr. 8. M. 9.50 geb. 11.50.

Kolping, Ad., Handel u. Wandel (Nimm u. lies! Serie I. 59. Bändchen). Einsiedeln, Eberle & Rickenbach (1898). 64 S. 12. 10 ₰.

Krebs, P. Jos. Alois C. SS. R., Leben des hl. Bischofs u. Kirchenlehrers Alfons M. v. Liguori. Nach dem Französ. des P. Saintrain von P. Gerhard Schepers. Zweite, verb. Aufl. Regensburg, Pustet, 1898. VIII, 395 S. 8. M. 3, geb. M. 4.20.

Κριτοπούλος, Μίνως, Ἔλεγχος τῆς ἱερᾶς βίβλου τοῦ μοναχοῦ Κωνσταντίου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, Ζέλλιτς, 1898. 29 p. piastre $2^1/_2$.

Land, Das heilige. Organ des deutschen Vereins vom hl. Lande (früher Organ des Palästina-Vereins). (Neue Folge.) 1898. 42. Jahrg. Heft 1—4. Köln, Bachem.

Laudowicz, Felix, De doctrinis ad animarum praeexistentiam atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Judaeorum et Christianorum theologiam vim quandam exercuerint quaestiones. Lipsiae, Fock, 1898. 72 p. gr. 8.

Lecanuet, R. P. prêtre de l'Oratoire, Montalembert. Tome II. La liberté d'enseignement (1835—1850). Paris, Poussielgue, 1898. XI, 519 p. 8.

Lentner, Dr. F., Des Geigenmachers Jacob Stainer's Lebenslauf im Lichte archivalischer Forschung. Leipzig, de Wit (1898). 24 S. 8.

Lueger, Dr. Karl, Zur Ausgleichsfrage mit Ungarn. Reden in der Sitzung des Abgeordnetenhauses am 30. Sept. u. 3. Okt. 1898. Wien, Opitz, 1898. 31 S. 12. per Post fl. 0.05.

Lux, Lic. Carl, Papst Silvesters II. Einfluss auf die Politik Kaiser Ottos III. Ein Beitrag zur Geschichte des 10. Jhdts. Auf Grund der neuesten Forschungen. Breslau, Müller & Seiffert, 1898. 82 S. 8. M. 1.60.

Marković, Dr. Fra Ivan, Sinj i njegovo slavlje god. 1877. Spomen — Knjiga. Su 11 slika. Zagrebu, Dionička Tiskara 1898. (Sinj und seine Festfeier des Jahres 1887. Gedenkbuch mit 11 Illustrationen). 140 S. gr. 8.

Mihályfi, Akos Dr. cziszterczi R. Aldozópap, Katholikus egyetemek. (Katholische Universitäten. Separat-Abdruck aus Katholikus Szemle XII). Budapest, társulat nyomása, 1898. 123 S. gr. 8. fl. 1.

Milkowicz, Dr. Wladimir, Ein nordrussischer auf Holz gemalter Kalender aus der Zeit um 1600. Wien, Braumüller, 1896. 90 S. 8. fl. 0.70.

— — Zwei Fresko-Kalender in den Bukowiner Klosterkirchen in Woronetz u. Suczawitza aus dem 16. Jahrh. Wien, Braumüller, 1898. 179 S. 8. Text u. Lichtdrucktafeln.

Monatsschrift, Katechetische, 1898, 6—12.

Monatsschrift für Christliche Social-Reform, Gesellschaftswissenschaft, volkswirtschaftliche u. verwandte Fragen. Begründet von weiland Freih. Karl v. Vogelsang. 1898. 20. Jahrg. Heft 6—12. Ganzjährig 4 fl. Ißleib, Berlin.

Müller, Dr. Josef, Pädagogik u. Dialektik auf modern-wissenschaftlicher Grundlage. Mainz, Kirchheim, 1898. VII, 192 S. 8. M. 3.

Nachrichten, Salesianische. 1898. 7—12.

Natur und Glaube. Naturwissenschaftliche Monatsschrift zur Belehrung u. Unterhaltung auf positiv-gläubiger Grundlage hgg. von Dr. J. E. Weiß. München, Abt, 1898. II. Jahrg. Heft 1. 2. pro Jahrgang M. 3.

Officium festorum Nativitatis et Epiphaniae Domini eorumque octavarum necnon festorum eo tempore occurrentium ex breviario et missali romano pro majori recitantium commoditate digestum. Ratisbonae, Pustet, 1899. 272 p. 12. M. 1.60, geb. M. 2.80.

Pastoralblatt von Münster, 1898, 7—12.

Pastor bonus, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis, 1898, 7—12. 1899, 1—3. Trier, Paulinusdruckerei.

Peeters, Paul, S. J., Henry Beck de la Compagnie de Jésus, Missionaire au Congo belge. Bruges, Desclée, 1898. 211 p. 8. frcs 2.

Pigge, Dr. Heinrich, Die religiöse Toleranz Friedrichs des Großen nach ihrer theoretischen u. praktischen Seite. Auf Grundlage der Quellen. Mainz, Kirchheim, 1899. IV, 419 S. 8. M. 4.

Petit, L., Notes d'histoire littéraire. (Sonderdruck aus d. Byzantinischen Zeitschrift v. Krumbacher. S. 594—98).

Pilgerreise nach dem hl. Lande im Frühjahr 1897. Von J. K. Pfarrer. Trier, Paulinusdr., 1898. 100 S. 12. 75 ₰.

Polybiblion, partie littéraire 1898 6—12; partie technique 6—12.

Porsch, Dr., Das preussische Gesetz betreffend das Diensteinkommen der kathol. Pfarrer. Mainz, Kirchheim, 1898. 88 S. 8. M. 1.

Realencyklopädie, f. protestantische Theologie u. Kirche, begr. v. Herzog, in 3. verb. u. verm. Aufl. hgg. von D. Alb. Hauck. Fünfter Band (Dositheus — Felddiaconie). Leipzig, Hinrichs, 1898. 800 S. Lex.-8.

Revue de l'orient chrétien. Supplément trimestriel III. Nr. 1—3. Paris, Leroux, 1898.

Revue d'histoire et de littérature religieuses 1898. troisième année, Nr. 3 et 5, Paris, Boulevard St.-Germain 74.

Riffarths Mädchenbibliothek. Bibliothek f. junge Mädchen im Alter von 12—16 Jahren hgg. unter Mitwirkung bedeutender Jugendschriftsteller von Rektor Karl Ommerborn. Riffarth, M.-Gladbach. VIII. Die Cousinen. 118 S.; IX. Treue um Treue. 132 S.; X. Die Gräfin Hallstein. 140 S. 8. Das Bändchen à M. 1.20.

Santi, Franc., Praelectiones juris canonici quas juxta ordinem decretalium Gregorii IX tradebat in scholis pont. seminarii romani. Editio tertia emendata et recentissimis decretis accommodata cura Martini *Leitner* Dr. jur. Lib. III. 492 p. 8. M. 4. Ratisbonae, Pustet, 1898.

Schaub, Franz, Die Eigenthumslehre nach Thomas v. Aquin u. dem modernen Sozialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen. Gekrönte Preisschrift. Freiburg, Herder, 1898. XXIV, 446 S. gr. 8. M. 6.

Scherer, Dr. Rudolf Ritter von, Handbuch des Kirchenrechtes. Zweiter Band, zweite Abtheilung. Graz, Moser, 1898. IV, S. 257—880. gr. 8. fl. 7.

Scherndl, Balthasar, Liturgisches Handbüchlein zum Gebrauche für Priester u. Messner. Linz-Urfahr, Kath. Pressverein, (1898). XII, 155 S. 8. fl. 0.90.

Schlögl, Dr. P. Nivard, Ord. Cist., Geist des hl. Bernhard. Geistliche Lesung auf alle Tage des Jahres aus den Schriften des hl. Abtes u. Kirchenlehrers. Zweiter Band: April, Mai, Juni. Mit einem Bilde. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1898. VI, 308 S. 8. M. 2.40.

Schmitz, Dr. Herm. Jos., Weihbischof, Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Die Bussbücher u. die Bussdisciplin der Kirche. Zweiter Band. Düsseldorf, Schwann, 1898. XII, 743 S. Lex.-8. M. 30.

Schneider, Jos. S. J., Medulla pietatis christianae sive libellus precum pro adolescentibus litterarum studiosis. Editio octava cura Aug. *Lehmkuhl* S. J. Coloniae, Bachem, 1898. 384 p. 24. M. 1.85.

Schouppe, Fr. X. S. J., Die Lehre vom Fegfeuer beleuchtet durch Thatsachen u. Privatoffenbarungen. Aus dem Französischen übersetzt von G. Pletl. Brixen, Weger, 1899. XII, 320 S. 8. fl. 2.

Schütz, Dr. L., Der Hypnotismus. Eine naturwissenschaftlich-psychologische Studie. 2. Aufl. Fulda, Actiendruckerei, 1898. 95 S. 8. M. 1.20.

Seeböck, P. Philibert O. S. Fr., Der hl. Antonius von Padua Leben, Wunder, Lehre u. Verehrung des Heiligen. Zweite, verb. Aufl. Mainz, Kirchheim, 1898. XVI, 438 S. 8. M. 3.

Stern der Jugend. Illustr. Ztschr. zur Bildung v. Geist u. Herz. 1898. Heft 12—14; 19—21. Donauwörth, Auer.

Studien-Kalender für katholische Mädchen höherer Schulen, 1899, hgg.



von E. W. Hamann. Erster Jahrgang. Stuttgart, Roth, 1899. 160 S. 24. 50 ₰.

Terre sainte, Revue de l'orient chrétien. 1898. 24e année. Nr. 17—24. Paris, Bureau des oeuvres d'orient.

Tractatus de censuris, casibus reservatis, irregularitatibus et libris prohibitis ad usum alumnorum seminarii archiepiscopalis mechliniensis. Editio altera. Mechliniae, Dessain, 1898. 239 p. 8. frcs 2.10.

Uberti, Caesar, Tractatus de nupero computo ecclesiastico usui scholarum seminariorum accommodatus. Editio altera, auctior et emendatior. Ravennae, Mazzoni, 1898. 51 p. 12.

Vaganay, Hugues, Les traductions du psautier en vers latins au XVIe siècle. Fribourg (Suisse), St. Paul, 1898. 23 p. gr. 8.

Van der Stappen, J. F., Episc. titul. Joppen. Sacra Liturgia. Tom. I: Tr. de officio divino seu de horis canonicis ad usum alumnorum seminarii archiepiscopalis Mechliniensis. Mechliniae, Dessain, 1898. 337 p. 8. frcs 2.85.

Volksbibliothekar. Organ f. katholische Lese- und Bücher-Vereine. 1898/9. 5. Jahrg. 1—5. St. Georgen a. d. Gusen, Ob.-Österr.

Die **Wahrheit.** Herausgeber: Dr. Armin Kausen. Erscheint am 1. jeden Monats. Jährlich M. 4. München, Abt, 1898. IV. Heft 11. 12.

Waitz, Theodor, Allgemeine Pädagogik u. kleinere pädagogische Schriften. Vierte durch Beigaben verm. Aufl. hgg. von Dr. Otto Willmann. Mit dem Porträt des Verf. u. einer Einleitung des Herausgebers über Waitz' praktische Philosophie. Braunschweig, Vieweg, 1898. LXXXVI, 552 S. 8. M. 5.

Walther, L., Der christliche Jüngling. Ein Mahn- und Weckruf. München, Abt, 1899. 116 S. 8. M. 1.20.

Welt, Alte und neue. Illustriertes katholisches Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Mit d. Beilagen: Rundschau in Wort u. Bild und: Für die Frauen u. Kinder. 1898/99. 33. Jahrg. Heft 1—4. Benziger & Co., Einsiedeln usw.

Zollner, Joh. Ev., Standeslehren auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Zweite Aufl. von Fr. X. Aich. Zweiter Band. Regensburg, Nation. Vlgsanstalt, 1899. VIII, 329 S. 8. M. 3.

Abhandlungen.

Deutsche Charitas im 13. Jahrhundert.

Von **Emil Michael** S. J.

Die Prediger des 13. Jahrhunderts richteten vor allem ihr Augenmerk auf die Reinheit des Glaubens. Weil aber ‚der Glaube ohne die Werke todt ist' und weil alles von dem Glauben abhängt, der ‚durch die Liebe thätig ist'[1]), so drangen die Prediger mit unermüdlichem Eifer darauf, dass ihre Zuhörer den Glauben durch ein Leben der thatkräftigen Liebe bewährten. Armut und Elend verschiedenster Art boten die ausgiebigste Gelegenheit. Es ist wahr: das dreizehnte Jahrhundert kannte manche Noth noch nicht, welche später schwer auf dem deutschem Volke lastete. Die Vertheilung des Vermögens ist eine gleichmäßigere gewesen, als in jenen Zeiten, da einer zahlreichen und übermächtigen Geldaristokratie das Massenelend in erschreckendster Form gegenüberstand. Es gab damals weniger arme und weniger sehr reiche Menschen; es wogen die mittleren Vermögen vor[2]). Andererseits brachten vielfache Gewaltthätigkeiten, Bürgerzwiste, Kriege, Misswachs, öfter wiederkehrende Seuchen, Feuersbrünste, Über=

[1]) Jac. 2, 17. 20. Gal. 5, 6.

[2]) Vgl. Karl Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft (Tübingen 1893) 239—245.

schwemmungen und andere elementare Naturereignisse[1]) arge Drangsale über die Menschheit und eröffneten der Liebe dieses trotz aller Härte doch ungemein zart fühlenden Geschlechtes den weitesten Spielraum. Wohl kein einziger gemeinnütziger Zweck läßt sich ausfindig machen, dem das opferfreudige dreizehnte Jahrhundert nicht ein rührendes Interesse zugewendet hätte. Die Stiftungs- und Schenkungsurkunden für Kirchen, Kapellen und Klöster, für Altäre und alles, was den Gottesdienst betrifft, für Schulen und für Schüler, für Brücken, Wege und Stege, für Bäder, für Pilger und Reisende überhaupt sind unübersehbar. Die Fremdenhäuser hießen Elendsherbergen; denn die Fremde nannte der Deutsche des Mittelalters ‚Elend'[2]). Dazu kamen jene Einrichtungen, mit denen die hingebende Liebe das Los der Armen und der Kranken zu mildern bestrebt war[3]).

Diese Werke der Barmherzigkeit sind nicht lediglich aus einem natürlichen Mitgefühl mit dem Leidenden hervorgegangen. Sie wurzelten gleich tief im Glauben. Man war eingedenk der Worte, welche Christus der Herr bei dem letzten Gericht sprechen wird: ‚Was ihr dem geringsten meiner Brüder gethan habt, das habt ihr an mir gethan'[4]). Man betrachtete die Armen als die ‚Freunde Gottes', als des ‚Himmels Kammerherren', ihre Hände als ‚das Schatzkästlein Christi'[5]). Eine

---

[1]) Karl Friedrich Heinrich Marx, Über die Abnahme der Krankheiten durch die Zunahme der Civilisation, in den Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 2 (Göttingen 1845) 43—96.

[2]) Vgl. Kriegk, Bürgerthum 1, 153—160. Man sagte ‚der ellenden herberg' und ‚die ellend herberg'. Urkunde in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 1 (1850) 161 A n. 1 und n. 4.

[3]) ‚Es spricht mehr als lange Reden für den wohlthätigen Sinn jenes so viel verlästerten Zeitalters, zu sehen, wie selten in einem Vermächtnis die Armen vergessen sind, und je nach dem Vermögen größere und kleinere Beträge dem Spital und für Almosen bestimmt werden'. Albert, Radolfzell 107. Vgl. Rudolf Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes und der Spitäler, besonders in Deutschland II, 323. Die fünf in vorliegender Arbeit öfters benützten Abhandlungen Virchows stehen im Archiv für pathologische Anatomie und für klinische Medizin, herausgegeben von R. Virchow; I und II in Band 18, III in Bd 19, IV und V in Bd 20, Berlin 1860—1861. Johann Friedrich Schulte, Ueber die Testamente ad pias causas nach kanonischem Rechte, besonders dem c. 11. X. de test. et ult. volunt. (III, 26), in der Zeitschrift für Civilrecht und Proceß, N. F. 8 (Gießen 1851) 157—232, namentlich S. 195—196.

[4]) Matth. 25, 40. Vgl. Ratzinger, Armenpflege² 288—294.

[5]) Cäsarius von Heisterbach, Dial. mirac. 6, 5: bei Strange, 1, 346. 349. Pauperes Christi hießen die Ordensleute, aber auch die unfrei-

Constanzer Urkunde des Jahres 1283 macht für die pünktliche Ausführung der in ihr niedergelegten Armenstiftung den Bischof verantwortlich und stellt ihm ein strenges Gericht in Aussicht, in welchem er ‚Gott und den Armen werde Rechenschaft geben müssen'[1]. Um auch in Worten nicht herb zu erscheinen, nannte man die mit dem ekelhaften Aussatz heimgesuchten Unglücklichen ‚Gottes liebe Arme', ‚die armen Leute', ‚die armen Aussätzigen', ‚gute Leute', ihre Anstalten ‚Gutleuthäuser'. In Luzern hießen sie ‚die armen Kind an der Senti'[2]. Der Dichter Freidank sagt:

Hat ein reicher Mann Gewalt,
So üb' er Gnade mannnigfalt,
Man soll sich gerne erbarmen,
Über die edeln Armen[3].

Es ist für die Auffassung des dreizehnten Jahrhunderts in hohem Grade bezeichnend, dass ein naturgemäß den weitesten Kreisen dienender Beichtspiegel dieser Zeit den Büßer mahnte, sich zu erforschen, ob er mit den Armen und Elenden Mitleid gehabt[4].

Die Armenpflege war ursprünglich Sache der Bischöfe und der Klöster[5]. Mit der Einführung der Pfarreien auf dem Lande fiel

---

willigen Armen, zum Beispiel in einer Urkunde des Jahres 1307, im Urkundenbuch des Klosters Arnsburg in der Wetterau, bearbeitet und herausgegeben von Ludwig Baur 1 (Darmstadt 1849) n. 359.

[1]) Bei F. J. Mone, Ueber die Armenpflege vom 13. bis 16. Jahrhundert, in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 1 (1850) 141[2].

[2]) A. Lütolf, Die Leprosen und ihre Verpflegung in Luzern und der Umgebung. In ‚Der Geschichtsfreund' 16 (Einsiedeln 1860) 195. A. Gatrio, Die Abtei Murbach im Elsaß 1 (Straßburg 1895) 390. K. Unkel, Berthold von Regensburg (Köln 1882) 76[1], bemerkt: ‚Interessant wäre eine Zusammenstellung der ehrenden Bezeichnungen, welche die Schriftsteller des Mittelalters den Armen geben. Es spricht sich in denselben eine so rührende Liebe zu den Armen, ja eine solch tiefe Ehrfurcht vor der gottgeheiligten Armuth aus, dass wir es uns schon daraus — abgesehen von allem andern — erklären können, warum eine sociale Krisis wie die der Gegenwart damals ein Ding der Unmöglichkeit war'. Weniger rücksichtsvoll werden die Aussätzigen in einem Erlass des Paderborner Magistrats als ‚die abscheulichen verwiesenen Kranken' bezeichnet. Bieling, Das Paderborner Siechenhaus, in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde 2. F. 8 (Münster 1869, S. 363—371) 367[1].

[3]) Ed. Bezzenberger 103 n. 40, 13—16.

[4]) Bei Mone, Schauspiele des Mittelalters 2, 114; vgl. 108.

[5]) Vgl. H. Haeser, Geschichte der christlichen Krankenpflege und Pflegerschaften (Berlin 1857) 13—14. Franz Falk, Die Sorge für die peregrini

ein Theil der Sorge auch den Pfarrern zu. Die Synode zu Mainz 847 unter Rabanus Maurus verfügte mit Berufung auf alte Verordnungen, dass der Zehnte, welchen jeder Gläubige an seine Pfarrkirche zu entrichten hatte, in vier Theile zerlegt werde: drei Viertel sollten dem Bischof, dem übrigen Clerus, dem Bau und der Ausstattung von Kirchen zu Gute kommen, ein Viertel den Armen[1]. In jeder Bischofstadt gab es ein Hospital für Arme und für Fremde[2]. Seine Leitung war einem durch Tugend ausgezeichneten Kanoniker übertragen. Nach dem Zeugnis des Gerhoh von Reichersberg, † 1169, bestand einstens sogar in jeder Pfarrei ein Armenhaus[3]. Auch die Klöster unterhielten schon früh derartige Anstalten. Der noch vorhandene, für die Baugeschichte so denkwürdige Plan des Klosters St. Gallen aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts hat bereits ein Fremden- und Armenhaus aufgenommen[4]. Von der Sorge der kirchlichen Organe war kein wirklich Dürftiger ausgeschlossen. Arbeitsunfähige Arme, hilflose Kranke, Krüppel, Lahme, Blinde, Taube, verlassene, ausgesetzte Kinder, Witwen und Waisen, alle hatten berech-

---

et pauperes in den alten Klöstern, in den Historisch-politischen Blättern 114 (1894 II) 340—350. Auch durch die Gebetsverbrüderungen kam den Armen Hilfe. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden 17 (1896) 10. A. Lahner, Die ehemalige Benedictiner-Abtei Michelsberg zu Bamberg (Bamberg 1889) 133. Ueber die Gastfreundschaft im Orden des heiligen Benedict vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes 1, 176—177. Die weltberühmte Gastfreundschaft der Stifte Pfäfers und St. Gallen wird geschildert von Theodor von Liebenau, Das Gasthof- und Wirtshauswesen der Schweiz in älterer Zeit (Zürich 1891) 26—32.

[1]) Bei Hefele, Conciliengeschichte 4² (Freiburg i. B. 1879) 126 n. 10. Vgl. Ratzinger, Armenpflege 250—251.

[2]) Trier hatte schon zu Anfang des siebenten Jahrhunderts ein Domhospital. Vgl. B. Sauerland im Pastor bonus 5 (1893) 89—94. Über das von dem heiligen Otto im Jahre 1120 gegründete St. Aegydius-Spital am Fuß des Klosters Michelsberg vgl. Friedrich Wunder, Bamberg 1852.

[3]) Die Belege bei Ratzinger, Armenpflege 258⁷. Vgl. 210. 303—304. Hefele, Das Christenthum und die Wohlthätigkeit, in den Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik 1 (Tübingen 1864, S. 175-211) 192.

[4]) Ein Facsimile des Baurisses bei Ferd. Keller. Zürich 1844. L. Le Grand, Les Maisons-Dieu, leurs statuts au XIIIe siècle, in der Revue des questions historiques 60 (Paris 1896 II) 100 Anm. Adolf Fäh, Grundriß der Geschichte der bildenden Künste (Freiburg i. B. 1897) 262. Ueber Infirmarien, sogenannte Siechhäuser oder Krankenstuben in den Klöstern selbst s. J. F. Keiblinger, Geschichte des Benedictiner-Stiftes Melk 1 (Wien 1867) 305—306.

tigten Anspruch auf die Hilfe der Kirche und fanden ein liebevolles Entgegenkommen. Nur unwürdige, arbeitsscheue Bettler und Landstreicher waren grundsätzlich ausgeschlossen von der kirchlichen Unterstützung. Die Kirche hat dieser Menschenclasse nie das Wort geredet; sie hat sich unter andern gegen das Unwesen der sogenannten fahrenden Schüler, Vaganten oder Goliarden wiederholt und mit aller Strenge ausgesprochen. Wenn trotzdem, namentlich gegen Ende des Mittelalters, der Bettel in bedrohlicher Weise überhand nahm, so trägt daran nicht die Kirche die Schuld, sondern der Mangel an einer organisierten Landespolizei[1]).

So lange die Weltgeistlichkeit ihrem Berufe treu entsprach, stand die kirchliche Gemeindearmenpflege in Blüte. Als aber, hauptsächlich durch die Einmischung weltlicher Großen, untaugliche Leute scharenweise in das Heiligthum eindrangen, da fühlten auch die Armen den Abgang der Liebe. Am Ende des elften Jahrhunderts lag die kirchliche Gemeindearmenpflege, wie sie durch die karolingische Gesetzgebung geregelt worden war, vielerorts darnieder. Es galt einen Ersatz zu bieten, zumal, da die sich vorbereitende Veränderung der wirtschaftlichen Formen, der gesteigerte Verkehr und die Zunahme der Bevölkerung erhöhte Ansprüche an die Pflege der Wohlthätigkeit stellten. Der Ersatz fand sich in den eifervollen Bestrebungen der Orden, der alten wie der neuen, und in den charitativen Maßregeln, welche die Städte und die in buntester Mannigfaltigkeit auftretenden Vereinigungen von mehr oder minder kirchlichem Charakter ergriffen.

Außer den Hospitälern, deren Brüder oder Schwestern einem der bestehenden Orden angehörten, gab es in großer Zahl andere,

---

[1]) Franz Ehrle, Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege (Freiburg i. B. 1881. Ergänzungsheft 17 zu den Stimmen aus Maria-Laach) 1—26. Ratzinger, Armenpflege 208. 254. 393—396. Derselbe, Forschungen zur Bayrischen Geschichte (Kempten 1898) 596. 605. 607. V. v. Woikowsky-Biedau, Das Armenwesen des mittelalterlichen Köln in seiner Beziehung zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte der Stadt (Dissertation, Breslau 1891) 62—64. Heinrich Sudermann, Ländliche Wohlfahrtspflege im Mittelalter (in dem Organ für die gesammte ländliche Wohlfahrtspflege: ‚Das Land' 5 [Berlin 1897] 50—52. 70—71) 50, sagt: ‚Noch heute ist die Armenpflege ein so zerrissenes und verworrenes Gebiet, daß auf den kleinsten Territorien sich die verschiedenartigsten Rechts- und Verwaltungsgrundsätze begegnen'. Sehr lehrreiche Vergleichungspunkte bietet das Buch von Robert v. Hippel, Die strafrechtliche Bekämpfung von Bettel, Landstreicherei und Arbeitsscheu. Eine Darstellung des heutigen deutschen Rechtszustandes nebst Reformvorschlägen. Berlin 1895.

welche selbständig waren und kleine Congregationen bildeten[1]). Fast allen lag die sogenannte Regel des heiligen Augustinus zu Grunde, welche bei ihrer unbestimmten Fassung die reichste Ausgestaltung zuließ[2]). Mit großer Wahrscheinlichkeit läßst sich sodann behaupten, dafs sämmtliche zu charitativen Zwecken angelegten Stiftungen in der genaueren Fixierung ihrer Satzungen sich an den Hospitaliter-Orden des heiligen Johannes angelehnt haben[3]), beispielsweise die Deutschordensherren, welche ausgesprochenermaßen die kriegerischen Verpflichtungen der Templer mit dem Armen- und Krankendienst verbinden sollten. Selbst die Statuten des Heilig-Geist-Ordens, den man für eine originale Schöpfung anzusehen gewöhnt ist, stellen sich bei näherer Prüfung im Wesentlichen als eine Copie der Johanniter-Regel dar[4]).

Eben dieser Orden vom Heiligen Geist, dem ‚besten Tröster‘, dem ‚Vater der Armen‘, wie er in dem kirchlichen Hymnus Veni Sancte Spiritus genannt wird, ist für die Pflege der Wohlthätigkeit von einschneidender Bedeutung geworden. Seine Verbreitung gieng von Rom aus. Hier hatte der angelsächsische König Ina im Jahre 727 eine Kirche für die Pilger seines Landes erbaut und eine Anstalt gegründet, in welcher Fürsten und Geistliche Angliens im katholischen Glauben unterrichtet wurden. König Offa von Mercien erweiterte 794 die Stiftung und fügte ein Pilgerhospiz hinzu, das im Laufe der Zeit häufig von Feuersbrünsten heimgesucht wurde. Der Stadttheil, in welchem diese Gebäude lagen, hieß Saxia oder Sassia. Neben jener Kirche Inas, genannt St. Maria in Sassia, und an der Stelle des angelsächsischen Pilgerhauses (schola Saxonum) in der Nähe der Engelsbrücke auf dem rechten Ufer des Tiber errichtete Papst Innocenz III. ein neues für 300 Personen bestimmtes Hospital[5]) sammt Findelhaus und übertrug im Jahre 1204 dessen Leitung dem Stifter des Heilig-Geist-Ordens Guido von Mont-

---

1) Le Grand, Les Maisons-Dieu 96.

2) Le Grand 95—99. Vgl. die Abhandlung desselben Verfassers: Les Maisons-Dieu, leur régime intérieur au moyen âge, in der Revue des questions historiques 63 (1898 I) 99—147.

3) Le Grand 103. Das Urkundenbuch der Johanniter gibt heraus J. Delaville-le-Roulx, Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem. Die beiden ersten Bände reichen bis 1260.

4) Le Grand 104. 132—134. Die Regeln des Heilig-Geist-Ordens bei Migne, Patrol. Lat. 217. 1137—1156. Einen Auszug gibt Pyl, Greifswalder Kirchen 3, 1210—1213.

5) Vgl. die Urkunde bei Migne, Patrol. Lat. 215, 1270 D.

pellier[1]). Dieses großartige, noch bestehende Hospital zum Heiligen Geist wurde das Vorbild für eine stattliche Reihe ähnlicher Institute in der ganzen Christenheit[2]).

Wie es Heilig-Geist-Spitäler schon vor dem Heilig-Geist-Orden gab[3]), ebenso steht es fest, dass auch nach der Gründung des Ordens nicht alle Hospitäler, welche den Namen des Heiligen Geistes trugen, mit Brüdern dieses Ordens besetzt waren. In Schlesien gab es mehrere derartige Anstalten, die von Mitgliedern anderer Orden versehen wurden. Doch ist es wahrscheinlich, dass sämmtliche Stiftungen, welche dem dreizehnten Jahrhundert angehörten und jene Bezeichnung führten, dem Heilig-Geist-Orden beizuzählen sind[4]). Ihre Verbreitung

---

[1]) Bulle Inter opera pietatis, bei Migne, Patrol. Lat. 215, 376—380 (vgl. Innocentii III. Gesta cap. 144, bei Migne 214 col. CC—CCIII). Inhaltsangabe der Bulle von 1204 bei A. Huhn, Geschichte des Spitales, der Kirche und der Pfarrei zum Heiligen Geiste in München (München 1893) 5—8. Im Eingang dieses Schriftstückes zählt Innocenz III. die sieben Werke der Barmherzigkeit auf; das letzte ist die Bestattung der Todten. In einer Bulle des Jahres 1207, gleichfalls gerichtet an den Rector des römischen Heilig-Geist-Spitals (bei Migne 215, 1270—1271), erscheint die im Mittelalter übliche Sechszahl; die Todtenbestattung fehlt. Vgl. über die einzelnen sieben Werke der leiblichen Barmherzigkeit vom geschichtlichen Standpunkt die schöne Abhandlung von Léon Gautier, Histoire de la charité in den Etudes et tableaux historiques (Lille s. a) 25-70. Ueber den Hospitaliter-Orden vom Heiligen Geist brachte Brune, Histoire de l'Ordre hospitalier du Saint-Esprit, Paris 1892, vielfach neues Licht. Das Werk behandelt vorzugsweise französische Verhältnisse. Berichtigungen dazu bei Charles de Smedt in der Revue des questions historiques 54 (1893 II) 216—226, und bei Léopold Delisle in dem Journal des Savants 1893 (Paris) 317—323. Zur Gründung des römischen Spitals vgl. Hurter, Innocenz III. 4². 162—166. R. Virchow, Der Hospitaliter-Orden vom heiligen Geist, zumal in Deutschland. In den Monatsberichten der k. preußischen Akademie zu Berlin. Aus dem Jahre 1877 (Berlin 1878) 344—347. Ferdinand Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter 2⁴ (Stuttgart 1889) 413—414. 5⁴ (1892) 607. Brune 38—45. Literatur zur Geschichte des Heilig-Geist-Ordens aaO. S. VII—IX. Einen Überblick gibt Ant. Retzbach, Der mittelalterliche Hospitalorden des Heiligen Geistes, in Charitas 1 (Freiburg i. B. 1896) 157—159. 183—185.

[2]) Über die schnelle Verbreitung des Ordens vgl. Brune 187—197.

[3]) Alberdingk Thijm, Geschichte der Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien von Karl dem Großen bis zum sechzehnten Jahrhundert (Freiburg i. B. 1887) 33.

[4]) Stenzel, Geschichte Schlesiens 1, 175. Heyne, Bisthum Breslau 1, 511. Vgl. Virchow, Hospitaliter-Orden 364. Mone, Armen- und Krankenpflege, in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 12

war staunenswert. Selbst kleinere Orte, wie Schweinfurt und Weilheim in Bayern, besaßen Heilig-Geist-Hospitäler[1]). Schneller als den westelbischen Landen scheint sich die neue Bewegung dem colonialen Osten mitgetheilt zu haben[2]). Das älteste Heilig-Geist-Hospital in Deutschland dürfte dasjenige in Brandenburg gewesen sein, 1204[3]). Diesem folgten rasch die Hospitäler zu Zürich, Halberstadt[4]), Wien, Spandau und Breslau. In dem preußischen Ordensstaate lassen sich mehrere Heilig-Geist-Spitäler nachweisen. Das Krankenhaus zu Elbing wird in einer Urkunde des Jahres 1255 ‚Hospital zum Heiligen Geist' genannt[5]). Das gleichnamige Spital zu Richa ist schon für 1225 bezeugt[6]). In Bayern bestanden während des dreizehnten Jahrhunderts wenigstens vierzig Heilig-Geist-Spitäler[7]).

Gleich dem Mutterhaus zu Rom lagen auch in Deutschland die Hospitäler vom Heiligen Geist häufig am Wasser, in der Nähe von Brücken und von Thoren. Es erklärt sich dies aus ihrer Bestimmung. Denn sie sollten meistens wie der einheimischen Armen- und Krankenpflege, so nicht minder dem Schutze der Wanderer dienen. Des fließenden Wassers bedurfte man zur Reinigung der Kranken und zur Ableitung des Unrathes. Endlich kam der Fluß dem Mühlen-

---

(1861) 11. Huhn, Spital in München 16. 18—20. Daß das Nürnberger Heilig-Geist-Spital, gegründet 1332, nicht von den Brüdern des Heilig-Geist-Ordens geleitet wurde, hat nachgewiesen Jordan, das Nürnberger Heilig-Geist-Spital und der Orden der Brüder vom Hl. Geist, in den von Theodor Kolde herausgegebenen Beiträgen zur bayerischen Kirchengeschichte 2 (Erlangen 1896) 287—296.

[1]) Cl. Val. Heßdörfer, Geschichtliche Notizen über ein ehemaliges Siechenhaus zum hl. Nikolaus sowie über das Spital, die Kirche und Pfarrei zum Hl. Geist in Schweinfurt. Schweinfurt 1896. Andreas Schmidtner, Das Heilig-Geist-Spital in Weilheim. Weilheim 1891.

[2]) Virchow, Hospitaliter-Orden 364—365.

[3]) Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes II, 277. Derselbe, Hospitaliter-Orden 364. Vgl. das Verzeichnis S. 369—371.

[4]) In den handschriftlichen Regesten des Stadtarchivs finden sich die von dem mildthätigen Sinn der Aussteller zeugenden Urkunden, welche sich während der Jahre 1225—1301 auf das Heilig-Geist-Spital beziehen, unter M, 1—54 verzeichnet. Sie sind unter anderen Urkunden zerstreut abgedruckt bei Gustav Schmidt, Urkundenbuch der Stadt Halberstadt 1. Theil. Halle 1878 (u. a. T.: Geschichtsquellen der Provinz Sachsen Bd 7).

[5]) Toeppen, Elbinger Antiquitäten 2, 147.

[6]) Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes II, 274—275. Derselbe, Hospitaliter-Orden 364.

[7]) Huhn, Spital in München 17—30.

betrieb zu statten. Man war auf diese Weise in Stand gesetzt, den nöthigen Bedarf an Mehl und Brot im Interesse der Anstalt durch die eigene Mühle und Bäckerei herzustellen. So in Lübeck, Stralsund, Anklam, Demmin, in Greifswald und in der Nachbarstadt Barth, in Limburg[1]), Ulm[2]), Wetzlar, Nürnberg, München[3]), Passau[4]), Mainz[5]), Wien[6]), Breslau[7]).

Die Abhängigkeit der deutschen Heilig-Geist-Spitäler von dem römischen war gering. Das ‚auf den Rath und mit Gutheißung' Leopolds VI. des Glorreichen durch dessen Arzt Gerhard, Pfarrer in Felling an der Piesting, 1211 zu Wien gegründete Heilig-Geist-Spital, welches zufolge eines Schreibens Innocenz des III. im Jahre 1208 bereits als geplant erscheint[8]), hatte an das römische Spital eine jährliche Abgabe zu entrichten und das Aufsichtsrecht des römischen Spitalmeisters anzuerkennen, wie aus der eben erwähnten Urkunde erhellt[9]). Weder dieser höchste Obere des ganzen Ordens noch die Brüder, welche den äußeren Dienst versahen, mussten Priester sein[10]). Ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis, wie das Wiener Hospital weisen einige andere deutsche Heilig-Geist-Spitäler ausdrücklich auf, so Pforzheim[11]), Ulm[12]), Wimpfen, Memmingen[13]), Crefeld, Stettin, Riesen-

---

[1]) Pyl, Greifswalder Kirchen 3, 1199—1200. Vgl. Koppmann, Hamburgs Wohlthätigkeitsanstalten 41.

[2]) Jäger, Ulm 464. 723.

[3]) Huhn, Spital in München 16.

[4]) Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes I, 157.

[5]) J. H. Hennes, Das Hospital zum Heiligen Geist in Mainz; in der Zeitschrift des Vereins zur Erforschung der rheinischen Geschichte und Alterthümer in Mainz 2. Bd 4. Heft (Mainz 1864) 420.

[6]) Karl Weiß, Geschichte der öffentlichen Anstalten, Fonde und Stiftungen für die Armenversorgung in Wien (Wien 1867) 6.

[7]) Stenzel, Geschichte Schlesiens 1, 175. Neuling, Schlesiens ältere Kirchen 13.

[8]) Reg. lib. 11 n. 169, bei Migne, Patrol. Lat. 215, 1477. Vgl. Weiß, Armenversorgung in Wien 6. 13[1]. Derselbe, Geschichte der Stadt Wien 1, 358—359. Juritsch, Babenberger 394.

[9]) Vgl. auch Brune. L'Ordre du Saint-Esprit 74—77.

[10]) Brune 70—73.

[11]) Auszug einer Urkunde von 1323 Sept. 16, bei Mone, Armen- und Krankenpflege 170 n. 3. 171 n. 6.

[12]) Jäger, Ulm, 476. Vgl. die Urkunden S. 720—726.

[13]) Vielleicht gehört hierher auch das Heilig-Geist-Spital in Biberach. Vgl. Victor Ernst, das Biberacher Spital bis zur Reformation in den Württembergischen Vierteljahrsheften N. F. 6 (Stuttgart 1897 S. 1—112) 4.

burg in Westpreußen, Glogau, Steinau in Schlesien[1]), München, Gmunden[2]), Steinfeld im Elsaß, von welchem Urkunden aus den Jahren 1220 und 1232 vorliegen. Steinfeld war ebenso, wie das römische Hospital, auch für Findelkinder eingerichtet und gründete mehrere Heilig-Geist-Häuser innerhalb und außerhalb des Elsaß. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß diese gleichfalls dem Orden des Heiligen Geistes eingegliedert wurden[3]). Bemerkenswert ist ferner die Thatsache, daß noch unter Papst Clemens VIII. (1592—1605) ein Visitationsprotokoll den Vorsteher des römischen Hospitals Sallustius Taurusius als den General des gesammten Ordens vom Heiligen Geist und als den Visitator und Reformator nicht bloß der Klöster in Frankreich und in Polen, sondern auch in Ober- und Niederdeutschland bezeichnet[4]).

An der Spitze jedes Hauses stand der Spitalmeister. Die Seelsorge war Sache des Hospitalgeistlichen. Zu den Ämtern gehörten dasjenige des Vicars, welcher den Hausobern zu vertreten hatte, des Verwalters, des Kämmerers, des Schatzmeisters, des Bruders, welcher die erkrankten geistlichen Brüder und Schwestern, endlich des Bruders, welcher die auswärtigen Kranken, überhaupt die Gäste zu besorgen hatte[5]). Die römische Regel schrieb als gemeinsames Symbol der Armen- und Krankenpflege das Zeichen des Kreuzes vor, welches die Brüder auf der Brust und an der linken Seite des Mantels trugen[6]).

---

[1]) Vgl. Heyne, Bisthum Breslau 1, 513—515. Wattenbach, Spitäler für Aussätzige in Schlesien, in der Zeitschrift für Geschichte und Alterthum Schlesiens 3 (Breslau 1861) 56—58.

[2]) Dieser Ort dürfte unter Commundia zu verstehen sein.

[3]) Die Belege bei Virchow, Hospitaliter-Orden 353—363; bei Demselben. Zur Geschichte des Aussatzes II, 184.

[4]) Text bei Virchow, Hospitaliter-Orden 358. Vgl. Pyl, Greifswalder Kirchen 3, 1213—1214. v Woikowsky, Armenwesen 21—25, der hier mit ungenügendem Material gearbeitet, zudem Bruderschaft und Orden vermengt hat, trifft in der Beurtheilung des Heilig-Geist-Ordens nicht das Richtige.

[5]) Infirmarius (für die Kranken eines Klosters; s. die Urkunden von 1253 und 1274 bei Mone, Ueber Krankenpflege, in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 2 [1851] 266—267) und Hospitalarius. Vgl. cap. 67 der Regeln und Keiblinger, Melk 1, 306'. 2, 1, 70'.

[6]) Cap. 57. Vgl. Brune, L'Ordre du Saint-Esprit 85—118. Das Siegel des Mainzer Hospitals zeigt im Jahre 1285 eine Taube als Symbol des Heiligen Geistes (abgebildet bei Gudenus, Codex 1, 541); desgleichen die Siegel der Hospitäler zu Frankfurt am Main und zu Ulm. Böhmer, Das Hospital zum Heiligen Geist in Frankfurt (bei Johannes Janssen,

In der Nähe der Männerklöster zum Heiligen Geist gab es entsprechende Klöster für Spitalnonnen[1]. Doch sind diese in Deutschland allmählich verschwunden. Aus einer Mainzer Urkunde des Jahres 1259 geht hervor, dass der dortige Brüderconvent mit den Schwestern in einen Streit gerathen war, welcher damit endete, dass die Nonnen ihr bisheriges Kloster bei dem Hospital der Brüder verließen und die Cistercienserregel annahmen[2].

Der Heilig-Geist-Orden übte die Krankenpflege, wie die Regel forderte, auf doppelte Weise. Es fanden nicht nur diejenigen Dürftigen, welche an der Klosterpforte um Einlass baten, Unterkunft, sondern es waren überdies die Brüder gehalten, auf den Straßen der Stadt und in den benachbarten Dörfern arme Kranke zu suchen und dem Spitale zuzuführen[3]. Neu Eingetretene verpflichtete die Regel, würdig zu beichten und zu communicieren. Danach wurden sie, weil man in ihnen Christus selbst erblickte, ‚wie Herren' behandelt und verpflegt[4]. Unter ihnen waren Greise, hilflose Frauen, welche dem Wochenbett entgegensahen[5], und Kranke aller Art. Ein besonderes Augenmerk richtete man auf die Waisen und Findelkinder[6].

Joh. Friedrich Böhmer's Leben, Briefe und kleinere Schriften 3 [Freiburg i. B. 1868, S. 440—452] 444. Vgl. die Siegel auf Tafel VII bei Brune aaO.

[1]) Vgl. Brune 90—92.

[2]) Hennes, Hospital in Mainz 421—423. Vgl. den oben S. 210[6] citierten Aufsatz Böhmers S. 445. Bensen, Ein Hospital im Mittelalter 64. 66.

[3]) Für die Aussätzigen war eine getrennte Abtheilung des Hauses bestimmt. Cap. 43. 40. 51.

[4]) Cap. 13; Cum ergo venerint infirmi vel deportati fuerint in domum Sancti Spiritus, tali modo suscipiantur: Primo de peccatis presbytero confiteantur et religiose communicentur; et postea ad lectum deportentur sive ducantur: et ibi quasi domini, secundum posse domus, omni die, antequam fratres eant pransum, charitative reficiantur.

[5]) Über den Schutz der Wöchnerinnen s. auch Bodmann, Alterthümer 381. 385u. v. Maurer, Dorfverfassung 1, 230—231. C. H. Edmund Freiherr von Berg, Geschichte der deutschen Wälder bis zum Schlusse des Mittelalters (Dresden 1871) 222—223. Historisch-politische Blätter 108 (1891 II) 419—428.

[6]) Cap. 61. 41. 76. Cap. 41 lautet: Orphani infantes projecti pro posse domus nutriantur et pauperes feminae praegnantes gratanter suscipiantur et eis charitative ministretur. In Krain ist im Jahre 1041 von dem Laibacher Handelsmann Peter Berlach mit Aufopferung seines ganzen Vermögens ein Haus für Waisen und Findlinge ge-

An der Gründung der Heilig-Geist-Spitäler betheiligten sich Clerus und Laien, Fürsten und Bürger. Die Oberleitung der einzelnen Häuser lag anfangs gewöhnlich in den Händen einer geistlichen Behörde, doch gieng sie später häufig entweder ganz oder theilweise auf die städtischen Gewalten über[1]). Das im Jahre 1236 entstandene Mainzer Heilig-Geist-Spital oder, richtiger gesagt, Pfründnerhaus, in das sich alte und gebrechliche Leute einkaufen konnten, ist ursprünglich eine erzbischöfliche Stiftung gewesen. ‚Wir verordnen', sagt Erzbischof Siegfried III., ‚dass der Rector dieser Anstalt nur von uns und unsern Nachfolgern eingesetzt werden soll . . Wenn derselbe als untauglich oder der Anstalt nachtheilig erfunden würde, so soll er ohne alles Processverfahren entfernt werden und ein anderer an seine Stelle treten'[2]). Aber im Jahre 1244 erhoben sich die Bürger von Mainz gegen ihren Erzbischof, nahmen ihn gefangen und erzwangen außer anderen Privilegien die Erklärung: ‚Wir be-

stiftet worden. Raimund Melzer, Geschichte der Findlinge in Österreich, mit besonderer Rücksicht auf die Verhältnisse in Illyrien (Leipzig 1846) 16. August Dimitz, Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813 Mit besonderer Rücksicht auf Culturentwicklung 1 (Laibach 1874) 154. Uhlhorn, Liebesthätigkeit 295 (Derselbe, Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 4 [1881] 46[1]) hat vor dem vierzehnten Jahrhundert keine Waisenhäuser entdecken können. Ähnlich Kriegk, Ärzte, Heilanstalten, Geisteskranke im mittelalterlichen Frankfurt a. M. (Frankfurt a. M. 1863) 14. Derselbe, Bürgerthum 1, 133. Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes IV, 178, sieht in der Lebensbeschreibung des heiligen Goar (sechstes Jahrhundert) für Trier eine Findelanstalt bezeugt (vgl. Uhlhorn, Liebesthätigkeit 499). Virchow hat offenbar das Wort matricularius unrichtig aufgefasst. Matricularii sunt pauperes in matriculam relati (Du Cange s. v.). Sie hatten gewisse Kirchendienste zu versehen. Daher bedeutet matricularius einen Kirchendiener. Besser als bei Virchow steht der Text in den Acta Sanctorum tom. 2. Julii (Parisiis et Bruxellis 1867) 335 n. 12. Vgl. J. Conrad, Die Findelanstalten, ihre geschichtliche Entwicklung und Umgestaltung in der Gegenwart, in den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik 12 (1869) 241—270.

[1]) Vgl. L. Hörmann, Zur Geschichte des hl. Geist-Hospitals in Augsburg, in der Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 6 (Augsburg 1879) 154.

[2]) Bei Gudenus, Codex diplomaticus 1, 538. Vgl. 541 und J. Wetter Die Kirche zum Heiligen Geist in Mainz, ein Denkmal der Baukunst im romanischen Stil lombardischer Art, aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, in der Zeitschrift des Vereins zur Erforschung der rheinischen Geschichte und Alterthümer in Mainz 2. Bd 4. Heft (Mainz 1864) 428—430.

willigen, dass die Räthe der Stadt die Vollmacht haben sollen, den Priester im Hospitale zu präsentieren und ihn, wenn seine Schuld es erheischen sollte, mittelst unserer Autorität abzusetzen, auch die weltliche Verwaltung nach ihrem Willen denjenigen Bürgern zu übertragen, welche sie dazu für tauglich halten werden'[1]). Neben den Heilig-Geist-Spitälern gab es ungezählte andere, größere und kleinere, reiche und weniger glücklich dotierte, kirchliche und städtische Stiftungen, an vielen Orten mehrere. Das mecklenburgische Städtchen Sternberg weist zu Anfang oder doch sicher während der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts drei Spitäler auf[2]). ‚Das Spital auf der Tunau' in Regensburg, welches für zwölf arme Frauen und Jungfrauen eingerichtet war, erfreute sich so ausgiebiger Schenkungen, dass es ‚das reiche Spital' hieß[3]). Das Katharinen-Spital derselben Stadt verpflegte nach einer Bulle des Papstes Innocenz IV. vom Jahre 1245 250 Lahme, Schwache und Elende. ‚Besonders merkwürdig ist eine Urkunde des Propstes Hermann von St. Magnus in Regensburg aus dem Jahre 1250, weil sie ein ganz ungeahntes Licht auf die einsichtsvolle Beurtheilung der Spitalseinrichtungen wirft und die Überfüllung des [Katharinen-] Krankenhauses als directe Krankheitsursache schildert'[4]).

Doch ‚kaum irgendwo in Deutschland dürften die Hospitaliter-Orden in einer so geordneten Weise aufgetreten sein, und noch weniger haben sie sich und ihre Organisation so lange erhalten', wie in Schlesien. Es war dies eine ‚frühzeitig geschlossene Organisation, wie sie eben nur in einer planmäßig, gewissermaßen als geistige Eroberung bewirkten Germanisierung ihre Erklärung findet'[5]). Wie in Thüringen die

[1]) Bei Gudenus 1, 581 n. 15. Vgl. Wetter aaO 431—432.

[2]) K. Schmidt, Geschichte der Sternberger Hospitalien, in den Jahrbüchern des Vereins für mecklenburgische Geschichte 55 (1890) 139—196.

[3]) Hugo Graf von Walderdorff, Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart. 4. Auflage 447—448. Vgl Hörmann, Heilig-Geist-Hospital in Augsburg 155. Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 56.

[4]) Quod domus hospitalis nimis stricta pauperibus non solum [non] suffecisset, sed eos infecisset et multos fecisset praemori ante vitae suae terminum, ex structura loci, aere corrupto, flatu et contagio infirmorum nimis compresse jacentium suffocante. Bei Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes II, 305. Nach einer Urkunde von 1234 Januar 8 hat Gerbodo, Propst bei St. Peter in Mainz, durch Rebenpflanzungen für die Reinigung der Luft gesorgt. Bei Mone, Armen- und Krankenpflege 189 n. 37.

[5]) Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes II, 287. 275.

heilige Elisabeth den Mittelpunkt der charitativen Bestrebungen bildete, so ist auch in Schlesien das Walten zweier hochstehender Frauen von dem wohlthätigsten Einfluss auf die Übung der Nächstenliebe gewesen. Es sind die heilige Hedwig und ihre Schwiegertochter Anna, deren Namen mit der schlesischen Culturgeschichte stets eng verknüpft bleiben werden. Außer dem Heilig-Geist-Orden und dessen Häusern in Breslau, Bunzlau, Brieg, Glatz, Sagan, Steinau, Glogau, Beuthen, Freistadt, welche bis zu dem Jahre 1320 gegründet worden sind, hatte in Schlesien der Orden der Hüter des heiligen Grabes zu Jerusalem festen Fuß gefasst, dessen Brüder ein der seligsten Jungfrau Maria geweihtes Hospital zu Neisse leiteten, dem die Spitäler St. Paul bei Ratibor 1295, St. Barbara in Reichenbach 1302[1]) und das Hospital St. Georg in Frankenstein 1319 übergeben wurden. Der dritte Hospitaliter-Orden, welcher in Schlesien wirkte, waren die Kreuzträger oder Kreuzherren mit dem rothen Stern (stellarii, stelliferi). Sie kamen aus Böhmen, wo sich 1235 ihre ersten Spuren in dem Franciscus-Hospital zu Prag finden, das von der seligen Agnes, der Schwester König Wenzels I. von Böhmen und der Herzogin Anna von Schlesien, gestiftet worden war[2]). Von hier aus verbreitete sich der Orden über Mähren, Schlesien[3]) und Polen. In Breslau leiteten die Kreuzherren das ‚Hospital zu St. Elisabeth'. Schon Herzog Heinrich II. hatte diese Stiftung zu Ehren der ihm verwandten großen Heiligen von Thüringen beabsichtigt. Nur der glorreiche Tod bei Wahlstadt hinderte ihn an der Ausführung des Planes. Sicher ist, dass im Jahre 1248 das Hospital der heiligen Elisabeth bestand. Im Jahre 1253 wurde es von den Söhnen des Herzogs Heinrich II. und deren Mutter Anna von Schlesien reich dotiert. Weil zu dem Hospital die angrenzende Matthiaskirche gehörte, so hieß die Anstalt auch Matthiashospital[4]). In einer Urkunde des Jahres 1275 werden von Bischof Thomas II. die Verdienste hervorgehoben, welche sich dieses Haus um die Pflege verwaister und kranker Kinder

---

[1]) Vgl. Neuling, Schlesiens ältere Kirchen 104. Auch zu Grimma in Sachsen bestand 1241 ein Hospital für Arme und Sieche, das dem Orden des heiligen Grabes gehörte. Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes II, 319.

[2]) Antonín Rejzek, Život blahoslavené Anežky České (V Brně 1894. Leben der seligen Agnes von Böhmen. Brünn) 134—142.

[3]) Vgl. Christian d'Elvert, Geschichte der Heil- und Humanitätsanstalten in Mähren und Österr. Schlesien (Brünn 1858) 28.

[4]) Neuling, Schlesiens ältere Kirchen 13.

erwarb[1]). Dem Kreuzherren-Hospital in Breslau, welches den Großmeister des Prager Hospitals anzuerkennen hatte, unterstanden die Hospitäler in Bunzlau, Münsterberg, Schweidnitz und Liegnitz. Nach den Statuten, welche der Orden bei Gelegenheit einer Visitation 1292 erhielt, mußte ‚dasselbe Brod und derselbe Trank wie den Brüdern, so den Kranken verabreicht werden‘. Zu den genannten Hospitälern kamen in Schlesien die Anstalten der Johanniter und wahrscheinlich auch der Deutschordensritter[2]).

Wohl die beklagenswertesten Kranken waren die Aussätzigen oder, wie man sie nannte, die Miselsüchtigen[3]), Malaten (von malade), Lazaren, Leprosen, Siechen, Fernsiechen, Feldsiechen, Sondersiechen vor der Stadt, wo sie auch noch im vierzehnten Jahrhundert zuweilen in getrennten Häuschen wohnten[4]). Als ihr Patron wurde in Norddeutschland vielfach der heilige Georg verehrt; daher die Bezeichnung: St.-Jürgenhäuser[5]). Die schreckliche Geißel des Aussatzes, dessen Kennzeichen der um das Jahr 1250 gestorbene englische Arzt Gilbert auf das Genaueste beschrieben hat[6]), ist nicht erst durch die Kreuzzüge nach Europa eingeschleppt worden. Es liegen Beispiele dieser Krankheit, welche in Europa, besonders in Norwegen, selbst in Deutschland immer noch beobachtet werden kann, aus beträchtlich früherer Zeit vor; zu Verdun, Metz und Maastricht gab es schon im Jahre 636 organisierte Aussatzhäuser[7]). Für das sechste Jahrhundert bezeugen die Acten der Synoden von Lyon 583 und von Orléans 549

---

[1]) Paul Pfotenhauer, Die Kreuzherren mit dem rothen Stern in Schlesien, in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens 14 ([1878] S. 52—78) 66—67 Wichtig ist die Urkunde von 1257 S. 61—62. Vgl. oben S. 211[6].

[2]) Stenzel, Geschichte Schlesiens 1, 175—181.

[3]) Miselli (Elende) oder misellini hießen die Aussätzigen schon im neunten Jahrhundert (Belege bei Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes II, 286. IV, 171). Davon das deutsche Wort ‚misel‘, der Aussatz.

[4]) Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 81.

[5]) Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes I, 150.

[6]) Aus dem Compendium medicinae des Gilbertus Anglicus abgedruckt bei Lütolf, Die Leprosen 232—234. Eine naturgetreue Schilderung der Krankheit gab auch der Dichter Konrad von Würzburg († 1287) in seinem ‚Engelhard‘ V. 5140—5175 (ed. Haupt, Leipzig 1844) S. 163—164.

[7]) Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes I, 138—148. III, 169—170. Nüscheler, Siechenhäuser 182—183. Zur Geschichte des Aussatzes vgl. auch L. A. Labourt, Recherches sur l'origine des ladreries, maladreries et léproseries (Paris 1854) 23—63.

das Vorkommen des Aussatzes in Frankreich[1]). Der Einfluss der Kreuzzüge auf die Verbreitung des Aussatzes im Abendlande wird fast allgemein stark übertrieben[2]).

Zur Linderung gerade dieses Elends bestand seit dem elften Jahrhundert ein Ritterorden: die Lazarusbrüder, ebenso heldenmüthig im Kampf gegen die Muselmänner wie in dem Martyrium der Leprosenpflege[3]). Wo Aussätzige mit anderen Kranken unter demselben Dache eines Stadt- oder Dorfspitals verpflegt wurden, lebten sie zur Verhütung der Ansteckung in einem abgetrennten Raume[4]). Häuser indes, welche eigens für diese unglücklichen Geschöpfe bestimmt waren, baute man meistens in einiger Entfernung von den Wohnungen der Gesunden, doch nicht immer auf einsamer Flur, in Cleve zum Beispiel an der Hauptstraße[5]). Durch den öfteren Anblick dieser Stätten des Jammers sollten die Vorübergehenden zu desto reicheren Spenden angeregt werden. Das Lazariter-Haus zu Seedorf, einem Dörfchen an der südlichsten Bucht des Vierwaldstätter Sees, war eine Stiftung des Ritters Arnold von Briens[6]). Die Anstalt zu Schlatt im Breisgau verdankte ihr Dasein dem Marschall Gottfried von Staufen, die Leproserie zu Gfenn, bei Dübendorf im Canton Zürich, dem Grafen Rudolf von Rapperswil. Lazarusschwestern theilten den schweren Beruf und das hochherzige Apostolat der Brüder[7]). Sämmtliche drei Gründungen fallen in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts[8]). Auch in Thüringen und Hessen war der Lazarus-Orden in mehreren Spitälern vertreten, die unmittelbar oder mittelbar auf die Anregung der heiligen Elisabeth zurückzuführen sind[9]).

---

[1]) Mansi, Conciliorum nova collectio 9 (1763) 943 n. VI. 134 n. XXI.

[2]) Vgl. Die scharfsinnigen Ausführungen Virchows, Zur Geschichte des Aussatzes II, 273—274. — ‚Es wird mit vollem Recht behauptet, daß die Stiftung der Leproserien nicht das Aufkommen der Krankheit, sondern vielmehr einen Fortschritt in der Cultur bedeutet‘. Wattenbach, Spitäler 44; s. auch Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 74.

[3]) Vgl. A. Denier, Die Lazariter-Häuser und das Benedictinerinnen-Kloster in Seedorf, in dem Jahrbuch für Schweizerische Geschichte 12 (Zürich 1887) 225—239.

[4]) Vgl. oben S. 211[3].

[5]) R. Scholten, Die Stadt Cleve. Beiträge zur Geschichte derselben meist aus archivalischen Quellen (Cleve 1879) 523.

[6]) Denier, Lazariter-Häuser 219.

[7]) Vgl. Denier 254—255.

[8]) Denier 224.

[9]) Tittmann, Heinrich der Erlauchte 2, 24—25. Virchow, Zur Ge-

Die Krankenpflege in dem Wiener Spital für Aussätzige wurde von weltlichen Dienern und Dienerinnen besorgt. Gebhard, Pfarrer bei St. Stephan, hatte im Jahre 1266 diese Anstalt auf der Wieden gegründet und für Leidende beiderlei Geschlechts eingerichtet, die so lange darin verweilen durften, bis sie geheilt waren[1]). Ein Meister und eine Meisterin standen an der Spitze. Sie trugen auf einfachem Kleid ein rothes Kreuz und einen rothen Gürtel, ebenso die Aussätzigen, damit man sie desto leichter unterscheiden könnte von andern Armen oder Kranken, welche nur für eine Mahlzeit und für eine Nacht beherbergt wurden. Ein Vogt oder Schutzherr hatte das Recht des Hauses und der Kranken zu wahren, ein Verwalter die Wirtschaft zu führen. Den Patienten war strengstens untersagt, ohne Wissen und Willen des Meisters oder der Meisterin das Haus zu verlassen. Den Gottesdienst versah ein Priester, welcher darauf achtete, dass die Kranken täglich ihre vorgeschriebenen Gebete verrichteten und viermal des Jahres die heilige Communion empfiengen[2]).

In dem Siechenhaus für Frauen bei Schwartau nördlich von Lübeck bestand der Brauch, dass eine Aussätzige das Amt der Meisterin bekleidete, welcher die übrigen Gehorsam schuldeten. Diese Sitte ist durch die interessanten Spitalstatuten des Bischofs Johannes von Lübeck aus dem Franciscanerorden im Jahre 1260 bestätigt worden[3]). Ähnlich hielt man es in dem ‚Haus der armen Sondersiechen auf dem Gasteig‘ am Isarberg außerhalb Münchens. Dieses Spital, welches zuerst in einer Urkunde des Jahres 1293 erscheint, empfieng seine Hausordnung unter Mitwirkung des Stiftes Freising 1316. Danach mussten der Meister und die Meisterin ‚aus der ganzen Versammlung der siechen Menschen‘ gewählt werden. Männer und Frauen wohnten gesondert in ihren Stuben, ehrbar und still. Jeden Monat

---

schichte des Aussatzes II, 313—315. Die ergreifenden Ceremonien, welche bei Absonderung der Leprosen an vielen Orten, namentlich in Frankreich, stattfanden, schildert Lütolf, Die Leprosen 200—203. Die Feier des Todtenamtes bei Ausscheidung eines Leprosen ist im elften Jahrhundert verboten worden. Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 71. Vgl. Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes III, 167—168.

[1]) Es gab eine minder gefährliche Art des Aussatzes. Vgl. Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 69. Hartmann von Aue (ed. Haupt, 2. Auflage, Leipzig 1881) V. 163—168.

[2]) Weiß, Armenversorgung in Wien 13—14. Derselbe, Geschichte der Stadt Wien 1, 306. Vgl. Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes II, 307.

[3]) Bei Virchow, zur Geschichte des Aussatzes II, 322 n. 1.

an einem Freitag Vormittag sollten die Siechen ein Capitel halten und in der Reihe, wie sie in das Haus gekommen waren, nach einander sitzen, der Meister und die Meisterin in der Mitte. ‚Undd was der merer Tail under Inen‘, so schrieb diese fast demokratische Organisation vor, ‚erfindt und für guet achtt, das zu pössern oder zu strafen sey, das soll gehalten werden‘[1]).

Eine eigenthümliche Art der Äußerung christlicher Gesinnung waren die Seelbäder. Wie man Stiftungen ‚um Gotteswillen‘, ‚aus Liebe zu Gott‘ machte[2]), so opferte man gleich freudig zum Heil der eigenen Seele[3]), um dereinst selbst Barmherzigkeit zu finden, und für die Seelen im Fegfeuer überhaupt. Auch die Seelbäder sollten diesen zu Gute kommen. Durch die Stiftung derselben wurde den Armen die Wohlthat des Bades ermöglicht, das zur Zeit bösartiger Hautkrankheiten einen erhöhten Grad von Berechtigung besaß. Ein solches Freibad wurde für jeden Freitag zu Gunsten armer und gebrechlicher Personen im Jahre 1303 zu Patschkau in Schlesien gestiftet[4]). Am

[1]) Bei Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes I, 159. Über die Ordnung in den Leprosenhäusern auch E. Lesser, Die Aussatzhäuser des Mittelalters, in der Schweizerischen Rundschau Jahrgang 6 Band 1 (Zürich 1896 S. 226—235. 292—303) 292—296. Die fünf Abhandlungen Virchows zur Geschichte des Aussatzes enthalten wertvolle urkundliche Nachrichten über die Leprosenhäuser in den einzelnen deutschen Städten und Ländern. Ergänzungen für Ost- und Westpreußen bei Toeppen, Elbinger Antiquitäten 2, 151; für Schlesien in Wattenbachs Abhandlung über Spitäler für Aussätzige in Schlesien; für Belgien s. Alberdingk Thijm, Wohltthätigkeitsanstalten 75—76. Auf Grund obiger Ausführungen ist eine Würdigung des Satzes möglich: ‚Wenn St. Franciscus Aussätzige küsste, so muss man daran denken, dass der grobsinnliche Mensch des dreizehnten Jahrhunderts die entsetzliche Krankheit nicht als solche, sondern als Gottesgericht auffasste und die armen Siechen als Verworfene dem äußersten Elend preisgab‘. So Gustav von Buchwald, Deutsches Gesellschaftsleben im endenden Mittelalter 1 (Kiel 1885) 71. Vgl. Bodmann, Alterthümer 197c. M. Viollet-le-Duc, Hôtel-Dieu, in dem Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle 6 (Paris 1868) 99—120. Th. Sommerlad, Die wirtschaftliche Thätigkeit der Kirche im mittelalterlichen Deutschland, in den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik. 3. Folge 7 (Jena 1894) 680—681. Grupp, Culturgeschichte 2, 375—377.

[2]) Vgl. Kriegk, Geschichte von Frankfurt a. M. 161. Koppmann, Hamburgs Wohlthätigkeitsanstalten 50.

[3]) Belege bei Cardauns, Konrad von Hostaden, Erzbischof von Köln, 1238—1261 (Köln 1880) 117—119.

[4]) Stenzel, Geschichte Schlesiens 1, 336.



häufigsten treten die Seelbäder in den thüringisch-sächsischen Ländern auf. In der Badestube zu Plauen sollte jeden Sonnabend von den Vorstehern ein Bad bereitet werden und allen zugänglich sein, die baden wollten. Es war eine Stiftung Heinrichs des Älteren, Vogts von Weida, welcher zu diesem Zweck durch eine Urkunde vom 1. Mai 1236 den Zehnten von 140 Äckern geschenkt hatte[1]). In einer Verordnung, welche der Rath von Zwickau im Jahre 1284 an die Bader erließ, heißt es: ‚Dieselben mögen am Dienstag, Donnerstag und Freitag Seelebad halten, umme daß arm Leut ihren Raum und Gemach desto baß gewarten mögen Gott zu Lobe und denselben zu Troste und allen gläubigen Seelen, denen zu Troste und Seligkeit man die Bade macht . . Und welcher Bader dessen bruchs [brüchig] würde, der soll dem Rathe, als oft er des Bruches funden wird, vor iczlichen Tag geben einen halben Vierdung meissener Geldes[2]). Der Rath soll das Geld nehmen und geben halb ins Spital vor Unser Frowentor und halb in das Siechhus vor dem Trenktor‘[3]) In der nämlichen Absicht errichtete man Seelhäuser, in denen sich obdachlosen Armen und verwahrlosten Menschen eine gemeinschaftliche Wohnung öffnete[4]). Die gewöhnliche Bezeichnung für derartige gute Werke zum Heil der eigenen Seele oder der Seelen anderer ist ‚Seelgeräthe‘[5]).

Für kranke oder von sonstigem Unglück betroffene Genossen der Zünfte war durch deren Statuten vorgesehen[6]). Eine der Schuhmacherzünfte in Bremen hatte selbst ein Krankenhaus gegründet, übergab es dem Deutschen Orden und erhielt dafür durch eine Urkunde des Comthurs Hartmann im Jahre 1240 das Recht, nothleidende

---

[1]) Tittmann, Heinrich der Erlauchte 2, 17.

[2]) Ein Vierdung ist 1/4 Mark. Vgl. Tittmann, Heinrich der Erlauchte 2, 42.

[3]) Bei F. Falk, Zur Volksgesundheitspflege Deutschlands im Mittelalter (Badewesen und Seelenbad), in den Historisch-politischen Blättern 108 (1891 II, S. 811—822) 816. Auch die nächste Urkunde von 1301 ist beachtenswert. Georg Zappert, Über das Badewesen mittelalterlicher und späterer Zeit, in dem Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen 21 (Wien 1859), S. 1—160, beginnt S. 51 die Aufzählung von Seelbädern erst mit dem Jahre 1330. Vgl. H. G. Gengler, Seelbäder, in der Zeitschrift für deutsche Culturgeschichte N. F. 2 (1873) 571—582.

[4]) Mone, Armen- und Krankenpflege 12.

[5]) Nach Gudrun, Str. 914—918 und 949—950 (ed. Bartsch, Berlin und Stuttgart o. J. Deutsche National-Literatur B. 6), wurden für die Seelen der auf dem Wülpensande Gefallenen ein Hospital, ein Kloster und eine Kirche gestiftet.

[6]) Vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes 1, 150.

Mitglieder ihres Verbandes in dem Hospital unterhalten zu lassen[1]). Die Fassbinder in Köln verabreichten täglich an Lahme, Blinde[2]) und andere Arbeitsunfähige ein Almosen aus ihrer Zunftkasse[3]). Die

---

¹) AaD. 152.

²) Von ausdrücklichen Stiftungen für Blinde ist wenig bekannt. Es erklärt sich dies aus der Thatsache, dass Leidende dieser Art, gleich den Geisteskranken (vgl. Mone, Armen- und Krankenpflege 26—27) häufig entweder in den Familien verblieben oder in den Hospitälern gemeinschaftlich mit andern Kranken verpflegt wurden. ‚In sehr vielen Spitalordnungen werden unter den Aufzunehmenden Blinde besonders genannt'. Uhlhorn, Liebesthätigkeit 499 Anm. 8 zu cap. 8. Ein Beispiel in Mecheln (1345) bei Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 83. Über die von König Ludwig IX., dem Heiligen († 1270), in Paris gegründete Blindenanstalt vgl. Léon Le Grand, Les Quinze-Vingts depuis leur fondation jusqu'à leur translation au Faubourg Saint-Antoine (VIIIe — XVIIIe siècle) Paris 1887. Hier S. 290—310 über die Blindenanstalten im Mittelalter. Eine Verfügung des Sachsenspiegels über Blinde in meiner Geschichte des deutschen Volkes 1, 306. Nach der Festschrift zur fünfzigjährigen Jubelfeier der Rheinischen Provincial-Blinden-Anstalt zu Düren von Director Mecker, Düren 1895 S. 107 (vgl. Joseph Ruppert, Über Erziehung, Unterricht und Versorgung der Blinden [München 1877] S. 13, mit Literatur), ist das erste Blindenasyl der Welt im Jahre 1178 durch Herzog Welf VI., welcher im hohen Alter selbst das Augenlicht verlor, zu Memmingen in Schwaben errichtet worden. Ich konnte nur folgende Thatsachen ermitteln. In der Continuatio der Historia Welforum Weingartensis heißt es (Mon. Germ. SS. 21, 472) von Welf VI: In amore mulierculatum plura dissipando nec minus elemosinis studens pauperum et maxime cecorum et leprosorum curam sollicitus agebat . . Tandem pater misericordiarum, qui flagellat omnem filium, quem recipit, et hunc, dum jam metas senectutis *transiisset, temptatione cecitatis corripuit. Quod flagellum sic pacienter et honeste sustin*uit, ut a paucis vix sciri potuerit. Ex tunc elemosinis magis intendit, a consuetis delectationibus temperavit, libidinem frugalitate mutavit, spiritualibus hominibus, sed praecipue Staingadensi loco toto desiderio subvenire satagebat. Danach wird sein Tod in Memmingen berichtet, ubi frequentius morabatur. Welf VI. starb 1191 im Alter von 76 Jahren. Adler, Welf VI. S. 135[54], hat in der Wiedergabe des mit Tandem beginnenden Satzes die cursiv gedruckten Worte, welche in der Mon. Germ. l. c. die Zeile 11 bilden, ausgelassen und auf diese Weise einen sinnlosen Text erhalten, in dem er S. 95 seiner Schrift bei Welf VI. zwar nicht Blindheit, aber ‚eine Krankheit der Athmungsorgane' bezeugt findet: ‚er sprach so leise, dass er nur von wenigen verstanden werden konnte'! — Die ‚Milde' Herzogs Welfs VI. ist von Walther von der Vogelweide besungen worden; ed. Pfeiffer-Bartsch S. 225 n. 119.

³) v. Woikowsky, Armenwesen 74[142].

stark verbreiteten, unter dem Namen Kalandbruderschaften bekannten Gebetsvereine, welche sich aus Geistlichen und Laien zusammensetzten, trugen gleichfalls Sorge für ihre von Krankheit heimgesuchten Sodalen[1]). Dass in den niederrheinischen und westfälischen Städten bereits während des dreizehnten Jahrhunderts eine geordnete Armenpflege bestand, welche der rheinische Städtebund nachahmte, beweisen die Satzungen des Würzburger Bundestages vom Jahre 1256, der eine Selbstbesteuerung zu Gunsten der Armen vorschrieb[2]). Die centrale Wohlthätigkeitsanstalt Wiens ist das der seligsten Jungfrau Maria und allen Heiligen geweihte, um das Jahr 1257 bereits urkundlich bezeugte Bürgerspital gewesen, welches von der Stadtgemeinde ins Leben gerufen war[3]). Auch bildeten sich in Wien schon im dreizehnten Jahrhundert einzelne aus weltlichen Mitgliedern bestehende Bruderschaften, welche Sammlungen einleiteten und die empfangenen Almosen zur Unterstützung von Armen und Kranken an Klöster abtraten oder selbst vertheilten[4]). Das alte Magdalenen-Spital zu Münster in Westfalen soll schon im zwölften Jahrhundert von städtischen Behörden verwaltet worden sein[5]). Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, dass die ersten umfassenden Versuche einer Organisierung der städtischen Krankenpflege in eine weit frühere Zeit fallen, als man gewöhnlich

---

[1]) Der Name Kaland kommt von den Versammlungen, welche die Mitglieder am ersten Tage jedes Monats abhielten. Über die Kalandsbruderschaften berichten sämmtliche Städtegeschichten. Dazu G. W. Dittmer, Das Heilig-Geist-Hospital und der St.-Clemens-Kaland zu Lübeck nach ihren früheren und jetzigen Verhältnissen aus den Urkunden und Acten beider Stiftungen dargestellt. 2. Auflage. Lübeck 1838. Koppmann, Hamburgs Wohlthätigkeitsanstalten 27. Ed. Jacobs, Das Alter des Kalands vom Banne Utzleben und dessen Hof und Kapelle zu Derenburg, in der Zeitschrift des Harz-Vereins 12 (1879) 83—95. ‚Die norddeutschen Kalandgesellschaften und der Kaland in Münster', in den Historisch-politischen Blättern 87 (1881 I) 669—680. Eduard Bodemann, Die geistlichen Brüderschaften, insbesondere die Kalands- und Kagelbrüder der Stadt Lüneburg im Mittelalter, in der Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen 1882, 64—128. Ein Gedicht des dreizehnten Jahrhunderts ‚Der Kaland' ist bruchstückweise mitgetheilt worden von W. Schatz, Progr. Halberstadt 1850/51.

[2]) E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes 1, 264.

[3]) Weiß, Armenversorgung in Wien 8—10. Derselbe, Geschichte der Stadt Wien 1, 359—360.

[4]) Weiß, Armenversorgung in Wien 23.

[5]) ‚Das Magdalenen-Hospital', in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde. N. F. 8 (Münster 1857) 65—130. v. Detten, Münster i. W. 86—87.

annimmt. Doch behielten auch die städtischen Anstalten dem Geiste der Zeit entsprechend ein religiöses Gepräge. Deutlich kommt die Stellung, welche der Bischof in der Armenpflege von altersher einnahm, zum Ausdruck in einer Urkunde, welche der Stadtrath von Oberehenheim im Elsaſs das von ihm 1315 gegründete Armenspital den Bischöfen von Straßburg unterstellte und zwar mit Berufung auf die ‚Satzungen der heiligen Kanones'[1]).

Das Verständnis der Liebesthätigkeit jener Tage erschließt sich am klarsten durch einen Blick auf die Entfaltung, welche sie in dem Rahmen eines bestimmten städtischen Gemeinwesens erfahren hat. Die ehrwürdige Bischofsstadt Köln mag als Beispiel dienen. Wie anderwärts, so lassen sich auch zu Köln im frühen Mittelalter die Grundzüge der altchristlichen Gemeindearmenpflege erkennen, welche den Diaconen oblag[2]). Doch nahm dieselbe bald einen genossenschaftlichen Charakter an. Die Gemeindearmen traten als präbendierte Verbände auf, die in enger Beziehung zum Domstift standen und in Nachahmung des Apostelcollegs meist zwölf Mitglieder zählten[3]). So die Margarethenbrüder und die Lupusbrüder, welche sich regelmäßig aus den Gemeindearmen ergänzten. Die Thätigkeit des Domstiftes wurde durch die Hospitäler der Collegiatstifte und der Klöster unterstützt. Es gab deren außer den beiden großen Benedictinerabteien St. Martin und St. Pantaleon in alter Zeit zehn. Das letzte war das im dreizehnten Jahrhundert gegründete Augustiner-Chorherrenstift zu den heiligen Martyrern[4]).

---

[1]) Bei Mone, Armen- und Krankenpflege 11. Andere Beispiele s. 10. 37—38. v. Woikowsky, Armenwesen 68[60]. Vgl. F. Hurter, Die christliche Wohlthätigkeit zu Ende des zwölften und zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1842 (Tübingen. S. 226—250) 236—237. H. Hering, Die Liebesthätigkeit des Mittelalters nach den Kreuzzügen. Osterprogramm der königl. vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg 1883 (Gotha 1883) 41. Wilhelm Roscher, System der Volkswirtschaft 5 (u. a. T.: System der Armenpflege und Armenpolitik. Stuttgart 1894) 51—52. Lujo Brentano, Die Armenversicherung gemäß der heutigen Wirtschaftsordnung (Leipzig 1879) 36—47. Grupp, Culturgeschichte 2, 371—373. Ratzinger. Forschungen 595—613 (‚Städtische Gemeindearmenpflege im Mittelalter').

[2]) Vgl. Ratzinger, Forschungen 585—595.

[3]) Eine öfter wiederkehrende Bestimmung. Vgl. oben S. 213 und die Urkunde von 1150 Sept. 4 bei Hörmann, Heilig-Geist-Hospital in Augsburg 147. Nach S. 155 stieg die Zahl auf 500.

[4]) v. Woikowsky, Armenwesen 3—8.



Mit dem raschen wirtschaftlichen und socialen Aufschwung Kölns hängt es zusammen, dass in dieser Stadt schon während der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts ein wahrscheinlich von Frauen versehenes Spital für Arme und Kranke aus bürgerlichen Mitteln unterhalten wurde. Es befand sich in der alten Brigidenpfarre, deren Bedürfnissen die Anstalt dienen sollte und deren Gemeindebehörde die Aufsicht hatte. Der Abt von St. Martin, auf dessen Grund und Boden das Brigidenspital lag, beanspruchte das Recht der Verwaltung. Darüber brach ein Streit aus. Erzbischof Arnold II. (1151—1156) schlichtete ihn in der Weise, dass der Abt den von der Gemeinde ernannten Pfleger in sein Amt einführen und erkrankte Mönche dem Spitale anvertrauen durfte, jedoch mit der Beschränkung, dass ihre Zahl die Hälfte der übrigen Insassen nicht überschreite. Die Anstalt nahm auch gebrechliche Leute auf, welche den Rest ihrer Tage in sorgenfreier Pflege zubringen wollten. Das mitgebrachte Vermögen kam im Todesfalle dem Spital zugute.

Am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts baute sodann Heinrich Halverogge, ein reicher Bürger, in der Pfarrei St. Johann ein Krankenhaus mit Kapelle. Grund und Boden hatte der Rath geschenkt. Der Krankendienst wurde von Spitalbrüdern versehen, die Seelsorge von einem eigens dazu berufenen Geistlichen. Die Schwierigkeiten, welche der Pfarrclerus infolge dessen machte, beseitigte Papst Honorius III. durch Regulierung der beiderseitigen Amtsbefugnisse.

Die bürgerliche Armenpflege erstreckte sich auch auf die Hausarmen. Für die Vertheilung der Gaben hatten die Amtleute der einzelnen Pfarrgemeinden zu sorgen. Diese Vertheilung fand an der Thür der Pfarrkirche statt, wo ein Tisch aufgestellt war, auf dem die Wohlthäter ihre Spenden niederlegten und von dem die Dürftigen der Gemeinde ihre Almosen abholten. Man nannte diesen Tisch ‚das Brett', in den Niederlanden ‚Heilig-Geist-Tafel'. Die Gemeinde bei St. Aposteln in Köln unterhielt im dreizehnten Jahrhundert 40 bis 50 eigene Hausarme[1]).

Im Jahre 1287 erhob sich das Hospital zum heiligen Kreuz in der Breitenstraße. Der Stifter war ein Canonicus bei St. Gereon, welcher die Oberleitung des Hauses den Amtleuten der Pfarrei St. Columba überwies[2]).

[1]) v. Woikowsky, Armenwesen 16—17. Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 47—50.

[2]) v. Woikowsky. Armenwesen 9—16.



Zu diesen Gründungen kam in Köln, abgesehen von den Zünften und deren Wohlthätigkeitsbestrebungen, ein Heilig-Geist-Spital, ein Leprosenspital außerhalb der Stadt, ferner eine Reihe von Gebetsbruderschaften, welche den Mitgliedern die gegenseitige Hilfe als eine der ersten Pflichten empfahl, endlich bis zum Jahre 1300 mindestens vierzig Begineneonvente, deren Verdienste um die Armen- und Krankenpflege nicht zu unterschätzen sind. Nach einer Angabe des englischen Benedictiners Matthäus Paris sollen um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts in und um Köln 2000 Beginen gelebt haben[1]).

Von hoher Bedeutung erscheint bei dem über die mittelalterliche Pflege von Geisteskranken herrschenden Dunkel eine urkundliche Notiz aus den Jahren 1172—1178, derzufolge damals bereits in Köln ein gewisser Albert als ‚Irrenmeister' angestellt war. Es soll auch schon für das frühe Mittelalter eine ‚Irrengasse' (Stolkgasse) bezeugt sein, die vielleicht von einem Irrenhause den Namen trug[2]).

---

[1]) In civitate Coloniae et partibus adjacentibus. So in den Chronica majora ad a. 1243 (ed. Luard 4 [London 1877] 278. Mon. Germ. SS. 28 [1888] 234, 13—14). In der Historia Anglorum ad a. 1243 ed. Madden 2 [London 1866] 476 (Mon. Germ. SS. 28, 417, 24) gibt derselbe Schriftsteller, ohne der Umgebung Kölns zu gedenken, für die Stadt allein ‚mehrere Tausend' Beginen an. Denselben fraglichen Wert wie diese Zahlen (s. Bücher, Frauenfrage 26) mag auch die oft wiederholte Notiz des Matthäus Paris (Lütolf, Die Leprosen 190) besitzen, daß es um das Jahr 1244 in der Christenheit 19000 Leprosenhäuser gegeben habe.

[2]) v. Woikowsky, Armenwesen 19. Vgl. L. Ennen, Hospitäler in Köln, in der Zeitschrift für deutsche Culturgeschichte N. F. 2 (1873) 61—62. 381—384. Die Stolkgasse hieß einstens platea stolicorum oder stolitorum. Die Schreibung stoycorum in Lacomblet's Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins 2 (Düsseldorf 1846) 79 n. 189 (Urkunde von 1232), beruht wohl auf einem Versehen des Copisten. Als Gründungsjahr der Irrenanstalt in Metz, angeblich gestiftet ‚durch den Schöffenmeister und die Bürgerschaft' der Stadt, wird 1100 angegeben. Heinrich Laehr, Die Heil- und Pflegeanstalten für Psychisch-Kranke in Deutschland, der Schweiz und den benachbarten deutschen Ländern (Berlin 1875) 83. Theodor Kirchhoff, Grundriß einer Geschichte der deutschen Irrenpflege (Berlin 1890) 8. Das Ganze beruht, wie mir der Kais. Staatsarchivar Dr. Georg Wolfram in Metz gütigst mittheilte, auf einem Irrthum. — Die bei v. Woikowsky (1891) zuerst mitgetheilte Nachricht über Albertus magister stolidorum ist eine wertvolle Ergänzung der Angaben in Kirchhoff's Grundriß. Auf S. 25[2] dieses Werkes konnten erwähnt werden die drei dem dreizehnten Jahrhundert angehörenden Irrenhäuser in Gent und das Irrenhaus zu Brügge, welches ebenso wie das Haus für arme Blinde schon vor 1316 bestand;

Alle diese Werke der christlichen Nächstenliebe erfreuten sich einer lebhaften Unterstützung. Es beruht auf Missverständnis, was vielfach behauptet wird, dass die Schenkungen und Vergabungen des drei-

---

ferner das Spital in Gheel. Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 56—57. 85. 162. Vgl. 86. 93. 94. 98. 196. Eine übersichtliche Darstellung aus dem ‚Arbeiterwohl' abgedruckt, brachte das ‚Sonntagsblatt der Germania', Berlin 1895, Nr. 32 und 33: ‚Special-Heil- und Pflege-Anstalten für Geisteskranke'. Dass man im Mittelalter die Irrsinnigen oft für besessen hielt, hatte seinen Grund in der unzureichenden Kenntnis ihres Zustandes und in der Ähnlichkeit gewisser äußerer Erscheinungen bei Geisteskranken und Besessenen. Jedenfalls konnte der Exorcismus einem Irrsinnigen keinen Schaden bringen. Gegenüber vielfach ausgesprochenen Anklagen verdienen die Urtheile Kirchhoffs 29 und 33, Beachtung: ‚Fehlt dem Mittelalter eine Behandlung der Irren, so hat es doch auch nur ausnahmsweise eine Misshandlung derselben erlebt, wie leider oft die folgenden Jahrhunderte'. ‚Die germanische Kirche bewahrte den geistig Gestörten eine mitleidige Zärtlichkeit; denn sie betrachtete dieselben nach dem Vorbild der Schrift als unglückliche Gefäße des Teufels, aus denen der Erbfeind zum Ruhm der Heiligen ausgetrieben werden könnte'. Kirchhoff, Grundriß 30 ist der Ansicht, dass im Mittelalter ‚die Zahl der Geisteskranken eine geringe war. Denn der Kampf ums Dasein forderte weniger Opfer, andererseits ergoß der Strom der Leidenschaften sich in andere Betten'. Vgl. S. 6. Karl Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft (Tübingen 1893) 225, hält dafür, dass wegen der ‚schroffen Wechselfälle im Leben der Menschen' des Mittelalters die Zahl der Irren jener Zeit größer sei als später. Ebenso Ludwig Mayer, Die Zunahme der Geisteskrankheiten (Deutsche Rundschau 45 [1885] 78—94) 85. Nach Marx, in der oben S. 202[3] genannten Abhandlung S. 52, läßt sich die Frage nicht entscheiden. Wäre die Annahme der modernen Psychiatrie (s. Kirchhoff, Grundriß 6) richtig, dass alle Selbstmörder geisteskrank seien, so würde der heutige Procentsatz der Irrsinnigen allerdings um ein Bedeutendes gesteigert werden. Vgl. Georg von Mayr, Der Selbstmord in Deutschland, in der Beilage Nr. 7 der Allgemeinen Zeitung 1896; Derselbe, Die Selbstmörder im deutschen Reich während des Jahres 1894, aaO. Nr. 96 desselben Jahrgangs. Aus dem Mittelalter liegen nur wenige Nachrichten von Selbstmördern vor. Durch Selbstmord endete König Heinrich VII. 1242 (Böhmer-Ficker, Regesten n. 4383n) und Peter de Vinea, Kanzler Kaiser Friedrichs II., 1249, nach A. Huillard-Bréholles, Vie et correspondance de Pierre de la Vigne (Paris 1865) 88. Andere Zeugnisse bei Cäsarius von Heisterbach, Dial. mirac. 3, 13. 4, 40—45. Bei Hurter, Innocenz III. 4[2], 467. In dem Iwein des Hartmann von Aue (ed. Benecke und Lachmann, 4. Auflage [Berlin 1877] V. 1895—1896, würde sich Laudine tödten, wenn es keine schwere Sünde wäre. Selbstmordgedanken auch V. 3994—3998. Vgl. Matthias Inhofer, Der Selbstmord, Historisch-dogmatische Abhandlung (Augsburg 1886) 344—379, besonders S. 376. Ig. Familler, Pastoral-Psychiatrie (Freiburg i. B. 1898) 142—148.

zehnten Jahrhunderts minder reich geflossen seien als in früherer Zeit. Dieser Eindruck mag sich hie und da ergeben, wenn man das Urkundenbuch irgend eines Klosters durchmustert, das vielleicht im dreizehnten Jahrhundert bereits den moralischen Höhepunkt seiner Entwicklung überstiegen hatte. Kein Wunder, daſs die aufmerksame Mitwelt sich zu einem solchen Stift nicht mehr sonderlich hingezogen fühlte. Betrachtet man indes die Schenkungen nicht für diesen oder jenen bestimmten Zweck, sondern erwägt man von höherem Gesichtspunkt, wie glänzend sich der Opfergeist nach den verschiedensten Richtungen bethätigt hat, so wird man zu dem Schlusse gelangen, daſs das dreizehnte Jahrhundert auch auf diesem Gebiet geistiger Regsamkeit obenan steht. In Deutschland sind gerade während dieses Jahrhunderts die meisten Hospitäler und Klöster gegründet, die großartigsten und kostspieligsten kirchlichen Kunstschöpfungen unternommen worden, und zwar in der Regel durch die Spenden Einzelner[1]). Überaus förderlich waren hierfür die Anregungen, welche Päpste und Bischöfe durch Ablaſsverleihungen an Wohlthäter gaben, und die Buſspraxis der Kirche, die dem Sünder häufig gute Werke zur Sühne vorschrieb.

[1]) Vgl. J. M. Söltl, Die frommen und milden Stiftungen der Wittelsbacher über einen großen Theil von Deutschland, aus archivalischen und andern Stiften geschöpft (Landshut 1858) besonders S. 153—162. Virchow, Zur Geschichte des Aussatzes II, 273—274. In einer handschriftlichen Notizensammlung des verstorbenen Historikers Albert Jäger über Hospitäler in Tirol finden sich für das dreizehnte Jahrhundert mehr als 40 Nummern. Die meisten betreffen Stiftungen und Schenkungen zum Theil von sehr bedeutender Höhe. S. Riezler, Geschichte des Fürstlichen Hauses Fürstenberg und seiner Ahnen bis zum Jahre 1509 (Tübingen 1883) 109—110. 214—216. 224—227. Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten 101—115. Mit besonderer Rücksicht auf den skandinavischen Norden ist die ‚Privatwohlthätigkeit des Mittelalters‘ behandelt worden von Wilhelm Schmitz in dem Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 19 (1898) 288—304. 772—791.

Das Formalobject der göttlichen Erkenntnis und die scientia media.

Von **Josef Müller** S. J.

Die folgende Abhandlung ist nicht gegen die bannesianische Erklärung des göttlichen Voraussissens der freien geschöpflichen Acte gerichtet, sondern es handelt sich vielmehr um die Untersuchung, ob von zwei verschiedenen Formulierungen der scientia media, die historisch nachweisbar sind, jede oder keine oder doch eine mit der Vollkommenheit, die man der göttlichen Erkenntnis nothwendig zuerkennen muss, vereinbart werden könne. Die Prüfung dieser Frage ist nicht wenig geeignet, über die Eigenthümlichkeit und Erhabenheit der göttlichen Erkenntnis in mehrfacher Beziehung Licht zu verbreiten. Den Ausdruck scientia media nehmen wir hier im weiteren Sinne und bezeichnen damit jenes System, welches als Grund für die göttliche Erkenntnis sowohl der bloß bedingungsweise, als auch der thatsächlich zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe auf Seiten des Gegenstandes einzig und allein die Wahrheit desselben in sich bezeichnet und demgemäß behauptet, die freien Handlungen der Geschöpfe würden von Gott ihrem bestimmten Sein nach nicht in ihren Ursachen, sondern in ihnen selbst erkannt, weil sie eben nur in sich selbst ein bestimmtes Sein und eine bestimmte Wahrheit haben. Dieses System kann von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden, und thatsächlich lassen sich auch alle bis jetzt dagegen vorgebrachten Einwürfe auf folgende zwei Gruppen vertheilen. Durch die einen sucht man die von prädeterminierenden

Decreten unabhängige Wahrheit der zukünftigen freien Handlungen zu beseitigen; durch die andern aber bemüht man sich darzuthun, dass eine solche Erkenntnis der Vollkommenheit Gottes widerstreite; mit andern Worten: Die Einwürfe betreffen theils das erkannte Object, theils das erkennende Subject. Wie schon oben angedeutet wurde, handelt es sich hier um die letzte Classe von Einwürfen; es frägt sich, ob die scientia media mit der Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis vereinbar sei. Die entgegenstehenden Schwierigkeiten sind in neuerer Zeit wohl am besten und schärfsten von Kleutgen[1]) formuliert und zudem als unlösbar bezeichnet worden[2]). Es empfiehlt sich daher zur Klarstellung der Sache, gerade die Darlegungen dieses vorzüglichen Theologen einer näheren Prüfung zu unterziehen, und zwar umso mehr, als auch mehrere andere Theologen sich die Bedenken und Ausführungen Kleutgens zu eigen gemacht haben. Bevor wir jedoch auf die einzelnen Einwürfe näher eingehen, ist es unumgänglich nothwendig, den Sinn der wissenschaftlichen Formel: ‚Gott erkennt die zukünftigen freien Handlungen in ihnen selbst' näher zu bestimmen und die verschiedenen Bedeutungen, in denen sie vorkommt, genau zu unterscheiden. Denn auf einer Außerachtlassung dieser Unterscheidung beruhen nach unserem Dafürhalten die Einwendungen des genannten Theologen.

Wir werden also

1) die verschiedenen Bedeutungen jener Formel erklären und zwei daraus sich ergebende, von einander wesentlich verschiedene Formulierungen der scientia media vorlegen;
2) die Einwürfe Kleutgens auf ihre Stichhaltigkeit prüfen;
3) endlich speciell untersuchen, ob die Behauptung in sich widersprechend sei, dass einerseits die Wesenheit Gottes objectives Mittel und Formalobject der göttlichen Erkenntnis sei und andererseits die zukünftigen freien Handlungen in ihnen selbst erkannt werden.

I.

Gott erkennt die von ihm verschiedenen Dinge in ihnen selbst, kann vor allem folgenden Sinn haben: er erkennt sie nicht bloß nach dem potentiellen, vorgebildeten, fundamentalen Sein, das sie in ihm,

[1]) De ipso Deo n. 544 ss.

[2]) Es sei hier bemerkt, dass K. mit noch größerer Entschiedenheit die bannesianische Erklärung des göttlichen Vorauswissens als ganz unzulässig abweist.

ihrem Schöpfer, Urbild und Urgrund haben, sondern auch nach dem formellen, actuellen, specifisch und individuell eigenthümlichen Sein eines Jeden, durch welches die einzelnen in sich constituiert und von allen übrigen unterschieden werden. Handelt es sich um diese Erkenntnis der Dinge in ihnen selbst, so kann es gar nicht in Frage kommen, ob Gott dieselbe in überaus vollkommener Weise besitze. Auf diese Weise erkennt er also auch die zukünftigen, freien Handlungen der Geschöpfe.

Gott erkennt die von ihm verschiedenen Dinge in ihnen selbst, kann zweitens heißen: er erkennt sie durch allen einzelnen Dingen entsprechende eigenthümliche Erkenntnisformen, die eben, weil sie den einzelnen Gegenständen ganz proportioniert sind, von der erkennenden Kraft zugleich und dem Gegenstand selbst erzeugt werden. So erkennen wir die stofflichen Dinge, vor allem die sogenannten intelligibilia in sensibili, die, wie sie unter sich verschieden sind, so auch verschiedene Erkenntnisformen unsers Verstandes bedingen und zur Erzeugung derselben mitwirken. Es ist nun wiederum offenbar, dass Gott, der unendliche Geist, auf solche Weise die von ihm verschiedenen Dinge, also auch die zukünftigen, freien Handlungen, nicht erkennt; denn in ihm gibt es nur eine Erkenntnisform, die seine Wesenheit selbst ist, und seine Erkenntnis wird von keinem Gegenstande, besonders von keinem von ihm verschiedenen, physisch beeinflusst.

Außer diesen beiden Bedeutungen der obengenannten Formel gibt es noch eine dritte und vierte und auf diese müssen wir ein ganz besonderes Gewicht legen, weil sich um sie unsere ganze Erörterung dreht. Die dritte ist folgende: Gott erkennt alles Endliche, d. h. sowohl die möglichen als die absolut oder bedingungsweise existierenden Dinge zwar nicht durch verschiedene den einzelnen derselben proportionierte Erkenntnisformen, aber doch direct und unmittelbar in ihnen selbst d. h. ganz unabhängig von der Erkenntnis seiner Wesenheit; zwischen seiner Wesenheit und den übrigen Objecten der göttlichen Erkenntnis ist, inwiefern sie Objecte sind, eine Verbindung oder Beziehung nicht vorhanden; das Auge der göttlichen Erkenntnis würde sich also nach dieser Erklärung wie unmittelbar auf seine Wesenheit, so auch gleich unmittelbar auf die von der göttlichen Wesenheit verschiedenen, gleichviel ob bloß möglichen oder existierenden endlichen Dinge richten, ohne nur irgendwie in dieser Erkenntnis der endlichen Dinge von der Erkenntnis seiner Wesenheit abhängig zu sein. Es ist nach dieser Auffassung auch keine Beziehung vorhanden zwischen den

endlichen Objecten der göttlichen Erkenntnis, inwieferne sie Objecte sind, und so wäre zB. die Erkenntnis der existierenden Dinge unabhängig von der Erkenntnis der möglichen. Wenn wir die göttliche Wesenheit gleichsam als species impressa fassen, wie es auch von den Vertretern dieser Ansicht geschieht, so würde dieselbe für den göttlichen Intellect der bestimmende Grund sein, weshalb er gleich unmittelbar die göttliche Wesenheit und die verschiedenen endlichen Dinge, auch die nur möglichen, erkennt. Die göttliche Wesenheit wäre also hier wohl das medium quo der göttlichen Erkenntnis, aber in keiner Weise das medium in quo. Definiert man nun das sogenannte Formalobject der göttlichen Erkenntnis als Gegenstand, der durch sich selbst und um seiner selbst willen für Gott erkennbar ist und in dem und durch dessen Erkenntnis die andern verschiedenen Dinge von ihm erkannt werden, so ist es klar, dass nach der soeben dargelegten Ansicht die göttliche Wesenheit nicht als Formalobject der göttlichen Erkenntnis bezeichnet werden kann; sie hätte ja in der erwähnten Beziehung vor den übrigen Gegenständen nichts voraus. Diese zuletzt dargelegte Fassung der obengenannten wissenschaftlichen Formel vertheidigen auch einige Molinisten und sie meinen durch Anwendung derselben auf die zukünftigen freien Handlungen erklären zu können, wie diese von Gott erkannt werden. Wir haben also hier die erste Formulierung der scientia media vor uns. Zu den Vertretern derselben gehören zB. Toletus[1]), Vasquez[2]), Arriaga[3]), Viva[4]), Wirceb.[5]) u. a.

Es wäre ein großer Irrthum zu glauben, es sei diese Ansicht jemals allgemein unter den Molinisten gewesen oder auch nur, sie sei jemals von einem der maßgebendsten Vertheidiger der scientia media vertreten worden. Schon von Suarez wurde sie in seinem Tractat de Deo uno, lib. 3 c. 2 mit mehreren, wie uns scheinen will, recht triftigen Gründen bekämpft, von denen wir einzelne in der Argumentation Kleutgens hören werden. Aber haben denn Suarez, Ruiz, Molina, Lessius und in neuerer Zeit Franzelin, Schiffini, De San u. a. nicht auch gelehrt, dass Gott die zukünftigen freien Acte in ihnen selbst oder in ihrer objectiven Wahrheit erkenne?

---

[1]) In p. 2 qu. 14 a. 5.
[2]) In 1 p. disp. 60.
[3]) De Deo, Disp. 19 sect. 4.
[4]) Curs. p. 1 disp. 3 q. 3, 4, 6.
[5]) De Deo disp. 3 c. 1 a. 3, 4, 5.

Freilich haben sie das gelehrt, aber der Sinn dieser Formel ist bei ihnen ein ganz anderer als bei den obengenannten Autoren. Nach Suarez, Ruiz usw. heißt der Satz: ‚Gott erkennt die zukünftigen freien Handlungen in ihnen selbst, in ihrer objectiven Wahrheit', nichts anderes als: der Grund von Seiten des Objectes, weshalb es von Gott erkannt wird, ist kein anderer, als die Wahrheit des zukünftigen freien Actes in sich oder mit anderen Worten: die zukünftigen freien Handlungen können nicht aus dem **actus primus**, oder allgemein den Ursachen des **actus secundus** als ihrem adäquaten Grunde erkannt werden, weil sie eben in diesen kein bestimmtes Sein haben; ein bestimmtes Sein und folglich auch eine bestimmte Wahrheit haben sie nur durch den **actus secundus** und demgemäß können sie nur in ihm adäquat erkannt werden. Jene Theologen leugnen damit jedoch nicht jedes Mittel in der göttlichen Erkenntnis dieser Acte. Nach ihnen richtet sich das Auge der göttlichen Erkenntnis nicht gleich unmittelbar, wie auf die göttliche Wesenheit, so auch auf die von ihnen verschiedenen Dinge; sondern was die göttliche Erkenntnis unmittelbar erfaßt, ist einzig und allein seine Wesenheit; wie sie der subjective Grund der göttlichen Erkenntnis ist, so ist sie auch der objective Grund derselben, in dem und durch den alles von ihm Verschiedene erkannt wird. Wie nämlich alles von Gott verschiedene Sein in ihm als in der **causa exemplaris, efficiens, concurrens** seine Quelle und seine Wurzel hat, so hat auch die göttliche Erkenntnis dieses von ihm verschiedenen Seins gleichsam ihre Quelle und Wurzel in der Erkenntnis seines eigenen unendlichen Seins unter den genannten Rücksichten oder Beziehungen. Wie ferner bei den Geschöpfen der **actus secundus** den **actus primus** voraussetzt, also auch Gott als **causa efficiens, exemplaris, conservans, concurrens**, so setzt auch die göttliche Erkenntnis des **actus secundus** die Erkenntnis des **actus primus** in der göttlichen Wesenheit voraus. Die letztere bestimmt die erstere bei den meisten geschöpflichen Handlungen und ermöglicht sie bei allen. Ich sage, die göttliche Erkenntnis der unendlichen Wesenheit und somit des **actus primus** der geschöpflichen Handlungen ermöglicht Gott die Erkenntnis des **actus secundus** bei allen geschöpflichen Handlungen, bestimmt sie aber nicht bei allen; denn für die freien Acte der Geschöpfe ist der adäquate, bestimmende Grund im **actus primus** nicht gegeben und deshalb kann auch die Erkenntnis des **actus secundus** in der Erkenntnis des **actus primus** ihren adäquaten Grund nicht haben. Aber trotzdem kann

man offenbar in dieser Erklärung sagen: Wie zwischen dem unendlichen Sein und dem endlichen nothwendig eine Verbindung besteht, so auch zwischen der göttlichen Erkenntnis des unendlichen Seins und der Erkenntnis des endlichen. — Wenden wir diese mehr allgemeinen Principien auf die einzelnen Arten und Objecte der göttlichen Erkenntnis an, so können wir die in Rede stehende Ansicht noch näher und vielleicht klarer folgendermaßen bestimmen:

Das Auge Gottes richtet sich unmittelbar und direct nur auf seine unendliche Wesenheit; diese gibt der Erkenntnis ihre eigenthümliche Form und Vollendung. Durch die Erkenntnis seiner Wesenheit ist aber das Auge Gottes bestimmt, sich auf alle möglichen Dinge zu richten, die ja in jener als in ihrer Wurzel und ihrem Grunde enthalten sind. Die Erkenntnis aller möglichen Dinge und zwar nicht bloß aller möglichen Substanzen, sondern auch aller möglichen Thätigkeiten ist also schon eine mittelbare; dieselbe bedingt aber die Erkenntnis aller entweder thatsächlich oder bedingungsweise einmal existierenden Dinge, also auch der freien zukünftigen Handlungen, und die letztere ist demgemäß noch in einem strengeren Sinne ganz eigentlich mittelbar; die scientia simplicis intelligentiae wird zur scientia visionis oder zur scientia media dadurch allein, dass die schon als möglich erkannten Objecte durch die geschaffene und ungeschaffene Causalität zugleich in den status existentiae aus dem status possibilitatis übertreten. Schön und klar erklärt das Lessius[1]).

In Deo igitur est sapientia, quia omnia novit per supremas causas, nimirum per notitiam essentiae suae, quae est omnium suprema causa efficiens, finalis, exemplaris et fundamentalis. Comprehendens enim essentiam suam hoc ipso ex vi illius comprehensionis cognoscit distinctissime omnia possibilia (sub quibus continentur etiam omnium possibilium complexiones), quae nimirum ipse per se facere potest et illa comprehendendo cognoscit ulterius omnia in particulari, quae singula illorum facere vel pati possunt, et in quibus deficere. Neque hoc solum, sed etiam quid singula in quavis occasione essent factura, si talis vel talis occasio daretur. Neque in his sistit, sed etiam clare intuetur, quid reipsa in omnem aeterni-

[1]) De div. perf. lib. 6 c. 1 n. 2 u. 3.



tatem sit eventurum, quibus momentis, quibus locis, quibus occasionibus, et aliis circumstantiis. Ratio est, quia in Deo cognitio abstractiva possibilium, cum sit infinitae perfectionis et efficaciae in attingendo objecto, hoc ipso, quod objecta illa reipsa sunt futura fit intuitio existentium; nec opus est alia vi aut conatu. Unde patet, omnem intuitionem futurorum esse ex vi comprehensionis essentiae nec aliud requiri, quam positionem objectorum. Tunc enim cognitio, quae prius seu in priori signo rationis erat abstractiva transit in intuitionem ex vi suae perfectionis. So Lessius. Da sich nun ein endliches Ding im Zustande der Existenz von demselben im Zustande der bloßen Möglichkeit nicht durch specifische und individuelle Eigenschaften und Vollkommenheit unterscheidet, sondern nur durch die reelle Existenz, so unterscheiden sie sich auch als Object der göttlichen Erkenntnis nur in dieser einen Beziehung. Es ist von Wichtigkeit, sich das vor Augen zu halten. Denn nur so ist es einigermaßen begreiflich, wie sich die göttliche Erkenntnis durchaus gleich und unverändert bleiben würde, auch wenn eine ganz andere Welt als die gegenwärtige existieren und demgemäß das Object der scientia visionis durchaus geändert würde.

Fassen wir alles bisher nach der in Rede stehenden Ansicht Gesagte kurz zusammen und wenden wir es näher auf die zukünftigen freien geschöpflichen Acte an, so können wir sagen: Die göttliche Erkenntnis dieser Acte ist in mehrfacher Beziehung eine mittelbare; denn erstens einmal setzt sie die comprehensio der göttlichen Wesenheit voraus, ferner die Erkenntnis der möglichen Dinge, und in diesen letzteren werden eben auch schon die zukünftigen freien Handlungen nach dem Sein und der Vollkommenheit, die sie haben, wenn auch nicht als existierend, erfasst; endlich setzt sie voraus die Erkenntnis des actus primus und der wird eben wie alles Mögliche und von Gott allein Abhängige in der göttlichen Wesenheit geschaut. Unmittelbar aber ist sie insofern, als die göttliche Wesenheit und Thätigkeit und alles, was zum actus primus gehört, sich in Bezug auf den actus secundus indifferent verhält und nicht eher diesen als jenen in seiner realen Existenz der Erkenntnis darbietet. Die Erkenntnis der möglichen freien Acte, des actus primus, mit einem Worte der göttlichen Wesenheit, ermöglicht also und bedingt die Erkenntnis der thatsächlichen freien Acte; aber den adäquaten Grund für dieselbe haben wir

erst dann, wenn wir hinzufügen, dass der eine Act eben gesetzt wird und der andere auch mögliche nicht, dass also der eine ein Sein und folglich eine Wahrheit hat, die der andere nicht besitzt. Alles bisher Gesagte vorausgesetzt, kann man, scheint es, in einem gewissen, ganz wahren Sinne sagen, Gott erkenne alles, auch die zukünftigen freien Handlungen in seiner Wesenheit, als in der ersten Ursache, obwohl in derselben der adäquate Grund für die Erkenntnis der zukünftigen freien Handlungen nicht gegeben ist. Diese Erklärung scheint auch folgende Stelle aus Lessius[1]) vorauszusetzen und anzudeuten: Deus enim ex vi suae essentiae ante omne decretum liberum necessario omnia possibilia et omnes possibiles complexiones et omnia ex hypothesi futura cognoscit, qua cognitione posita accedente decreto libero, quo vult creare causas liberas et permittere eas suis moribus in talibus circumstantiis, statim in suo illo decreto effectivo et permissivo videt, quid absolute est futurum .. Hoc sensu Deus dicitur omnia cognoscere in se tamqam in causa propinqua vel remota, decernente vel permittente. Nam in se tamquam in causa propinqua cognoscit omnem naturam rationalem possibilem: accedente decreto creandi, videt omnem existentem et futuram. In illa videt, quidquid ipsa potest facere et accedente decreto permissivo videt omnia, quae ipsa est factura.

De San fasst diese ganze Auffassung[2]) mit folgenden Worten zusammen: Si sermo sit de *ratione formali* in qua Deus cognoscit futura contingentia, sic Deus ea non cognoscit in ipsismet, sed in sua essentia. Ipsamet scilicet essentia divina est illud objectum formale quod tamquam primo ac per se cognitum determinat intellectum divinum ad cognoscenda futura contingentia tamquam quaedam quorum objectiva veritas in ipsa eminenter continetur. Si vero sermo sit de *ratione fundante aeternam veritatem futurorum contingentium*, sic Deus cognoscit futura contingentia in ipsismet.

Als letzten Grund endlich, weshalb die göttliche Erkenntnis der möglichen freien Handlungen zur Erkenntnis der thatsächlichen freien Handlungen wird, geben jene Theologen außer der innern Wahr-

[1]) L. c. n. 7. [2]) De Deo uno 1. B. S. 454.

heit derselben keinen anderen an, als die unendliche Kraft des göttlichen Intellects, der aus sich selbst bestimmt ist, alles Wahre zu erkennen. Considerandum igitur est, sagt wiederum Lessius (c. 2.), id provenire ex infinita efficacitate oculi divini, cujus radius se extendit per totum tempus, tangens et incurrens in omnia, quae in aliqua parte temporis existunt. Es läßt sich nun in keiner Weise in Abrede stellen, daß hier für den beschränkten menschlichen Geist eine bedeutende Schwierigkeit liegt; aber es läßt sich auch nicht leugnen, daß sie durch die Erörterung hervorragender Theologen vielfach geebnet erscheint; doch hierauf brauchen wir uns hier nicht weiter einzulassen; was für uns von Bedeutung ist und was wir deshalb vor allem feststellen wollen, ist der unverkennbare, wirklich große Unterschied zwischen dieser Formulierung der scientia media und der vorhergehenden: In der letzten erscheint die Erkenntnis der zukünftigen freien Handlungen offenbar als eine mittelbare und als thatsächlich abhängig von der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit; diese ist in einem wahren Sinne Mittel der Erkenntnis, wenn auch nicht adäquater Grund derselben; sie ist im vollen und eigentlichen Sinne das Formalobject der göttlichen Erkenntnis; denn sie erscheint als das, was durch sich selbst und um seiner selbst willen erkennbar ist und durch dessen Erkenntnis die übrigen Gegenstände von derselben Erkenntnis erfaßt werden. Das alles aber läßt sich in der ersten Formulierung durchaus nicht sagen. Diese Erklärung des göttlichen Vorauswissens oder diese Formulierung der scientia media gibt nun vor allem Suarez in verschiedenen seiner classischen Werke, besonders in seinem Tractat De Deo uno[1]), wo er zwar an erster Stelle über die Erkenntnis der möglichen Dinge handelt, aber doch auch mit genügender Bestimmtheit bezüglich des Erkenntnismittels der zukünftigen freien Handlungen seine Ansicht äußert. Vgl. auch Disp. metaph. 30 s. 15. Molina aber[2]), Gregor de Valentia[3]), Ruiz[4]), Lessius[5]), Petavius[6]) u. a. befanden sich hierin mit ihm in der Hauptsache in Übereinstimmung und in neuerer Zeit ist die Lehre wohl aller Molinisten im wesentlichen die gleiche.

---

[1]) L. 3 c. 2.
[2]) In 1 p. q. 14 a. 3.
[3]) Disp. 1 q. 14 p. 3.
[4]) De scientia Dei disp. 10 und disp. 73.
[5]) Vgl. oben S. 232 ff.
[6]) De Deo l. 4 c. 2 n. 4.

II.

Wenn wir nunmehr nach genügender Charakterisierung zweier verschiedener Formulierungen der **scientia media** zur Prüfung der Einwände Kleutgens übergehen, müssen wir vor allem feststellen, dass dieser Theologe die Ansicht von Suarez, Petavius usw. nicht mit genügender Genauigkeit dargelegt und nicht hinreichend von der andern Formulierung unterschieden hat. Es zeigt das folgender Satz aus seiner Darlegung der **scientia media: Itaque futura, de quibus est sermo, in se ipsis a Deo cognosci dicuntur, non quasi ad sui cognitionem mentem divinam moveant, sed quia ipsa veritate sua objectiva terminus sunt, in quem divinus intuitus nulla re interposita fertur**[1]. Kleutgen unterscheidet also nicht klar zwischen den beiden Formulierungen, und dass dadurch eine Unklarheit entsteht, muss jedem klar sein, der sich unsere Darlegung der 2. Formulierung vor Augen hält. Lessius und die anderen Vertreter dieser 2. Formulierung sagen: **Cognitio enim divina ex vi terminationis ad essentiam terminatur ulterius ad omnia possibilia et ex vi terminationis ad possibilia, terminatur ad omnia existentia eo ipso, quod aliquando sunt eventura** (vgl. l. c.). Deutlicher kann man die Mittelbarkeit der Erkenntnis der **futura libera** kaum aussprechen; nach Kleutgen sollen jene Autoren aber dennoch behaupten, diese Erkenntnis sei eine unmittelbare, **in quem divinus intuitus nulla re interposita fertur.** Diese offenkundige Verwechslung legt nun auch von vornherein die Vermuthung nahe, dass die Argumentation Kleutgens wohl die erste Form der **scientia media** treffe, aber durchaus nicht die zweite. Dass diese Vermuthung begründet ist, werden wir nunmehr zu zeigen versuchen. Wir können uns jedoch nicht mit der Prüfung jener Beweise allein begnügen, die direct gegen die **scientia media** vorgebracht werden. Kleutgen[2] erhebt nämlich gegen die Ansicht des Suarez usw. den Vorwurf, dass es widersprechend sei zu behaupten: dass einerseits die **futura libera** in sich selbst nach der Auffassung Suarez' erkannt werden, und dass andererseits die Wesenheit Gottes objectives Erkenntnismittel und Formalobject des göttlichen Wissens sei. Ist dem wirklich so, dann müssen die Beweise,

---

[1]) De ipso Deo n. 547.
[2]) L. c. n. 548.

mit welchen K. die Mittelbarkeit der göttlichen Erkenntnis darthut, die Formulierung der scientia media von Suarez ausschließen. Und deshalb haben wir hier sowohl diese Argumente zu prüfen, als jene, welche direct gegen die beregte Ansicht gerichtet werden.

Das erste Argument lautet folgendermaßen: Axioma illud: A cognoscente et cognito paritur notitia non de omni quidem cognito at de eo certe, quod non in alio, sed in se ipso cognoscitur tenendum est. Itaque affirmare futura contingentia a Deo in seipsis cognosci et negare, per ea divinum intellectum ad se cognoscenda moveri haud video quomodo concilientur[1].

Vor allem ist zu diesem Argument zu bemerken, dass das Axiom, worauf es basiert, der geschöpflichen oder genauer, der menschlichen Erkenntnisweise entnommen ist und nicht ohne weiters auf den göttlichen Intellect angewendet werden kann. Dass der Mensch sich allein nicht genügendes Princip der Erkenntnis ist, hat einen doppelten Grund: Erstens einmal ist der menschliche Verstand nicht reine Thätigkeit, nicht reiner Erkenntnisact, sondern er ist ein Vermögen, das vom Nichterkennen oder vom Erkennen-Können zum thatsächlichen Erkennen übergeht; er muss daher bei der Erkenntnis eines Gegenstandes, den er zuerst und durch sich selbst unmittelbar erkennt, vom Gegenstande actuiert werden. Das ist offenbar der Fall bei unserer Erkenntnis der materiellen Wesenheiten. Diese Actuierung oder Determination unseres Verstandes von Seite des Gegenstandes ist nicht nothwendig bei der Erkenntnis jener Gegenstände, die wir nicht unmittelbar in sich, sondern mittelbar durch Deduction und Vergleichung aus einem unmittelbar erkannten Gegenstand erkennen. So ist es, um wiederum ein Beispiel anzuführen, nicht nothwendig zur Erkenntnis geistiger Wesen, dass diese physisch auf uns einwirken. Der Grund hiefür ist, dass durch den objectiven Nexus, der zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen Objecte besteht, der Verstand durch die Erkenntnis des ersteren virtuell auch schon zur Erkenntnis des zweiten bestimmt ist und so ohne weitere Determination von Seiten des letzteren zur Kenntnis desselben fortschreiten kann. Im Vorbeigehen sei nur erwähnt, dass die Determination, die vom Gegenstande der menschlichen Erkenntnis ausgeht, auch wohl durch eine Thätigkeit Gottes ersetzt werden könnte, also nicht metaphysisch nothwendig erscheint.

[1] L. c. n. 548.

Als zweiten Grund für den physischen Einfluss des Objects kann man anführen, dass der menschliche Intellect an und für sich gar keinen Gegenstand repräsentiert; damit er also einen repräsentiere oder mit anderen Worten ein intellectuelles Bild desselben in sich hervorbringe, muss in ihm offenbar eine Veränderung vor sich gehen. Diese Veränderung wird nun vom Object nicht bloß als bewirkende Ursache, was wir vorher erwogen haben, sondern in gewissem Sinne auch als causa quasi formalis mitbewirkt. Es gilt das hauptsächlich von der unmittelbaren Erkenntnis, durch welche der Gegenstand in sich durch ein eigenes Bild, nicht aber durch Vergleichung usw. erkannt wird.

Das sind die Gründe, welche einen Einfluss des Objectes auf die menschliche unmittelbare Erkenntnis bedingen; bedingen nun dieselben auch einen Einfluss des Objectes auf die göttliche Erkenntnis, wenn man die scientia media statuiert? Vor allem fällt hier der erste in Bezug auf die menschliche Erkenntnis angeführte Grund durchaus weg. Gott ist ja nicht eine physische Potenz zu erkennen, sondern er ist reinster actus intelligendi; seine Erkenntnis ist nicht ein Accidenz, sondern seine Substanz selbst und deshalb kann bei ihm von einem Übergang der Potenz zum Acte nicht die Rede sein und daher auch von keinem physischen Einfluss des Objectes aus diesem Grunde. Das gilt in jeder Formulierung der scientia media, vor allem aber in der letzten, da nach dieser die göttliche Erkenntnis der futura libera thatsächlich eine mittelbare ist.

Aber weichen wir vielleicht nicht durch diese Antwort der Schwierigkeit aus, ohne sie thatsächlich zu lösen? Nach dem System der scientia media ist ja der göttliche Intellect aus sich indifferent, jene oder diese existierende freie Handlung zu erkennen und aus dieser Indifferenz tritt er nur dadurch heraus, dass der menschliche Wille frei diese Handlung setzt und nicht jene. Es scheint also die menschliche Thätigkeit jene Indifferenz zu heben und demgemäß einen physischen Einfluss auf den göttlichen Intellect auszuüben. Ich antworte: jene Indifferenz ist eine indifferentia terminationis und nicht eine indifferentia actus; der göttliche Intellect ist wegen seiner unendlichen Vollkommenheit aus sich selbst bestimmt, alles Wahre ohne Veränderung seiner selbst zu erfassen. Wie der göttliche Wille nun aus seiner indifferentia terminationis in Bezug auf Belohnung oder Strafe gleichsam durch die menschliche Thätigkeit herausgebracht wird, ohne von dieser irgend einen physischen Einfluss zu erleiden; ebenso und geradeso ist es mit der göttlichen Erkenntnis. Wer also dort eine

unlösbare Schwierigkeit nicht findet, kann es auch hier nicht. Übrigens findet diese Schwierigkeit ihre weitere Lösung durch die folgende Erörterung des zweiten Grundes, weshalb die unmittelbare Erkenntnis von ihrem Gegenstand beeinflusst wird. Derselbe ist aus dem Wesen der Erkenntnis entnommen und bedarf einer eingehenden Erwägung. Ihn hat gewiss auch K. vorzüglich im Auge gehabt.

Da nämlich jede Erkenntnis gleichsam ein vitaler Abdruck, eine vitale Abprägung ihres Gegenstandes ist, so muss die unmittelbare Erkenntnis dies vor allem und in einem ganz besonderen Grade sein und deshalb muss sie von ihrem Gegenstande ihre unmittelbare und eigenthümliche Form erhalten, gemäß welcher und durch welche zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstande eine ganz besondere Übereinstimmung herrscht. Es muss also auch jenes Object, welches Gott unmittelbar erkennt, seiner Erkenntnis ihre eigenthümliche Form und ihre gleichsam specifische Gestaltung geben. Halten wir das vor Augen, so erscheint es unbegreiflich, wie sowohl die göttliche Wesenheit als auch die endlichen Dinge, und speciell die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe unmittelbar vom göttlichen Intellect erkannt werden; es müsste ja dann die göttliche Erkenntnis, die nichts anderes ist als die göttliche Substanz selbst, das gleich unmittelbare und eigenthümliche Bild der göttlichen Wesenheit und der endlichen Dinge sein, also von Objecten, die in einer völlig andern, unendlich verschiedenen Seinsordnung sind. So lange man demnach die unumstößliche Fundamentalwahrheit von der Identität zwischen göttlicher Erkenntnis und göttlichem Sein festhält, wird man wohl nicht sagen können, dass der göttliche Intellect gleich unmittelbar die göttliche Wesenheit und die geschaffenen Dinge erkenne. Man kann, wie es scheint, diese Auffassung nicht aufrecht halten, ohne zwei verschiedene Erkenntnisacte in Gott zu unterscheiden, einen substantiellen, der die göttliche Wesenheit und einen accidentellen, der die endlichen Dinge unmittelbar erfasst. Mit einem accidentellen Act in Gott ist aber eine Veränderung in demselben gegeben und diese Veränderung müsste dann durch den physischen Einfluss der Objecte herbeigeführt werden. Gott erkennt also unmittelbar nur sich selbst und damit erscheint nun thatsächlich die Formulierung der scientia media, die wir oben an erster Stelle angeführt haben, ausgeschlossen. Aber lässt sich dasselbe sagen von der andern, vertreten durch Suarez, Ruiz, Lessius usw.? Wir glauben das verneinen zu müssen. Nach jenen Theologen erfasst die göttliche Erkenntnis direct und unmittelbar nur die göttliche Wesenheit und erhält dadurch allein

ihre eigenthümliche gleichsam specifische Form und Vollendung. Wegen des ontologischen Nexus, der zwischen der göttlichen Wesenheit und dem Endlichen besteht, wendet sich die göttliche Erkenntnis mittelbar von der Wesenheit auf die möglichen Dinge und von diesen weiter auch auf die bedingt zukünftigen und absolut zukünftigen freien Handlungen. Diese ganze Erkenntnisweise ist nun offenbar eine mittelbare und deshalb wird sie von der Argumentation Kleutgens nicht getroffen. Aber vielleicht verlegen wir bloß die Schwierigkeit, weil wir schließlich doch zugeben müssen, dass die zukünftigen freien Handlungen in sich erkannt werden, da sie ja in der Wesenheit Gottes ihre Bestimmtheit nicht haben. Vor allem ist zu bemerken, dass es nicht ganz wahr ist, dass die zukünftigen freien Handlungen in der göttlichen Wesenheit keine Bestimmtheit haben und in ihr deshalb mit keinerlei Bestimmtheit erkannt werden. Denn durch sie haben sie schon ihre ganze specifische und individuelle Bestimmtheit, sind sie ja in ihr nach ihrer specifischen und individuellen Vollkommenheit vorgebildet und unter der Rücksicht werden sie also auch in ihr erkannt; nur dafür, dass der göttliche Intellect eher diese als jene freie Handlung als existierend erkenne, ist ein bestimmter Anhaltspunkt in der göttlichen Wesenheit nicht geboten; als ausschlaggebender Grund hiefür kann nur angegeben werden, dass die eine eben existiert und die andere nicht. Mit diesem Zugeständnis oder dieser Erklärung fällt nun offenbar diese Formulierung der scientia media nicht in die erste zurück; sie bleibt thatsächlich eine mittelbare. Denn es ist doch etwas ganz verschiedenes, wenn man sagt, die göttliche Erkenntnis erfasst gleich unmittelbar Objecte, die der ganzen Ordnung nach verschieden sind, als wenn man erklärt: Die göttliche Erkenntnis der zukünftigen freien Handlungen nach dem specifischen und individuellen Sein, welches sie haben, geht über zur Erkenntnis derselben Handlungen nach dem existierenden Sein, welches sie haben. Scheint in dem ersten Falle durch die unendlich große Verschiedenheit der unmittelbar erkannten Objecte eine Verschiedenheit der Acte bedingt zu sein, so im letztern durchaus nicht; denn in diesem handelt es sich erstens um die mittelbare Erkenntnis zweier Objecte, die in derselben Ordnung sind; zweitens ist zwischen der freien möglichen Handlung und der freien existierenden Handlung gar kein specifischer oder individueller Unterschied, sondern es tritt in der zweiten gewissermaßen nur die Existenz hinzu, die ja übrigens auch eminenter in der Wesenheit Gottes enthalten ist und deshalb in einem wahren Sinn in ihr als in der

causa exemplaris erkannt wird. Schon Suarez hat dies mit ausdrücklichen Worten hervorgehoben und der Erwägung empfohlen: **Illa enim (sc. scientia visionis) supponit in Deo scientiam earundem rerum, ut possibilium et ideo mirum non est, quod possit easdem repraesentare futuras sine augmento reali suo, etiam secundum perfectionem aliquam realem ratione distinctam. Quia in re actu existente revera nihil reale est, quod non primo fuerit possibile**[1]). Wollte man aber vielleicht noch insistieren und behaupten, dass auch die einzig hinzutretende Note der Existenz in der gegebenen Erklärung eine Veränderung der göttlichen Erkenntnis bedinge, so erheben wir mit vollem Rechte dieselbe Einsprache gegen jede nur denkbare Erklärung der Erkenntnis nicht bloß der freien zukünftigen existierenden, sondern auch der zukünftigen nothwendigen existierenden Handlungen; denn alle Acte werden **in signo rationis priori** von Gott als nur möglich erkannt, und es ist also überall derselbe Fortschritt der Erkenntnis. Man wende nicht ein, dass der Grund für die Erkenntnis nothwendiger Acte in ihren Ursachen geboten sei, für die freien aber wenigstens nach dem von uns vertheidigten System durchaus nicht; denn wie dieser Unterschied von keinem Vertreter dieser Ansicht in Abrede gestellt wird, so ist er hier von keinem Belange. Es handelt sich nämlich hier darum, ob der Übergang der schon mittelbaren **scientia simplicis intelligentiae** in die **scientia visionis** oder **media** in Bezug auf die freien Acte eher eine Veränderung in Gott bedinge, als bei nothwendigen Acten und zwar handelt es sich um diese Veränderung insofern, als sie bedingt sein könnte vom Gegenstand als **causa quasi formalis** der Erkenntnis und nicht insofern als vom Gegenstand eine Determination der Erkenntnis gefordert werden könnte, welches letztere wir schon vorher in Bezug auf die göttliche Erkenntnis ausgeschlossen haben. Unter der ersten hier in Frage stehenden Rücksicht nun behaupten wir eine vollständige Gleichheit in Bezug auf die freien und nothwendigen Handlungen und es wird sich dagegen auch nicht ein einziger triftiger Grund vorbringen lassen. Noch eine Erwägung ist hier von Wichtigkeit. Wenn nämlich die mittelbare Erkenntnis der möglichen Dinge keinen von der erschöpfenden Erkenntnis der göttlichen Wesenheit verschiedenen

[1]) De Deo l. c.

Act fordert, obwohl die Gegenstände der ganzen Ordnung nach verschieden sind; dann fordert auch die mittelbare **scientia visionis** oder **media** keine verschiedenen Erkenntnisacte von der **scientia simplicis intelligentiae**; denn ihre Gegenstände sind nicht bloß nicht der ganzen Ordnung nach verschieden, sondern specifisch und individuell die gleichen und unterscheiden sich nur in Bezug auf die **nota existentiae**, die in der einen als möglich, in der andern als wirklich erfasst wird. Endlich ist noch zu erwägen, dass ja auch die **existentia** eines freien Actes in Gott **eminenter** enthalten und vorgebildet ist; und nur durch diese Erwägung wird es überhaupt verständlich, dass die göttliche Erkenntnis der Wesenheit Gottes sich auf die **existentia** der contingenten Dinge erstrecken kann, ohne verändert zu werden. Wie nämlich der göttliche freie Willensact keine Veränderung bedingt, weil er im **amor essentiae divinae** und sein Object in der **essentia divina eminenter** enthalten ist; so bedingt auch die göttliche Erkenntnis der endlichen Dinge aus ebendemselben Grunde keine Veränderung, weil sie nämlich in der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit und ihr Object in dieser Wesenheit **eminenter** enthalten ist. Wir meinen, diese Erwägungen dürften dargethan haben, dass auch in der zweiten Formulierung der **scientia media** die göttliche Wesenheit einzig und allein das **objectum specificativum** oder **formale** der göttlichen Erkenntnis ist und Kleutgens Argument mag demnach wohl die erste Formulierung treffen, es trifft aber nicht die zweite.

Ebenso scheint es sich zu verhalten mit einem weiteren Argumente Kleutgens, das sich vom vorigen nur ganz wenig unterscheidet. **Ea, quorum species proprias et adaequatas intellectus in se habere potest, objectum ejus proprium constituunt, ad cujus modum cetera, quae attingit per improprias notiones cognoscit. Ex quo manifeste efficitur, proprium tantum objectum primo et per se, reliqua eatenus cognosci, quatenus per proprium cognosci possunt . . Jam vero, quoniam ‚cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis' proprium cujusvis intelligentiae objectum intelligentis naturae consentaneum sit necesse est. Hinc communi consensu infertur, nostrae quidem mentis objectum proprium esse intelligibile in rebus corporeis, divinae vero mentis Deum ipsum. Sicut igitur nos naturaliter non possumus cognoscere Deum nisi cognitis**

rebus creatis; ita Deus non potest cognoscere creata, nisi cognito se[1]) . .

Mit andern Worten und vielleicht fasslicher können wir das Argument so geben: Da die unmittelbare Erkenntnis einerseits ein vitaler Act des Erkennenden ist und andererseits ein nicht irgendwelches, sondern eigenthümliches, unmittelbares, vollkommenes Erkenntnisbild ist, so muss der Erkenntnisact sowohl zum erkennenden Subjecte, als zum erkannten Objecte in einer ganz besondern Proportion stehen; das wäre aber nicht möglich, wenn nicht Object und Subject dieselbe Seinsweise hätten; deshalb müssen beide bei der unmittelbaren Erkenntnis wenigstens in derselben Seinsordnung sich befinden. Demnach erkennt der Mensch unmittelbar die materiellen Wesenheiten und mittelbar Gott; Gott aber erkennt unmittelbar sich selbst und mittelbar die Geschöpfe. Es scheint nun diese ganze Deduction nicht beanstandet werden zu können. Gott erkennt also alles von sich verschiedene nur mittelbar und gleichsam in zweiter Linie, nämlich deshalb, weil er sein eigenes Wesen mit erschöpfender Erkenntnis erfasst und in ihm den Urgrund und das Urbild alles geschöpflichen Seins sieht. Es erscheint folglich durch dieses Argument wiederum die erste Formulierung der scientia media ausgeschlossen, aber durchaus nicht die zweite. Denn in dieser richtet sich ja das Auge der göttlichen Erkenntnis unmittelbar nur auf seine Wesenheit, mittelbar von ihr und bestimmt durch sie auf die möglichen Dinge, von ihnen endlich und durch ihre Erkenntnis befähigt, richtet es sich weiter auf die existierenden Dinge, die nothwendigen und freien Handlungen der Geschöpfe; obwohl, wie wir schon früher zugegeben und betont haben, für die Erkenntnis der existierenden freien Handlungen der adäquate Grund in der göttlichen Wesenheit nicht gegeben ist. Diese Erkenntnis ist nun offenbar keine unmittelbare; denn die zukünftigen freien Handlungen werden ja nicht directe et immediate, nicht primo et per se erkannt, da ihre Erkenntnis nothwendig die Kenntnis der möglichen Dinge und der göttlichen Wesenheit selbst voraussetzt und in ihr ihre Möglichkeit und durch sie ihre specifische Form hat. Sie ist also eine mittelbare und deshalb trifft sie auch nicht die zweite Argumentation Kleutgens.

Nach dem bisher Gesagten kann es nicht schwer fallen, auf ein weiteres Argument zu antworten, welches Kleutgen anführt: Bene Les-

[1]) Op. cit. n. 523.

sius ‚Sicut essentia divina se habet in ratione boni ad voluntatem, ita in ratione veri seu intelligibilis se habet ad intellectum. Sed voluntas divina nihil vult nisi ex vi amoris essentiae‘. Ergo intellectus nihil intelligit nisi ex vi cognitionis essentiae[1]). Man kann ohne Bedenken das ganze Argument annehmen; denn augenscheinlich trifft es wiederum die erste Formulierung der scientia media, nicht aber die zweite. In letzterer ist das Verhältnis zwischen der göttlichen Liebe zu den Creaturen und der seines eigenen Wesens vollständig dasselbe, wie zwischen der göttlichen Erkenntnis der Geschöpfe und der seines eigenen Wesens. Wie nämlich, wenn man zwischen der göttlichen Wesenheit und der göttlichen Liebe unterscheidet, nur die göttliche Wesenheit als bestimmender Grund der göttlichen Liebe gefaßt werden kann, ebenso kann, wenn man zwischen Wesenheit und Erkenntnis unterscheidet, wiederum nur die Wesenheit als bestimmender Grund der Erkenntnis betrachtet werden. Wie ferner Gott die Geschöpfe nur liebt, weil er in ihnen ein wenn auch schwaches Abbild seiner Güte und Vollkommenheit sieht, so erkennt er sie auch nur, weil sie ein Abbild und gleichsam ein Reflex seiner wesenhaften Wahrheit sind; wie endlich die Liebe der göttlichen Wesenheit nicht der adäquate Erklärungs-Grund ist, weshalb die Liebe Gottes auf diesen existierenden Menschen fällt und nicht jenen, der nicht existiert; oder auch weshalb die Liebe Gottes sich auf diese frei erworbene Vollkommenheit richtet und nicht auf eine andere nicht existierende; denn es ist ja das in unzähligen Fällen auch vom freien Willen des Menschen abhängig — so ist auch wiederum die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit nicht der objective adäquate Grund, weshalb sich dieselbe göttliche Erkenntnis eher auf diese freie Handlung richtet als auf jene, die ja auch hätte sein können; auch hier tritt ja die freie Thätigkeit des Menschen dazwischen. Mit einem Worte, die terminatio intellectionis hängt in zahlreichen Fällen ebenso wie die terminatio amoris von der freien Thätigkeit des Menschen ab. Die in Frage stehende Übereinstimmung zwischen göttlicher Erkenntnis und göttlicher Liebe ist also in der zweiten Formulierung der scientia media geradezu vollkommen und so kann sich auch von dieser Seite keine Schwierigkeit gegen jenes System ergeben.

Ein weiteres Argument Kleutgens will das Ungenügende der scientia media darthun und lautet folgendermaßen: Sed hoc

[1]) L. c. n. 525.

modo (nämlich **per scientiam mediam**) **quaestio nostra de medio hujus divinae scientiae non solvitur. Essentia divina ut est causa exemplaris et ideae ipsae non repraesentant haec futura nisi tamquam mere possibilia. Nos igitur hic quaerimus, sub qua ratione considerata essentia divina ea repraesentet tamquam quae actu vel sunt futura vel posita conditione essent futura. Ad hanc igitur quaestionem in hac sententia non respondetur**[1]). — Suarez würde auf dieses Argument antworten und Cardinal Franzelin[2]) antwortet thatsächlich darauf, dass die Frage selbst nicht berechtigt ist, sondern auf einer falschen Voraussetzung beruht. Es will uns scheinen mit Recht. Denn Kleutgen setzt nicht bloß voraus, dass die Erkenntnis der zukünftigen freien Handlungen eine mittelbare ist, sondern auch dass der adäquate, objective Grund für dieselbe in der göttlichen Wesenheit gegeben sein muss. Das aber haben erstens Kleutgens erwähnte Argumente nicht dargethan, und zweitens ist es in sich unmöglich und unrichtig. Denn die göttliche Wesenheit als solche könnte nur dann den adäquaten objectiven Grund der göttlichen Erkenntnis der zukünftigen freien Handlungen bieten, wenn diese in ihm als ihrer bestimmenden Ursache ein bestimmtes Sein von aller Ewigkeit hätten; ein bestimmtes Sein und eine bestimmte Wahrheit haben sie aber nur in sich selbst und hievon kann man mit nichten abgehen ohne zu einem die Freiheit vernichtenden Determinismus fortgerissen zu werden.

Aber leugnen wir denn jede Schwierigkeit und Dunkelheit in der **scientia media**? Auf diese Frage antworten wir einmal, dass es unser Zweck nicht war, jede Dunkelheit, die für uns in dem blendenden Lichtmeere der göttlichen Erkenntnis liegt, zu beseitigen, unsere Aufgabe war nur der Versuch, die Unrichtigkeit der Kleutgen'schen Argumentation aufzudecken. Zweitens geben wir mit Suarez und anderen großen Theologen bereitwilligst zu, dass wir die göttliche Erkenntnis nicht ganz ergründen können, und dass auch unsere Erklärung das geheimnisvolle ‚Wie' der göttlichen Erkenntnis nicht zu ergründen vermag; aber mit denselben Theologen behaupten wir auch und betonen es, dass jede andere Erklärung in sich unmöglich ist, unsere Erklärung aber eine Unmöglichkeit nicht in sich enthält, dass vielmehr die Principien, worauf sie beruht, unumstößlich erscheinen und sie

---

[1]) L. c. n. 548.

[2]) De Deo uno, ed. 3, p. 462.

selbst dem Verständnis wenigstens annähernd nahe gebracht werden kann. Es kann dies besonders geschehen durch Vergleichung mit der geschaffenen Erkenntnis; jedoch liegt ein näheres Eingehen auf diese Erklärung nicht in unserer jetzigen Aufgabe; wir möchten nur noch bemerken, dass die Erkenntnis der zukünftigen freien Acte in ihrer objectiven Wahrheit dem menschlichen Denken keine größeren Schwierigkeiten bereiten kann, als manche andere kaum fassbare und doch unumstößliche Wahrheit, wie zB. die göttliche Unveränderlichkeit in ihrer Vereinbarung mit der göttlichen Freiheit oder auch die Schöpfung aus Nichts, welche Wahrheiten mehr als eine Analogie mit der scientia media darbieten.

III.

Beleuchten wir nunmehr noch den letzten Einwurf, den Kleutgen gegen Suarez, Ruiz und die anderen classischen Vertheidiger der scientia media erhebt. Er zeiht sie des Widerspruchs mit sich selbst. Dieser Widerspruch soll erstens darin liegen, dass sie einerseits behaupten, Gott erkenne alles in sich selbst und durch die Erkenntnis seiner selbst; andererseits aber dennoch erklären, Gott erkenne die zukünftigen freien Handlungen in ihrer objectiven Wahrheit. Der zweite aber, der im Grunde genommen nicht verschieden ist vom ersten, soll darin bestehen, dass sie einerseits sagen, Gott sei das Formalobject, alles übrige das Materialobject der göttlichen Erkenntnis und andererseits dennoch die zukünftigen freien Handlungen in sich erkannt werden lassen. Dass nun hier kein Widerspruch vorliegt, dürfte denn doch aus unserer ganzen Erörterung hervorgehen. Nach Suarez, Ruiz usw. ist die göttliche Erkenntnis der zukünftigen freien Handlungen thatsächlich eine mittelbare und sie hat ihren Grund, wenn auch nicht ihren adäquaten, in der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Wenn sie sagen, Gott erkenne dieselben unmittelbar in ihnen selbst, so wollen sie damit die erwähnte Abhängigkeit von der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit nicht leugnen, sondern sie sagen bloß, auf Seite des Gegenstandes sei der Grund, weshalb Gott diese freie Handlung erkenne und nicht jene, nur die Wahrheit dieser Handlung vor jener; die bestimmte Wahrheit aber habe als Fundament nicht den actus primus, sondern unmittelbar den actus secundus. Suarez erklärt das zu verschiedenen Malen[1]): Tota difficultas posita est in expli-

[1]) Opusc. de scientia fut. lib. c. VII.

cando, quonam medio ex parte objecti Deus veluti utatur ad haec futura cognoscenda; nam ex parte principii seu cognoscentis nulla est difficultas; certum est enim, Deum seipso suaque essentia haec omnia cognoscere. Die Unterscheidung, die hier Suarez macht, gibt Card. Franzelin[1]) mit folgenden Worten wieder: Duas has quaestiones, priorem de formali ratione, ex qua et sub qua Deus videat sicut omne verum, ita etiam omnes actus liberos creaturarum, posteriorem de ratione ex parte objecti, cur hic et non alius determinatus actus liber aeternae Dei visioni subsit, diversissimas esse et ideo seorsim habendas manifestum est. Diese Unterscheidung ist thatsächlich von der größten Bedeutung. Es handelt sich hier in unserer Untersuchung, wie aus dem Gesagten klar ist, nur um die erste Frage.

Hält man sich das Gesagte vor Augen, so ist es ferner auch klar, dass von jenen Autoren mit vollem Rechte und in voller Übereinstimmung mit sich selbst die zukünftigen, freien Handlungen unter das objectum materiale gezählt werden, während sie die göttliche Wesenheit als objectum formale bezeichnen. Denn die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit ist ja nach jenen Theologen thatsächlich unmittelbar, die der zukünftigen freien Handlungen ebenso wahrhaft mittelbar und von der ersteren abhängig und bedingt. Das genügt aber vollständig dazu, dass die göttliche Wesenheit allein als objectum formale bezeichnet werden könne. Denn auch Kleutgen definiert ja das Formalobject: id quod primo et per se cognoscitur et ratione cujus cogniti cetera cognoscuntur[2]). Wollte jemand einwenden, zum Formalobject gehöre, dass in ihm der adäquate objective Grund für die Erkenntnis der übrigen Gegenstände gegeben sei, so antworten wir mit jenen Autoren, dass das eine unerwiesene Behauptung ist, ja dass dann die göttliche Erkenntnis der zukünftigen freien Handlungen unmöglich wäre; oder aber wir können ihm auch als Recht zugestehen, das zum Formalobject zu fordern, leugnen dann aber, dass es in dem Sinne in der göttlichen Erkenntnis ein Formalobject gebe; und thatsächlich wird man bei einigen Theologen vergebens nach dem Ausdruck Formalobject der göttlichen Erkenntnis suchen. Es scheint jedoch die erste Antwort vorzuziehen zu sein. Doch sei dem wie ihm wolle; mit voller Bestimmtheit können wir

---

[1]) De Deo uno, ed. 3, p. 430. [2]) L. c.

sagen: ein Widerspruch ist in Suarez, Ruiz usw. nicht vorhanden und Kleutgen konnte diesen Vorwurf nur erheben, weil er zwischen den beiden Formulierungen der **scientia media** nicht genügend unterschied. Auf demselben Missverständnisse scheint, wie wir gesehen, seine ganze Argumentation zu beruhen und auf einem ähnlichen die fernere Angabe, Molina habe die sogenannte **supercomprehensio** gelehrt. Dass letzteres nicht der Fall ist, ist schon Jahrg. 1895 S. 536 dieser Zeitschrift angedeutet worden.

Wir schließen mit folgender Bemerkung: Wenn es sich um das göttliche Vorauswissen der zukünftigen freien Handlungen handelt, sind zwei Fragen genau zu unterscheiden: erstens, welches ist das Fundament der bestimmten Wahrheit der zukünftigen freien Handlungen? Hierauf antworten alle Molinisten einstimmig, es könne das nicht eine **praedeterminatio physica** sein oder vielmehr keine **decreta praedeterminantia**, sondern es sei die zukünftige freie Willensentscheidung selbst. Zweite Frage: Ist die göttliche Wesenheit beim Vorauswissen der zukünftigen freien Handlungen Erkenntnismittel und Formalobject, oder aber ist dieses Vorauswissen als eine unmittelbare Erkenntnis zu betrachten? Bezüglich dieser Frage sind die molinistischen Ansichten getheilt. Wir glauben das erstere annehmen zu müssen und die Gründe dafür oben hinreichend dargelegt zu haben. Wie dem aber immer sei, jedenfalls ergibt sich aus unserer Untersuchung mit genügender Gewissheit das eine, dass zwei verschiedene Formulierungen der **scientia media** existieren; und bei einer wissenschaftlichen, gewissenhaften Kritik dieses Systems darf dieser Umstand nicht unberücksichtigt bleiben.

Ist das Eigenthumsrecht ein natürliches oder ein positives, menschliches Recht?

Von **Josef Oberhammer** S. J.

Alle jene Moralphilosophen, die im Gegensatz zu den sogenannten Rechtspositivisten ein vor und unabhängig von jeder freien Übereinkunft und staatlichen Gesetzgebung in Kraft bestehendes Naturrecht anerkennen, stimmen darin überein, dass das Recht Eigenthum zu erwerben ein natürliches Recht ist, das jedermann unmittelbar von Gott selbst als dem Urheber des Naturgesetzes verliehen ist. Wenn es sich aber handelt um das Eigenthumsrecht *in concreto*, welches eine bestimmte (physische oder moralische) Person an einer bestimmten Sache hat, dann geben die genannten Autoren eine doppelte wenigstens dem Wortlaute nach entgegengesetzte Antwort. Die einen, zB. Cathrein[1]), gestehen ohne weiteres, dass es ein ‚nur mittelbar natürliches, unmittelbar aber positives, menschliches Recht' sei; andere dagegen, namentlich Schiffini[2]) sind entschieden dafür, dass man auch dieses concrete Eigenthumsrecht ein unmittelbar natürliches, wenn auch nicht angeborenes, Recht nenne.

Im folgenden soll des näheren untersucht werden, welche von diesen beiden Anschauungen den Vorzug verdiene. Denn wenn es auch wahr ist, was der letztgenannte Autor (aaO.) bemerkt, dass es sich bei dieser Streitfrage zumeist um eine Verschiedenheit im Ausdruck

[1]) Philos. mor. ed. 2. n. 379; Moralphilosophie 2. Aufl. 2. Bd. S. 274.
[2]) Disput. philos. mor. vol. II. n. 339.

handelt, so ist es doch ebenso wahr, dass eine mehr oder minder genaue, dem objectiven Sachverhalt entsprechende Terminologie, zumal in einer so fundamentalen Frage, nichts Unbedeutendes ist, weil gar leicht der unklare, verworrene Ausdruck Unklarheit und Verwirrung der Ideen selbst im Gefolge hat. Überdies wird es sich bald zeigen, dass dem Wortstreit in dem einen oder andern Punkte doch auch sachliche Differenzen zugrunde liegen. Endlich wird sich im Laufe der Untersuchung Gelegenheit bieten, einige höhere, allgemeine Gesichtspunkte zu gewinnen, die nicht bloß für die Theorie des Eigenthumsrechtes, sondern auch für die richtige Auffassung vieler anderen Rechte und Pflichten von Bedeutung sind.

I.

Der Einfachheit halber soll zunächst nur jenes concrete Eigenthumsrecht in Betracht kommen, das in einer Gegend und zu einer Zeit, wo noch kein Staat besteht, und zwar durch die ursprünglichste aller Erwerbsarten, die sogenannte Besitzergreifung (*occupatio*) von jemandem erworben wird. Man setze also den Fall, es hätte von mehreren noch außerhalb jedes Staatsverbandes lebenden Menschen einer eine bisher herrenlose Sache, ein kleines Grundstück, ein erlegtes Wild oder dergleichen sich angeeignet. Ist das Eigenthumsrecht, das er infolge dessen an der betreffenden Sache hat, nur ein positives, menschliches Recht?

Diese Frage muss unbedingt verneint werden, wenn man unter positivem, menschlichem Recht ein Recht versteht, das einem positiven menschlichen Gesetze oder freien Übereinkommen seine Kraft verdankt. Denn es ist klar, dass sich das in Rede stehende Eigenthumsrecht nicht auf ein menschliches Gesetz oder Übereinkommen — ein solches existiert ja gar nicht, wie wir voraussetzen — sondern auf das Naturgesetz stützt. Darüber kann unter Philosophen, die auf dem Standpunkt der Scholastik stehen, nicht der mindeste Zweifel obwalten. Und darum ist es gewiss ein kleiner Mangel, wenn in der sonst ausgezeichneten Moralphilosophie Cathreins zuerst im allgemeinen Theil bei der Erörterung der verschiedenen Eintheilungen des Eigenthumsrechtes die Unterscheidung zwischen natürlichem und positivem (göttlichen und menschlichen) Recht ausschließlich und einzig von dem Gesetz, dem das Recht sein Dasein verdankt (**a lege, a qua conceditur**) herge-

leitet[1]), späterhin aber im besondern Theil der Ausdruck ‚positives, menschliches Recht' nur so nebenbei und gleichsam unter der Hand in erweitertem Sinne angewendet wird zur Bezeichnung eines Rechtes, das zwar seinem Inhaber nicht durch ein menschliches, sondern durch das Naturgesetz selber zuerkannt wird, aber doch eine andere freie menschliche That, zB. die Occupierung, zur nothwendigen Voraussetzung hat[2]). Wer schon einmal von dieser doppelten Terminologie, der ja nicht jede Berechtigung abgesprochen werden kann, Gebrauch machen will, sollte der Klarheit halber gleich anfangs bei der Erörterung der verschiedenen Eintheilungen des Rechtes ausdrücklich bemerken, dass die Unterscheidung zwischen natürlichem und positiv-menschlichem Recht von einem doppelten Unterscheidungsgrund hergenommen werden und darum einen doppelten Sinn haben kann.

Aber es entsteht die weitere Frage, ob denn wirklich nicht bloß irgendwelche, sondern ausreichende und triftige Gründe vorhanden sind, jedes Recht, dessen Existenz eine freie That des Menschen voraussetzt, zB. das durch Besitzergreifung (occupatio) erlangte Eigenthum an einer bestimmten Sache, ein positiv-menschliches Recht zu nennen. Dies würde sicherlich dann zutreffen, wenn jene freie menschliche Handlung, in unserem Falle die physische Aneignung einer bisher herrenlosen Sache mit der Absicht, sie in Besitz zu nehmen, nicht nur Vorbedingung, sondern bewirkende Ursache des in Rede stehenden Rechtes wäre.

Und thatsächlich ist dies die Meinung mancher Moralphilosophen. Nach ihrer Anschauung ist die physische Aneignung einer herrenlosen Sache zwar nicht die Ursache des Eigenthumsrechtes in abstracto, wie sich von selbst versteht, wohl aber des concreten Rechtes, das diese individuelle Persönlichkeit gerade zu dieser Zeit an dieser bestimmten Sache hat. Andere Gelehrte aber sind in dieser Frage, die offenbar nicht mehr ein reiner Wortstreit ist, sondern eine sachliche Verschiedenheit zum Gegenstande hat, der entgegengesetzten Ansicht[3]).

Diese letztere, welche der Wahrheit mehr zu entsprechen scheint, kann mit einem kleinen Vorbehalte also dargelegt werden: Wenn sich von mehreren noch außerhalb eines geordneten Staatswesens lebenden Menschen irgend jemand einer bestimmten Sache mit der Absicht, sie

---

[1]) Moralphil. 1. Bd. S. 432; philos. mor. n. 252, 3°.
[2]) Moralphil. 2. Bd. S. 274; philos. mor. n. 379.
[3]) Vgl. Schiffini aaO.

in Besitz zu nehmen, bemächtigt, so ist diese physische Occupierung zwar die bewirkende Ursache für die Existenz jener ontologischen Verbindung zwischen Rechtssubject und Rechtsobject, welche das nothwendige Fundament jedes concreten Rechtes der ausgleichenden Gerechtigkeit bildet[1]), aber sie ist nicht die bewirkende Ursache für die Existenz des formellen Eigenthumsrechtes, insofern darunter die moralische, von allen andern zu respectierende Befugnis verstanden wird, eine bestimmte materielle Wertsache ausschließlich für sich zu besitzen, zu fordern oder zu gebrauchen.

Dies ergibt sich aus folgender Erwägung: Alle den Menschen oder überhaupt vernünftigen Geschöpfen zukommenden Rechte[2]) haben ebenso, wie die ihnen in den übrigen Menschen entsprechenden Rechtspflichten ihren Grund in einem Gesetze, jedoch so, dass das Gesetz vermöge seiner zunächst auf das Binden hingerichteten Kraft in erster Linie (naturâ prius) die betreffenden Pflichten auferlegt und erst in zweiter Linie (naturâ posterius) die denselben entsprechenden Rechte zuerkennt[3]). So zB. entspringt die naturrechtliche Befugnis, eine bisher herrenlose Sache, die ich occupiert, mit Ausschluss aller anderen zu besitzen und zu gebrauchen, aus der den übrigen Menschen vom Naturgesetze (naturâ prius) auferlegten Pflicht, mich auf diesen Titel hin im ruhigen, ungestörten Besitz und Gebrauch des betreffenden Gegenstandes zu belassen[4]). In unserem Beispiel also von der Occupierung einer bisher herrenlosen Sache folgen die drei hier in Betracht kommenden und der Zeit nach zusammenfallenden Momente also aufeinander: Aus der Thatsache der physischen Aneignung ergibt sich zunächst eine gewisse ontologische (häufig physische) Verbindung der occupierenden Person mit der occupierten Sache als Fundament des Rechtes; darauf hin entsteht in allen übrigen, von dem occupierenden Subject verschiedenen Personen die ihnen vom Naturgesetz (wie sofort gezeigt werden soll) auferlegte Pflicht, diese Verbindung an-

---

[1]) Vgl. **Cathrein**, philos. mor. n. 227, Moralphilosophie 1. Bd. S. 387 f.; **Costa-Rossetti**, philos. mor. ed. 2. thes. 104. coll. thes. 111.

[2]) Anders verhält es sich mit den absoluten Rechten, die der Schöpfer seinen Geschöpfen gegenüber hat. Vgl. Costa-Rossetti p. 257. Schol., p. 330, nota 2; Schiffini n. 182.

[3]) Darum definiert Gutberlet das (subjective) Recht als ‚eine Befugnis, die aus einer erzwingbaren Pflicht anderer, sie zu respectieren, entsteht' (Ethik u. Naturrecht, 2. Aufl. S. 128).

[4]) Vgl. Costa-Rossetti, philos. mor. thes. 110.

zuerkennen und zu respectieren; und daraus erst entspringt in der occupierenden Person das formelle Recht: die unverletzliche Befugnis, die Sache, deren sie sich bemächtigt, ausschließlich als die ihrige zu besitzen und nach eigenem Ermessen zu gebrauchen.

Dies vorausgesetzt kann man zugunsten der oben ausgesprochenen Ansicht also argumentieren: Die physische Aneignung (occupatio) wäre nur dann Ursache, und nicht bloß Vorbedingung des daraus resultierenden Rechtes, wenn sie Ursache der Rechts-Pflicht wäre, aus der das formelle Eigenthumsrecht hervorgeht. Dies ist aber nicht der Fall. Denn der eigentliche Grund für die allen übrigen Menschen obliegende Pflicht, mich im ruhigen Besitze der von mir occupierten Sache zu belassen, ist das von Gott selbst gegebene und durch die Stimme der Vernunft promulgierte Naturgesetz, welches zwangsmäßig, unter Androhung strenger Bestrafung, ganz allgemein ein für allemal vorschreibt, jeden, der sich einer bisher herrenlosen Sache mit der Absicht, sie ausschließlich zu besitzen, einmal bemächtigt hat, als den Eigenthümer derselben anzuerkennen und für den Fall eines unbefugten Eingriffes Schadenersatz zu leisten. Die Occupierung ist also nicht Ursache der in Rede stehenden Verpflichtung, — diese ist vielmehr ausschließlich in dem allgemeinen Gesetze, genauer im Willen des Gesetzgebers, zu suchen, — sondern nur die nöthige Vorbedingung dafür, dass dieses schon früher existierende Gesetz, ohne in sich eine Änderung zu erfahren, auch gegen diese bestimmte Person und in Bezug auf diese bestimmte Sache eine Verpflichtung auferlege. Es verhält sich hier ähnlich wie in dem Fall, wo sich der Angehörige einer Diöcese, in welcher das Abstinenzgebot für gewisse, früher allgemein vorgeschriebene Fasttage abgeschafft ist, auf ein Territorium begibt, wo dasselbe noch immer in Kraft besteht: Die Reise des Betreffenden ist zwar die Ursache davon, dass er sich jetzt körperlich an jenem Orte befindet; aber die Ursache der daraus entspringenden Verpflichtung zur Abstinenz ist lediglich das dort noch nicht abgeschaffte Kirchengebot; der Reise hingegen kommt mit Bezug auf diesen Effect nur die Eigenschaft einer nothwendigen Vorbedingung zu.

Aus dem Gesagten dürfte klar sein, dass sich jene Terminologie, welche das durch Occupierung erworbene Eigenthumsrecht ein positives, menschliches Recht nennt, nicht mit der Behauptung rechtfertigen läßt, die physische Aneignung sei die eigentliche Ursache des in concreto betrachteten Eigenthumsrechtes.

Aber vielleicht ist schon der Umstand allein, daſs dieses Recht eine freie menschliche Handlung, in unserem Falle die Besitzergreifung, zur nothwendigen Vorbedingung hat, Grund genug, dasselbe ein menschliches Recht zu nennen? Es soll nicht geleugnet werden, daſs eine solche Ausdrucksweise in einem richtigen Sinne verstanden und darum irgendwie vertheidigt werden kann, zumal sie vom hl. Thomas selbst[1]) angewendet wird. Aber es ist doch der Mühe wert, vorerst zu fragen, ob dieselbe auch heutzutage zeitgemäß ist. Diese Frage aber muſs unbedingt verneinend beantwortet werden, wie wiederum mit vollem Recht Schiffini[2]) im Anschluſs an Liberatore bemerkt. Denn in unseren Tagen sind weite Kreise beherrscht von den falschen Theorien eines Grotius und Pufendorf, Hobbes und Rousseau, Stahl und anderer Rechtspositivisten, die jedes Naturrecht leugnen und den menschlichen Willen zur eigentlichen Quelle sämmtlicher Rechte machen. Dazu kommen die irrthümlichen Lehren der Communisten, welche das Privateigenthum an productiven materiellen Gütern überhaupt nicht als zurecht bestehend gelten lassen, sondern es einfach für Diebstahl erklären. Ist da nicht die größte Gefahr vorhanden, daſs der Satz, das durch Occupierung einer Sache erworbene Eigenthumsrecht sei ein schlechthin positives, menschliches Recht, aus dem Context herausgerissen und in verkehrtem, rechtspositivistischen Sinne gedeutet wird, als ob nämlich der genannte Besitztitel nur infolge eines menschlichen Gesetzes oder allgemeinen Übereinkommens rechtskräftig wäre? Eine solche Gefahr war zu den Zeiten des hl. Thomas und das ganze Mittelalter hindurch nicht vorhanden, und darum brauchten die damals lebenden Autoren in ihren Ausdrücken nicht so vorsichtig und wählerisch zu sein wie diejenigen, welche die einzig wahren Rechtstheorien den modernen Irrthümern gegenüber auseinandersetzen und vertheidigen wollen[3]). Diese letzteren werden schon aus Opportunitätsrücksichten, ‚ob improbitatem nostrorum temporum‘, wie Schiffini sich

[1]) 2. 2. qu. 66. a. 7. und sonst öfters.

[2]) AaO. vgl. n. 344.

[3]) Nebenbei sei daran erinnert, daſs der englische Lehrer im Anschluſs an die späteren römischen Juristen, den Ausdruck jus naturale manchmal in einer Bedeutung anwendet, die heutzutage durchaus nicht mehr üblich ist, nämlich zur Bezeichnung jenes jus, quod natura *omnia* animalia docuit, sicut conjunctio maris et feminae, educatio natorum et alia huiusmodi. Man vgl. Cathrein, Moralphilos. 1. Bd. S. 436 ff. und 2. Bd. S. 282 ff.; philos. mor. n. 246 ss. coll. n. 381 et 383; Schiffini, disput. philos. mor. n. 221 ss., n. 326, n. 344.

ausdrückt, gut daran thun, den zweideutigen und missverständlichen Ausdruck ‚positives, menschliches Recht‘ in unserer Frage zu vermeiden, zumal es nicht an Redeweisen fehlt, die den richtigen Gedanken, der dadurch nahe gelegt werden soll, auf klare und unzweideutige Weise zum Ausdruck bringen. Man kann ja das in Rede stehende concrete Eigenthumsrecht, im Gegensatz zu dem angebornen Rechte Eigenthum zu erwerben, ein erworbenes Recht jus (activitate liberâ) acquisitum, nennen; man kann es, zum Unterschiede von dem absoluten, d. h. kein anderes Factum als die bloße Existenz des Rechtssubjectes voraussetzenden unmittelbar natürlichen Rechte des Eigenthumerwerbs als ein zwar unmittelbar natürliches, aber doch bedingtes, von einer freien Handlung abhängiges Recht, jus naturale hypotheticum, bezeichnen. Wenn aber jemand es durchaus ein nur mittelbar natürliches (göttliches) Recht nennen will, so setze er ausdrücklich hinzu, dass es sich dabei nicht handle um die Vermittelung (mediatio) eines menschlichen Gesetzes oder freier Vereinbarung, sondern bloß um die Vermittelung durch eine andere freie menschliche That. So und nur so wird jedem Missverständnis in dieser so wichtigen Sache vorgebeugt und dafür gesorgt, dass nicht die Unklarheit der Worte eine bedauerliche Verwirrung der Begriffe nach sich ziehe.

II.

Was bisher mit Rücksicht auf den ursprünglichsten Erwerbstitel des Eigenthumsrechtes, die sog. Besitzergreifung (occupatio) einer herrenlosen Sache gesagt wurde, muss auch ausgedehnt werden auf jene abgeleiteten Erwerbstitel, welchen eine naturrechtliche und darum schon vor dem Bestehen eines geordneten Staatswesens vorhandene Geltung zukommt.

Hieher gehört vor allem die umgestaltende Bearbeitung (labor specificans) eines Naturstoffes, ein Titel, der von dem vorigen nur theilweise (inadaequate) verschieden ist, weil er denselben voraussetzt und bloß ein neues Element hinzufügt[1]). Denn

[1]) Dies gilt natürlich nicht, wenn man unter labor specificans die umgestaltende Bearbeitung eines fremden, einem andern Eigenthümer gehörigen Rohstoffes versteht, wie dies manche Autoren, zB. Cathrein, im Anschlusse an das römische Recht thun. Wir halten uns hier an die bei andern Gelehrten, zB. Gutberlet, Schiffini, übliche Terminologie.

wer sich aus einem rohen Baumstamm zu dauerndem Gebrauch irgend ein Geräthe verfertigen will, muss sich denselben offenbar zuerst physisch aneignen, bevor er ihn bearbeiten kann. Auch diese freie menschliche Handlung ist zwar nothwendige Voraussetzung, aber nicht die eigentliche Ursache des daraus folgenden Rechtes, weil sie nicht die Ursache ist der den übrigen Menschen obliegenden Pflicht, aus der jenes Recht nach dem oben Gesagten hervorgeht. Das nämliche gilt von den Titeln des Zuwachses (accessio), des Fruchterwerbs (fructificatio) und andern ähnlichen. Und darum kann man das darauf sich stützende Eigenthumsrecht zwar als ein erworbenes, bedingtes bezeichnen, aber ein positives, ein menschliches, ein bloß mittelbar natürliches sollte man es aus den schon früher angeführten Gründen nicht nennen.

Weniger einfach liegt die Sache bei den Contracten und letztwilligen Verfügungen. Bei diesen gewinnt die Meinung, sie seien die eigentliche Ursache der daraus entstehenden Befugnisse, am ehesten den Schein der Wahrheit, weil mittels derselben Rechte von einem Subject auf das andere übertragen werden. Selbst Schiffini, der doch bezüglich der ursprünglichen Erwerbstitel durchaus daran festhält, dass sie nur die nothwendige Vorbedingung, nicht aber die Ursache des betreffenden Rechtes sind, gibt[1]) zu verstehen, dass er diese Behauptung nicht auf die Verträge ausdehnen wolle. Man ist eben bei bloß oberflächlicher Betrachtung versucht zu glauben, der Erwerbstitel der Contracte sei von dem der Besitzergreifung (occupatio) so sehr verschieden, dass er kaum eine Ähnlichkeit mit ihm aufweise. Und doch stellt sich bei näherer Untersuchung des Sachverhaltes das gerade Gegentheil heraus.

Es ist nämlich wohl zu bedenken, dass das concrete Eigenthumsrecht an einer materiellen Wertsache niemals auf einen andern übertragen werden kann durch den Willen eines Menschen allein. Im gewöhnlichen Leben, zB. bei Schenkungen, hört man freilich nicht selten Ausdrücke wie die folgenden: ‚Ich übertrage Dir das Eigenthumsrecht an dieser Sache‘, oder ‚dieses Buch gehört von jetzt an Dir‘ u. dgl. m. Aber genau genommen kann der eine dem andern nur das Recht die Sache zu erwerben, ein Recht auf die Sache (jus *ad* rem, puta acquirendam) geben, nicht aber ein Recht an der Sache (jus *in* re). Dieses letztere — und in ihm besteht

[1]) AaO. n. 339.



doch das eigentliche Eigenthumsrecht — kommt erst zustande, wenn der andere Theil seine Zustimmung zu erkennen gibt. Da nämlich die Persönlichkeit des Menschen durch den Besitz materieller Güter gleichsam eine Erweiterung erfährt und auf Dinge ausgedehnt wird, die tief unter dem Menschen stehen; da überdies Reichthum und Vermögen nicht bloß Rechte, sondern auch Pflichten, die manchmal schwer zu erfüllen sind, und allerlei Gefahren für das Seelenheil mit sich bringen: so fordert es die Natur der Dinge und die Weisheit des Schöpfers, dass (im allgemeinen) niemand gegen seinen Willen oder auch nur ohne seine freie Zustimmung zum Eigenthümer bestimmter materieller Güter gemacht werden könne[1]).

Aus dem Gesagten ergibt sich unschwer, dass zwischen dem ursprünglichsten Erwerbstitel der Occupierung und dem abgeleiteten Titel der sog. Rechtsübertragung (traditio; translatio dominii) eine sehr große Ähnlichkeit, ja sogar ein innerer Zusammenhang besteht. Denn was thut eigentlich derjenige, der einem andern zB. ein Geschenk macht? Er von seiner Seite kann dabei nichts anderes leisten, als dass er sich seines Eigenthumsrechtes an der betreffenden Sache, nicht schlechthin und für jedermann, sondern nur zugunsten der von ihm bevorzugten Person, begibt; dass er sein bisheriges Eigenthum gleichsam wegwirft und es für die betreffende Person und falls diese zugreifen will, zur herrenlosen Sache, res (relative) nullius, macht; dass er für die zu beschenkende Person und nur für sie die Sphäre des angeborenen Rechtes, Eigenthum zu erwerben, erweitert, ihr gleichsam Gelegenheit gibt, die betreffende Sache zu occupieren. Der Übergang des Eigenthumsrechtes (jus *in* re) von einem Subject auf das andere findet erst statt, wenn die Person, der das Anerbieten gemacht wird, darauf eingeht, wenn sie von dem angebornen Rechte des Eigenthumerwerbs factisch Gebrauch macht und die zu ihren Gunsten herrenlos gewordene Sache occupiert. Das nämliche gilt vom Kaufvertrage, nur mit dem Unterschiede, dass sich hier jeder der beiden Contrahenten des Eigenthumsrechtes an einer bestimmten Sache (Ware, bezw. Geld) zugunsten des andern begibt und die von dem andern ihm angebotene Sache sich aneignet. Ähnliches wäre von den übrigen Contracten zu sagen, durch welche Eigenthumsrechte übertragen werden. Auch durch die letztwilligen Verfügungen, die keine eigentlichen Verträge sind, weil die An-

---

[1]) Vgl. Costa-Rossetti p. 384 Cor. 1; Schiffini n. 352.

nahme der Erbschaft nicht zur selben Zeit statthat wie das Angebot des Erblassers, empfängt der Erbe zunächst nur ein Recht, sich die ihm hinterlassene Sache anzueignen (jus *ad* rem); das Eigenthumsrecht an der Sache (jus *in* re) tritt erst ein, wenn er von den ihm hinterlassenen Gütern durch freiwillige Annahme (acceptatio) derselben Besitz ergreift[1]).

Es lässt sich somit der abgeleitete Erwerbstitel der Contracte und anderer, zunächst bloß einseitiger Verfügungen ganz auf den ursprünglichsten Erwerbstitel der Occupierung zurückführen; denn die Verzichtleistung des einen Theiles begründet überhaupt nicht das Entstehen, sondern vielmehr das wenigstens theilweise Aufhören eines Eigenthumsrechtes; die Acceptierung vonseiten des andern Theiles aber ist eigentlich weiter nichts als die Aneignung einer mit Rücksicht auf die betreffende Person herrenlosen Sache. Da nun aber die Occupierung, wie oben gezeigt wurde, nicht als die bewirkende Ursache, sondern nur als die nothwendige Voraussetzung des daraus entspringenden Eigenthumsrechtes angesehen werden kann, so hat dies auch von den Contracten und andern sog. Übertragungen des Eigenthumsrechtes[2]) zu gelten: sie sind nicht Ursache der betreffenden Rechte, weil sie die jenen Rechten entsprechenden Pflichten nicht bewirken; denn nicht der Wille der Contrahenten, bezw. Erblasser bindet das Gewissen, sondern die seit dem ersten Auftreten des Menschengeschlechtes bestehende allgemeine Vorschrift des Naturgesetzes, dass die durch Occupierung einer herrenlosen Sache hergestellte Verbindung zwischen der persona occupans und der res occupata von allen andern Menschen, mit Einschluss des etwaigen früheren rechtmäßigen Eigen-

[1]) Man vergleiche die gründlichen Ausführungen Costa-Rossettis thes. 132 s.

[2]) Anders liegt die Sache bei der Übertragung des Rechtes zu befehlen (jus jurisdictionis), für den Fall, dass die oberste Behörde einer vollkommenen Gesellschaft, der Kirche oder des Staates, einer bestimmten Person ein mit einer gewissen Regierungsgewalt verbundenes Amt überträgt. Hier kann, wenigstens unter gewissen Umständen, die betreffende Person zur Annahme des in Rede stehenden Amtes verpflichtet werden; in jedem Falle aber legt der ausgesprochene Wille der obersten Behörde den Untergebenen unmittelbar die Verpflichtung auf, die dem subalternen Beamten mitgetheilte Gewalt innerhalb der bezeichneten Sphäre anzuerkennen und sich ihr zu unterwerfen. Hier ist der Willensact der obersten Behörde wirklich die eigentliche Ursache des dem von ihr eingesetzten Beamten inhärierenden Rechtes, innerhalb seiner Amtssphäre Befehle zu ertheilen.

thümers, der sich seines Rechtes freiwillig begeben, anzuerkennen und zu respectieren; mit andern Worten: dass giltigerweise zustande gekommene Verträge und testamentarische Bestimmungen genau zu beobachten seien.

Diese Auffassung begünstigt auch Suarez, wenn er im Tractat de legibus[1]) von den Verpflichtungen, die aus Gelübden, Versprechungen, oder was immer für Verträgen entstehen, also schreibt: „In illis enim omnibus distinguere oportet fundamentum seu proximam materiam obligationis a propria ratione seu causa ejus: nam fundamentum consistit in aliqua actione humana; illâ vero suppositâ jus (Suarez versteht aber hier unter jus immer die lex juridica, das sogenannte objective, befehlende Recht, wie unzweideutig aus dem folgenden Beispiele hervorgeht,) est, quod obligat. Sic in voto, et idem est cum proportione de reliquis, proximum fundamentum obligationis est voluntaria promissio; quod autem proprie obligat ad illam implendam, est jus (i. e. lex) illud naturale ac divinum: Si quid vovisti Domino, ne moreris reddere. Et ita etiam juristae dicunt, omnem obligationem, quae ex contractibus oritur, esse naturalem vel civilem, quia (i. e. prout) ex jure naturali seu gentium aut civili oritur‘[2]).

In unserer Frage also, die bisher geflissentlich auf Zeiten und Orte, wo noch kein geordnetes Staatswesen besteht, eingeschränkt wurde, handelt es sich bei den Contracten ebenso wie bei den übrigen Erwerbstiteln um lauter unmittelbar natürliche Gerechtigkeitspflichten, und demgemäß auch um unmittelbar natürliche Eigenthumsrechte, die direct von Gott, dem Urheber des Naturgesetzes auferlegt, bezw. zuerkannt werden, allerdings nur dann und dort, wo durch gewisse freie menschliche Handlungen die für die Entstehung concreter Pflichten und Rechte erforderlichen Vorbedingungen erfüllt werden.

---

[1]) L. I cp. 14 n. 13.

[2]) Ob Suarez dieser Ansicht in seinen späteren Werken immer treu geblieben ist, soll hier nicht näher untersucht werden. Wenigstens hat er dieselbe unseres Wissens nirgends ausdrücklich widerrufen oder gar die hier dafür beigebrachten Argumente gelöst.

III.

Es erübrigt noch kurz die Modificationen anzudeuten, welche an den bisherigen Ausführungen vorzunehmen sind, wenn das Eigenthumsrecht von Bürgern eines civilisierten, mit einem weitläufigen Rechtscodex ausgerüsteten Staates in Betracht kommt. Folgende dürften die hauptsächlichsten sein.

Erstens ist jedes concrete Eigenthumsrecht eines Staatsangehörigen, auch jenes, das sich auf einen naturrechtlichen Titel, wie auf die physische Aneignung einer herrenlosen Sache (zB. wildwachsender Früchte, auf den Schenkungsvertrag u. dgl.) stützt, ein nicht bloß natürliches, sondern zugleich auch positives, menschliches Recht insofern, als das Staatsgesetz auch seinerseits diesen Titel anerkennt[1]) und der Sanction des Naturgesetzes, welche hauptsächlich in der Androhung der jenseitigen Strafen besteht, eine zeitliche Sanction gegen allenfallsige Verletzer dieses Rechtes hinzufügt durch Androhung irdischer Strafen, welche im Strafcodex festgesetzt, von den staatlich angestellten Richtern zu verhängen und von den staatlichen Executivorganen zu vollstrecken sind. Diese irdische Sanction, dieser staatliche Rechtsschutz ist allerdings gerade für das Eigenthumsrecht von der größten Bedeutung: ohne ihn wäre seine Sicherheit eine sehr geringe, erst durch ihn erlangt es seinen vollen praktischen Wert. Aber daraus folgt nicht, dass das Eigenthumsrecht überhaupt dem Staate sein Dasein verdanke und darum ein schlechthin menschliches Recht sei, wie Stahl und andere Rechtspositivisten wollen. Die thatsächliche Sicherheit eines Rechtes vor Vergewaltigung — wir meinen hier eine relative, menschenmögliche Sicherheit; denn eine absolute Rechtssicherheit ist auch in dem fortgeschrittensten Polizeistaat nicht zu erreichen — bildet eben

---

[1]) Damit soll keineswegs behauptet werden, die Staatsgewalt müsse alle jene Rechtstitel, die außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft eine naturrechtliche Geltung haben, unter allen Umständen anerkennen und sanctionieren. Nein, sie hat unbestritten auch die Vollmacht, aus Gründen der allgemeinen, öffentlichen Wohlfahrt einzelne dieser Rechtstitel für bestimmte Verhältnisse und Fälle zu irritieren, Testamente, die nicht in einer bestimmten Form abgefasst sind, für ungiltig zu erklären, u. dgl. m. Denn manche unmittelbar natürliche Rechte, zB. die Erbansprüche eines durch ein formloses Testament bezeichneten Erben, sind eben von Gott, dem Urheber der Natur, von Anfang an bezüglich ihrer Giltigkeit an die Bedingung geknüpft: dass nicht etwa die rechtmäßige Obrigkeit aus Rücksicht auf das Gemeinwohl sie für nichtig erklärt.

durchaus nicht das Wesen des Rechtes, sondern ist vielmehr etwas demselben ganz und gar Äußerliches und Accidentelles. Oder ist vielleicht das Eigenthumsrecht desjenigen, dem physische Macht und Gewalt zu Gebote steht, es gegen etwaige Eingriffe zu schützen, ein in sich besseres Recht als das desjenigen, der macht- und hilflos der Vergewaltigung preisgegeben ist? War vielleicht das Unrecht, die Rechtsverletzung durch Diebstahl und Raub, die zur Zeit des Faustrechtes, etwa gar an wehrlosen Personen, begangen wurde, geringer und weniger verabscheuungswürdig als das Unrecht, welches verübt wird, wenn die nämlichen Verbrechen in einem Staate und zu einer Zeit begangen werden, wo die umfassendsten Vorkehrungen zum Schutze des Eigenthumsrechtes getroffen sind? Gewiss nicht! Ist aber das Unrecht, die Rechtsverletzung, im ersten Fall ebenso groß wie im zweiten, dann ist auch das Recht im einen Fall ebenso gut und heilig wie im andern. Weil somit die Anerkennung und Sanctionierung eines naturrechtlichen Erwerbstitels von Seite der Staatsgewalt nicht das Wesen des betreffenden Eigenthumsrechtes ausmacht, sondern demselben nur größere Sicherheit verschafft, kann man zwar ein solches Recht ein in gewisser Beziehung (secundum quid) positiv-menschliches Recht nennen; aber es ein schlechthin menschliches Recht (jus simpliciter humanum[1]) zu nennen, geht nicht wohl an. Noch weniger berechtigt dazu der Umstand, dass diese und ähnliche Rechtstitel von jeher bei allen civilisierten Völkern anerkannt wurden; denn diese allgemeine Anerkennung ist nur eine secundäre Billigung und Bekräftigung des bereits vorher wegen des von Gott gegebenen Naturgesetzes in Kraft bestehenden Rechtes.

Aber es gibt auch solche Titel des Eigenthumsrechtes, die ihr ganzes Dasein und ihre Geltung nicht dem Naturgesetz, sondern positiven, menschlichen Gesetzen verdanken. Hieher gehört zB. das von den meisten Staaten aufgestellte Recht des Grundbesitzers auf einen bestimmten Theil des Schatzes, der von einem andern auf seinem fundus entdeckt worden ist; hieher gehören die Erbansprüche jener ‚Notherben‘, die nicht in directer Linie vom Erblasser abstammen; ferner das durch zehnjährige oder gar bloß dreijährige Ersitzung erworbene Recht an der bisher einem andern zugehörigen Wertsache; das ausschließliche Recht der unmittelbaren Nachkommen eines Schriftstellers auf die Veranstaltung neuer Auflagen seiner Werke u. dgl. m.

---

[1]) Vgl. Cathrein, philos. mor. n. 379.

Von solchen Rechten freilich kann man sagen, dass sie in dieser concreten, genau abgegrenzten Gestalt schlechthin (**simpliciter**) positiv-menschliche Rechte und nur irgendwie (**secundum quid**) natürliche Rechte sind, letzteres insofern, als schon im voraus eine gewisse natürliche Convenienz für die Aufstellung derselben von Seite der Staatsbehörde vorhanden war. Diese Rechte resultieren eben aus Pflichten, welche unmittelbar nicht von Gott, dem Urheber des Naturgesetzes, sondern direct von einer menschlichen Autorität, von einer mit gesetzgebender Gewalt ausgerüsteten Obrigkeit auferlegt werden. Das freie Wollen des menschlichen Gesetzgebers ist hier wahre Ursache, und nicht bloß Vorbedingung der in Rede stehenden Pflicht und des daraus entspringenden Rechtes, und darum fallen hier alle jene Bedenken gegen die in Frage kommende Terminologie weg, welche oben für andere Fälle und unter andern Voraussetzungen geltend gemacht wurden.

Kritik und Tradition im Alten Testament.

Von **Leopold Fonck** S. J.

‚Wir sind in der Kritik der Quellen des Christenthums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition'. So kennzeichnete Professor Adolf Harnack vor zwei Jahren die Beziehungen zwischen Kritik und Tradition hinsichtlich der neutestamentlichen Schriften[1]). Seine Worte erregten überall berechtigtes Aufsehen. In dem Lager der Kritiker konnte man sich der Einsicht nicht verschließen, dass auf die krankhafte Action der alles negierenden Tendenzkritik nothwendig die gesunde Reaction besonnenerer Forschung folgen musste, deren Ergebnisse stets nur zu neuer Kräftigung der alten Wahrheit führen. Die Vertheidiger dieser Wahrheit aber begrüßten mit begreiflicher Freude dies Zeugnis aus dem Munde des Gegners; denn mag auch der tobende Sturm den festen Stand auf dem Felsen nicht im Mindesten ins Wanken bringen, so erfüllt es doch den Wächter auf der Warte mit neuer Freude und Zuversicht, wenn er über dem Gewoge der wild anstürmenden Fluten den friedlichen Schimmer des nahenden Tages begrüßen kann.

Doch während die Rückkehr zur Tradition in der neutestamentlichen Kritik aller Welt von gewiss unbefangener Seite verkündigt und den sich sträubenden Anhängern der alten Weise der Vorwurf ‚böswilligen Verfahrens' oder doch ‚kleinmeisterlicher Methode' gemacht

---

[1]) **Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius.** II, 1: **Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus, S.** X.

wird[1]), hat es nach den Äußerungen mancher Kritiker fast den Anschein, als sollte auf alttestamentlichem Gebiete an eine Rückkehr zur Tradition gar nicht zu denken sein, und als würde hier die Kritik stets als unversöhnliche Gegnerin der alten Wahrheit gegenüberstehen. ‚Reaction gibt's nicht', meinte ein Berliner Professor, als ihm die Möglichkeit einer rückläufigen Bewegung in der Pentateuchkritik vorgehalten wurde. ‚Reaction gibt's nicht', betheuert auch W. Sanday mit Nachdruck in ‚The Guardian'[2]), und ebenso nachdrücklich wiederholt J. Hastings in seiner ‚Expository Times' den Protest gegen die Zumuthung, dass die alttestamentliche Kritik dem Beispiele des ‚retrogressiven Kritizismus' Harnacks folgen würde[3]).

Merkwürdiger Weise regt sich bei diesem Protest überall das kritische ‚Gewissen', und es muss offen vor aller Welt betheuert werden, dass man nur aus Rücksicht auf dies Gewissen an den kritischen Anschauungen festhalte. Der Straßburger Professor K. Budde beruft sich für seine unwandelbare Treue im kritischen Glauben auf diese ‚Gewissensgründe'[4]); der Aberdeener J. A. Selbie wiederholt es mit Emphase, dass nur ‚grounds of conscience' die kritische Treue bestimmen[5]); der Königsberger C. H. Cornill verkündet es laut in Amerika und bittet seine Zuhörer, ihm glauben zu wollen, dass er nur auf Gründe sich stütze, die er ‚vor seinem wissenschaftlichen Gewissen als zwingend anerkennen müsse'[6]). Budde fühlt sich dabei gedrungen, das erbauliche Bekenntnis abzulegen: ‚wir können bezeugen, dass wir durch diese (Graf-Wellhausen'sche) Geschichtsauffassung innerlich freier und im Glauben freudiger geworden sind, dass wir dadurch die Gestalt Jesu Christi und das Neue Testament besser haben verstehen lernen' (aaO.). Selbie schließt sich auch diesem Bekenntnis freudig an mit der Versicherung, dass nicht wenige ebenso denken wie Budde, und dass eigentlich schon der hl. Paulus der erste Kritiker aus der Schule Wellhausens gewesen sei; denn er schreibe Röm. 5, 20 νόμος δὲ παρεισῆλθεν, und spreche damit, vermöge seiner ‚spiritual intuition' und seines ‚creative genius' ganz dieselbe Anschauung vom mosaischen Gesetze aus, die nun so ‚brilliant'

[1]) Harnack, ebd. S. IX.
[2]) 20. Januar 1897.
[3]) VIII. 1896/97, S. 241 f.
[4]) Theol. Litztg. XXIII. 1898, S. 39.
[5]) Expository Times IX. 1897/98, S. 274.
[6]) Geschichte des Volkes Israel, Chicago 1898, S. 5 f.

bewiesen sei von der historischen Kritik (aaO.). Andere Kritiker wagen sich zwar noch nicht so weit vor, den Völkerapostel für sich in Anspruch zu nehmen; aber sie trösten sich doch mit der beruhigenden Gewissheit, im Besitze der Wahrheit zu sein. ‚**Magna est veritas et praevalet**‘ überschreibt S. R. Driver, einer der ‚Eroberer Englands für die wissenschaftliche Kritik des Alten Testamentes‘[1]), seinen Bericht über die ‚Bekehrung‘ der ‚**Bibliotheca Sacra**‘ zu den kritischen Anschauungen hinsichtlich des mosaischen Schöpfungsberichtes[2]); und auch Altmeister Julius Wellhausen findet Trost gegen seine Widersacher in dem rührenden Gedanken, dass selbst dann, wenn er noch auf dem Scheiterhaufen verbrannt werden könnte, wie in früheren seligen Zeiten, doch ‚die Wahrheit nicht mitverbrennen würde‘[3]).

Scheinbar stehen also Kritik und Tradition im Alten Testament nach wie vor in schärfstem Gegensatz einander gegenüber. Aber wenn man diese Proteste etwas genauer betrachtet, so kann man sich doch kaum des Gedankens erwehren, dass es den Kritikern allgemach etwas unbehaglich zu Muthe wird. Sie fühlen das Bedürfnis, von ihrem kritischen Glauben und Gewissen so laut und wiederholt Zeugnis abzulegen, weil die Tradition und ihre Vertheidiger immer nachdrücklicher gegen die Kritik ins Feld rücken. So wird der Protestruf selbst nur ein neuer Beweis für die rückläufige Bewegung zur Tradition auch im Alten Testamente.

In der That haben die Kritiker auch im Alten Testamente allen Grund, sich unbehaglich zu fühlen; denn ihre Position wird auf den verschiedensten Punkten und von den verschiedensten Seiten durch die alte Tradition bedroht. Längst todt gesagt und geglaubt, steht diese Gegnerin doch in neuem Leben wieder da; als Thörin verachtet und verspottet, macht sie doch noch die Klugheit der Weisen zu Schanden.

Die Kritik zeigt uns die Geschichte des Alten Bundes in einem ganz eigenthümlichen Lichte. Wollte man das Kind mit dem rechten Namen nennen, so müsste man die ganze traditionelle biblische Geschichte, kritisch betrachtet, als eine fortlaufende Kette von Irrthümern und Fälschungen bezeichnen. Deshalb fordert auch Professor Cornill in den ‚einleitenden Betrachtungen‘ zur ‚Geschichte des Volkes Israel‘ zunächst von seinen Zuhörern, ‚die Erinnerungen aus der biblischen Geschichte hier zu vergessen‘ (S. 4), um so das kritische

---

[1]) E. Kautzsch, Theol. Litztg. XXII. 1897, S. 42.
[2]) Expositor Ser. V Vol. VII. 1897I, S. 464—9.
[3]) Exp. Times VIII, S. 144.

Bild dieser Geschichte richtig würdigen zu können. Alles, was die Bibel von der Schöpfung, den ersten Stammeltern und ihren Nachkommen bis auf Abraham berichtet, wird schonungslos in das Reich des Mythus und der Fabel verwiesen, und selbst die Erzählungen aus der Patriarchenzeit theilen ganz dasselbe Geschick. Mögen die Berichte der Genesis auch noch so sehr den Charakter geschichtlicher Schilderungen an sich tragen, mögen die Personen noch ‚so plastisch und individuell' gezeichnet sein, der kritische Blick läſst sich dadurch nicht beirren: er erkennt überall den Mythus und Personificationen von Völkern und Stämmen, nicht Geschichte und historische Personen mit ihren wirklichen Lebensschicksalen. Abraham wird zu einer ursprünglich in Hebron verehrten mythischen Gestalt, Jakob erscheint als der alte kanaanäische Heros von Bethel, und so fabelt man weiter. Es kommt sogar so weit, daſs selbst eine einfache Notiz, welche die geschichtliche Existenz Abrahams voraussetzt, gewisse Kreise nervös zu afficieren scheint. Als Professor Hommel im letzten December-Heft der ‚Neuen Kirchlichen Zeitschrift' eine sehr beachtenswerte vorläufige Ausführung über ‚das wahre Datum Abrahams und Moses' zu ernster Erwägung vorlegte[1]), konnte die Redaction der Berliner ‚Orientalistischen Litteraturzeitung' in ihrer Zeitschriftenschau davon nicht Notiz nehmen ohne die Bemerkung beizufügen ‚der Titel genügt. D. R.'[2]). Damit ist die Sache ‚wissenschaftlich' abgethan und die Ehre der Wissenschaft gerettet!

Von einem Aufenthalt Israels in Ägypten und seinem Auszug aus dem Lande der Knechtschaft als geschichtlichen Ereignissen zu reden läſst sich natürlich auch für viele nicht mit wissenschaftlichem Forschen verbinden, namentlich wenn man noch gar an den veralteten Anschauungen über die Wunder des Auszugs festhalten wollte. So bleibt schlieſslich den Kritikern von der Urgeschichte der Israeliten nur noch ihr Nomadenleben in der nordarabischen Wüste übrig, aus der sie sich ganz allmählich in das Westjordanland vorschoben. Die eigentliche Geschichte des Volkes beginnt für die meisten Kritiker erst mit dem ‚judäischen Held David', der an der Spitze ‚einer Bande Freibeuter' das Land durchzieht, und sich dann, vom Glücke begünstigt, aus einem Räuberhauptmann zum Könige aufschwingt. ‚Ehe die Israeliten in das Land Kanaan einwanderten, lebten sie als ein Hirten-

---

[1]) IX. 1898, S. 998—1003.
[2]) I. 1898, S. 412.



volk in der Wüste': das ist der echt kritische Rest des ersten Theiles der heiligen Geschichte nach Professor Frants Buhl[1]).

Während so die äußere Geschichte des Volkes Israel in der traditionellen Gestalt nach dem Urtheile der Kritik eitel Irrthum und Trug ist, steht es mit der religiösen Entwickelung des Volkes und der Entstehung der hl. Schriften fast noch schlimmer. Zu den falschen Annahmen und Irrthümern kommt da noch Täuschung und priesterlicher Betrug hinzu; höchstens wird dieser Betrug noch mit der guten Absicht entschuldigt, recht erbaulich auf die Hebung des religiösen Lebens im Volke einzuwirken. Die herrlichen Ermahnungsreden des scheidenden Moses an sein Volk werden zu einem Machwerke eines mehr oder minder frommen Betrügers aus den Zeiten des Königs Manasses oder Josias, etwa achthundert Jahre nach Moses; dieser Betrug wird zu einer feststehenden Thatsache, über die bei den Kritikern ‚so gut wie völlige Übereinstimmung herrscht'[2]). Der Betrug musste natürlich hier, wie auch sonst, den Priesterinteressen dienen, deren Vertreter für die Centralisation des ganzen Cultus in dem einen jerusalemischen Tempel und für die Hebung seiner Feiern und seiner Einkünfte mit allen Mitteln bemüht waren. Das ganze traditionelle Religionssystem, das sich nach den polytheistischen Anfängen von der Verehrung des ‚Stamm- und Nationalgottes' Jahveh allmählich zu rein monotheistischen Anschauungen fortentwickelte, kam aber erst viel später, infolge der exilischen und nachexilischen ‚religionsphilosophischen Speculationen' und durch eine Reihe neuer literarischer Betrügereien zum Abschluss. Damit ist die Geschichte der religiösen Entwickelung Israels und der Entstehung der alttestamentlichen Schriften als eine Kette von Fälschungen und Täuschungen kritisch dargethan.

So ungefähr wird das Bild der Geschichte des israelitischen Volkes und seiner hl. Bücher in seinen Hauptzügen von den hohen Kathedern herab entworfen und in wissenschaftlichen Arbeiten einfach vorausgesetzt; so wird es in Schulbüchern dem Unterrichte zugrunde gelegt und in populären Schriften und Vorträgen den weitesten Kreisen geschildert; so wird es selbst dem reisenden Publikum im unvermeidlichen Bädeker ausgemalt[3]). Dabei verkündet man laut dies neue

---

[1]) Die socialen Verhältnisse der Israeliten, Berlin 1899, S. 9.

[2]) E. Kautzsch, Die hl. Schrift des A. T., Beilagen, Abriß der Geschichte des altteſt. Schrifttums¹, Freiburg und Leipzig 1894, S. 152.

[3]) K. Bädeker, Palästina und Syrien, 4. Aufl. von J. Benzinger, Leipzig 1897, S. LIX—LXII.

Evangelium als die einzige, wissenschaftlich unanfechtbare Wahrheit, vor der alle entgegenstehenden Meinungen als unwissenschaftliche veraltete Anschauungen eines in dogmatischer Befangenheit verstrickten Gemüthes höchstens noch des Mitleids der Edlen wert sind. Man verkündet den unaufhaltsamen Siegeslauf dieses Evangeliums und ruft triumphierend mit Canon Driver: **Magna est veritas et praevalet.**

Doch unerschrocken tritt die Tradition der siegestrunkenen Kritik in den Weg und sie vermag es auch jetzt wieder, den ‚unaufhaltsamen Siegeslauf' aufzuhalten. **Magna est veritas et praevalebit,** erwiderte mit Recht J. W. Dawson auf den Artikel Drivers, indem er den schönen, alten Satz in seinem alten Sinne für die Wahrheit der Tradition in Anspruch nahm, und darin die Ankündigung des endlichen Sieges dieser Wahrheit zu finden glaubte, die bleiben werde, wenn längst die Einwürfe moderner Wissenschaft gegen den Schöpfungsbericht, die Geschichte und die Weissagungen des Alten Bundes vergessen seien[1]).

Wenn wir in der Literatur der letzten Jahre Umschau halten, finden wir leicht schon jetzt manche Anzeichen der siegenden Kraft der Tradition. Zunächst wird die kritische Darstellung der Geschichte Israels mehr und mehr aus ihrer angemaßten Scheinherrschaft verdrängt. Durch die Entdeckungen der letzten Jahrzehnte haben sich manche Forscher genöthigt gesehen, einen Punkt nach dem andern von den früheren Behauptungen fallen zu lassen und sich der alten Tradition wieder zu nähern. Schon hinsichtlich der ersten Capitel der Genesis, in welchen viele Kritiker mit Driver nur das Ergebnis ‚semitischer kosmologischer Speculationen' aus später Zeit finden wollten, wird es nicht unbeachtet bleiben können, dass neben dem alten keilinschriftlichen Schöpfungsberichte neuerdings auch ägyptische Parallelen aus den Pyramidentexten König Pepy I und II sich gefunden haben, die der Zeit der sechsten Dynastie etwa um die Mitte des dritten Jahrtausends vor Christus angehören[2]).

Die Beziehungen der Stammväter der verschiedenen Völker und Stämme, die uns in der Völkertafel (Gen. 10) in großen Zügen geschildert werden, bergen zwar noch manche Rätsel; aber auch hier kann die Tradition auf eine Reihe neuer Bestätigungen hinweisen und getrost weiteren entgegensehen. In Babel und Erech und Akkad, den

[1]) Expositor Ser. V Vol. VIII. 1898$_{II}$, S. 308.

[2]) F. Hommel, Expository Times IX, S. 432. 480. 524 f. — Vgl. A. Wiedemann, Urquell 1898, S. 57—75.

Anfängen des Reiches Nimrods im Lande Sennaar (Gen. 10, 10) wissen die Steine schon viel zu erzählen von der alten Herrlichkeit dieser ältesten Culturstätten. Und wenn der Beherrscher dieses altbabylonischen Reiches, Nimrod, als Sohn des Kusch, des Bruders Mizraims und Kanaans, in nahe Beziehung zu den Stammvätern der Ägypter und Äthiopier gebracht wird (ebd. V. 6. 8), so ist der Weg der Kuschiten von Südbabylonien her durch Südarabien nach Äthiopien längst von der Sprachforschung als wahrscheinlich erwiesen, und gerade die Funde der letzten Jahre haben auch das Verhältnis der alten Ägypter zu Babylon immer mehr aufgeklärt. G. Schweinfurth konnte in der Sitzung der Berliner ethnologischen Gesellschaft vom 13. Juni 1897 auf Grund der Entdeckungen von Flinders-Petrie in Tuch, Amélineau in Abydos, de Morgan in Negadah, und auf Grund seiner eigenen, naturwissenschaftlichen Beobachtungen den Ursprung der Ägypter und ihrer ältesten Civilisation beleuchten, und die schon lange von Professor Hommel vertheidigte These über den babylonischen Ursprung der ägyptischen Cultur als höchst wahrscheinlich darlegen[1]). Wenn auch die Ägyptologen sich gegen die Anerkennung dieser These sträuben, und wenn vielleicht auch der letzte Beweis dafür noch nicht erbracht ist, so läſst sich doch nicht leugnen, daſs sie bereits eine groſse Wahrscheinlichkeit für sich hat und die geschichtliche Treue des Berichtes der Völkertafel in hellerem Lichte erstrahlen läſst.

Auch die Geschichte Abrahams hat durch die Funde neuer assyrischer Inschriften und Denkmäler unwidersprechlich selbst für die Kritiker bedeutend an historischem Boden gewonnen. Der Name des Patriarchen ist in den alten Inschriften, wenn auch zur Bezeichnung einer anderen Persönlichkeit, als dem Gebrauche der Zeit entsprechend nachgewiesen, ebenso wie der Name Jakobs und Josephs aus ägyptischen Quellen. Über die Heimat der Patriarchen-Familie Ur Kaschdim und ihre Beziehung zu Haran haben uns die Denkmäler Aufschlüsse gegeben, zu denen auch nach der schärfsten historischen Kritik die in der Bibel berichteten Züge durchaus passen. Cornill kann nicht umhin, die Person Abrahams als ‚historische Persönlichkeit im strengsten Sinne des Wortes‘, den Bericht über seine Heimat Haran und seinen Auszug nach Chanaan als ‚geschichtlich begründet‘ anzuerkennen; ja, er ist ‚der festen und wohlbegründeten Überzeugung, daſs die Überlieferungen des Volkes Israel selbst über seine älteste Ge-

[1]) Verhandlungen d. Ges. für Ethnologie usw. 1897, S. 263—86.

schichte in allem Wesentlichen durchaus historisch sind und auch der schärfsten und einschneidendsten Kritik Stand halten'[1]). Allerdings glaubt er trotzdem, in ,kleinmeisterlicher Methode' überall an dem biblischen Berichte herummodeln zu müssen, um zur Substanz und zum innersten Kern desselben vorzudringen; aber im Vergleich mit manchen anderen Kritikern steht er doch der Tradition schon weit näher.

Zu dem vielumstrittenen vierzehnten Capitel der Genesis, das so oft als Phantasiegebilde späterer Generationen verlacht wurde, und höchstens noch als Midrasch aus sehr junger Zeit (A. Kuenen) und als Product der literarischen Thätigkeit der Juden im Exil ,unter Anlehnung an babylonische Gelehrsamkeit'[2]) gelten konnte, haben gleichfalls manche neue babylonische Inschriften schon den historischen Hintergrund gezeichnet. Die mannigfachen Beziehungen zwischen Mesopotamien und dem Westland sind schon für die älteste Zeit durch Denkmäler und Inschriften bewiesen; die Zeitgenossen Abrahams Amraphel (Hammu-rabi) als König von Sennaar, Chodorlahomor (Kudur-Lagamar) als König von Elam, Arioch (E-ri-a-ku) als König von Ellasar (Larsa) und Thadal (Tu-ud-hul-a), König der Goi, sind wohlbezeugte historische Persönlichkeiten aus der für den biblischen Bericht zu fordernden Zeit geworden, und wenn auch ihr Feldzug von Genesis 14 aus den Inschriften noch nicht bekannt ist, so ist doch erwiesen, dass die biblische Erzählung vollkommen in den historischen Rahmen hineinpasst. Driver, Lehmann, Zimmern u. a. geben dies bereitwillig zu.

Allerdings hat die Kritik gerade in den letzten Wochen mit Chodorlahomor einen kleinen Triumph gefeiert, indem L. W. King in einem neuen Werke über die Briefe und Inschriften Hammurabis[3]) bewies, dass V. Scheil in der Lesung des Namens Ku-dur-nuh-ga-mar sich geirrt habe, und dass in dem betreffenden Briefe vielmehr von den ,Truppen unter dem Commando des I-nu-uh-sa-mar' die Rede sei. Die Tradition kann aber der Gegnerin diese Genug-

---

[1]) Gesch. d. Volkes Israel S. 6. 21 f. 29.

[2]) H. Winckler, Musri, Meluhha, Ma'in (Mittheil. der Vorderasiat. Ges.) Berlin 1898, S. 40.

[3]) The letters and inscriptions of Hammurabi, King of Babylon about B. C. 2200. Vol. I. Introduction and the Babylonian texts. London, Luzac 1898, S. XXV—LVI. — Das Werk war mir durch die Güte des Herrn Professor F. Hommel zugänglich, dem ich auch den ersten Hinweis auf die Entdeckung des Mister King verdanke.

thuung von Herzen gönnen; denn es bleiben ihr nicht nur die inschriftlichen Zeugnisse für die übrigen Könige des 14. Capitels, sondern auch für Kudur-Lagamar bleibt außer dem echt elamitischen Namen das Zeugnis des Epos, das uns in Bruchstücken einer späteren Abschrift vorliegt[1]. Es bleibt außerdem die Thatsache bestehen, dass die ganze Schilderung in der Genesis-Erzählung den geschichtlich feststehenden Thatsachen vollkommen entspricht.

Nicht zu unterschätzen ist auch das ‚zufällige' schöne Zusammentreffen der biblischen Chronologie Abrahams mit dem aus alten Quellen doppelt bezeugten Datum seines Zeitgenossen Hammurabi, worauf Hommel in der erwähnten kurzen Abhandlung aufmerksam macht[2]). Nach der Bibel erhalten wir 1200 Jahre zwischen der Geburt Abrahams und dem Anfang des Tempelbaues im 4. Jahre der Regierung Salomos[3]). Für dieses Regierungsjahr Salomos ist nach den assyrischen Aufzeichnungen über spätere Synchronismen und nach den griechischen Nachrichten über Hiram von Tyrus das Jahr 958 v. Chr. mit größter Wahrscheinlichkeit anzusetzen. Demnach würde die Geburt Abrahams etwa in das Jahr 2158 v. Chr. fallen, und da er beim Auszug aus Haran 75 Jahre alt war (Gen. 12, 4), so würden wir ihn etwa von 2083 an in Palästina finden. Nun ergibt sich aus den Angaben über die Regierungszeit des Hammurabi (Amraphel), dass er der sechste Herrscher der ersten babylonischen Dynastie (A) war und 43 Jahre regierte; der Anfang dieser Dynastie fällt nach der Angabe des Berosus und des Kallisthenes 1920 Jahre vor den Beginn der Seleuziden-Ära 312 v. Chr., also in das Jahr 2232[4]).

---

[1]) T. G. Pinches und E. Schrader, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1895, S. 961 ff. King geht sicher in der Freude über seinen Fund zu weit, wenn er auch dieses Zeugnis zu entkräften sucht.

[2]) Das wahre Datum Abrahams und Moses. Neue kirchl. Ztschr. IX, S. 998—1003.

[3]) Abraham 100 Jahre alt bei der Geburt Isaaks Gen. 21, 5; Isaak 60 Jahre alt bei der Geburt Jakobs ebd. 25, 26; Jakob 130 Jahre alt beim Einzug in Ägypten ebd. 47, 9; 430 Jahre dauert der Aufenthalt Israels in Ägypten Exod. 12, 40 f.; 480 Jahre vom Auszug aus Ägypten bis zum 4. Jahre Salomos 3 Kön. 6, 1. — Statt der letzten 480 Jahre des Mas. T., der Peshitta, Vulgata u. a. haben die LXX die Zahl 440.

[4]) Dass der Anfangspunkt der 1920 Jahre mit dem Beginn der ersten Dynastie und nicht mit der Eroberung von ganz Babylonien durch Hammurabi zusammenfällt, scheint mit F. Peiser (Ztsch. f. Assyriol. IV. 1891, S. 264—271), P. Rost, F. Hommel u. a. gegen C. F. Leh-

Nach Abzug der 102 Regierungsjahre der fünf Vorgänger Hammurabis erhalten wir als dessen Regierungszeit 2130—2087 v. Chr. Diese Zeit wird noch bestätigt durch die Angabe einer Urkunde des Burnaburias (II um 1400, oder I etwa 50 Jahre früher), dass Hammurabi 700 Jahre vor ihm regiert habe. Dass aber diese Zeitangabe mit dem aus der biblischen Chronologie bestimmten Aufenthalt Abrahams in Palästina sehr wohl harmoniert, muss auf den ersten Blick einleuchten, da bei der bewiesenen Ungenauigkeit der babylonischen Königslisten[1]) der Unterschied einiger Jahrzehnte im dritten Jahrtausend nicht in Betracht kommen kann.

Unstreitig hat hier die Tradition gegenüber der Kritik schon sehr bedeutende Erfolge errungen. Ehrliche Gegner gestehen das auch bereitwillig ein. Cornill findet allerdings in der Erzählung von Genesis 14 erst nur noch eine Spur des geschichtlichen elamitischen Reiches[2]); aber C. F. Lehmann geht schon weiter und sagt: ,Nachdem Kedorla'omer und Tid'al durch keilinschriftliches Zeugnis als historische Personen erwiesen sind, wird man Genesis 14 . . nicht länger als durchaus unhistorisch bei Seite schieben dürfen, vielmehr darin ein . . wichtige historische Zeugnisse enthaltendes Stück erblicken und die beiden Gleichungen *Ariok* = *Eri-Aku* (*Rim-Agum)* und *Amraphel* = *Hammurabi* als gesichert ansehen'[3]). Selbst H. Winckler äußert sich schon ganz anders als vor zehn Jahren. Damals schrieb er: ,selbstverständlich kann ich auf den Kedorlaomer von Genesis 14 keine rücksicht nehmen. wem sein glaube vorschreibt, die betreffende erzählung für geschichte zu halten, mag das thun, aber er darf dergleichen doch nicht geschichtlich verwerthen'[4]). Jetzt, nach zehn Jahren, sieht er sich doch genöthigt, auf diese ungeschichtliche Erzählung Rücksicht zu nehmen: ,auch in der genesis ist das capitel 14 ebenfalls aus der verarbeitung babylonischer nachrichten mit irgend welchen andern hervorgegangen'[5]). Thatsächlich ist also die Kritik hier im Rückzug vor der Tradition.

---

mann (Zwei Hauptprobleme der altorient. Chronol., Leipzig 1898, S. 105—118) richtiger.

[1]) Vgl. Hommel aaO. und A. H. Sayce, Expos. Times X, S. 24—6 gegen Lehmann.

[2]) Gesch. d. Volkes Israel S. 24.

[3]) Zwei Hauptprobleme S. 84; vgl. S. 80—85.

[4]) Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte, Leipzig 1889, S. 7 f.

[5]) Musri, Meluhha, Ma'în, Berlin 1898, S. 40.

In ähnlicher Weise haben Hacke und Schaufel auch den kritischen Ansichten über Israels Aufenthalt in Ägypten und seinen Auszug aus dem Land der Pharaonen allmählich allen Boden entzogen. Die ägyptischen Denkmäler, die so lange zur Freude der Kritik über Israel gänzlich geschwiegen, haben endlich auch angefangen, ihr Zeugnis abzulegen. Mehrere hieroglyphische Inschriften aus der Zeit Sety I und Ramses II etwa um die Mitte des 14. Jahrhunderts nennen den Stamm Aser und setzen ihn in das westliche Galiläa, wo auch das Buch Josue ihm seine Wohnsitze anweist (19, 24—31)[1]. Zu dieser Erwähnung eines Stammes kam durch die Entdeckung der Stele mit dem Siegeshymnus Merneptahs auch die Nennung von ganz Israel in den letzten Zeilen dieser Inschrift. Obwohl diese Zeilen verschiedene Deutung gefunden haben[2], so ist doch zunächst die Erwähnung Israels als eines den Ägyptern wohl bekannten Volkes zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts (Merneptah etwa von 1285—1265) in jeder Annahme gesichert und gegenüber den Aufstellungen radikaler Kritiker schon von Bedeutung; außerdem scheint der ganze Context jene Erklärung zu fordern, nach welcher Israel als schon in Palästina ansässig bezeichnet wird. Die frühere Erwähnung Asers unter Sety I und Ramses II macht diese Erklärung noch wahrscheinlicher.

Allerdings läßt sich dann nicht mehr Merneptah als Pharao des Exodus und ebensowenig Ramses II als Pharao der Unterdrückung festhalten. Aber diese fast traditionell gewordene Ansicht hat in der biblischen Tradition durchaus keine sichere Stütze, steht vielmehr mit den ausdrücklichen und wiederholten Zeitangaben der hl. Schrift in offenem Widerspruch. Die einzige Stütze dieser Meinung in der Bibel ist die Erwähnung der Stadt Ramesses (Exod. 1, 11)[3]; dieselbe ist aber aus mehr als einem Grunde verdächtig. Schon die Schreibweise רעמסס mit zwei Samech scheint, wie Hommel bemerkt[4], auf eine

---

[1]) W. Max Müller, Asien und Europa nach altäg. Denkmälern, Leipzig 1893, S. 236—9. Er gibt die örtliche und phonetische Übereinstimmung der *'Asaru* mit dem biblischen אשר zu, warnt aber vor einem übereilten Schluss nach dem Grundsatz: ex ungue leonem. Die Tradition ist glücklicher Weise nicht auf diese einzelne unguis angewiesen.

[2]) Vgl. die Bemerkungen in den Analekten dieses Heftes.

[3]) S. A. Fries will wegen dieser Notiz sogar einen späteren Exodus nach Merneptah annehmen, da derselbe für die Zeit Merneptahs ganz ausgeschlossen sei. Sphinx I, S. 211 f.

[4]) Neue Kirchl. Ztschr. IX, S. 1003.

spätere Glosse hinzuweisen; denn da der ägyptische Name Raʿ-mes-su den gleichen S-Laut zeigt, wie der ägyptische Stamm des Namens Moses (äg. mes zeugen, gebären), so würde man auch רעמשש wie משה erwarten. Ferner erscheint Ramesses Gen. 47, 11 als Provinz, nicht als einzelne Stadt, und zwar hier, zur Zeit Josephs Jahrhunderte vor dem ersten Ramses, offenbar proleptisch, und wohl auch nur als spätere Erklärung zu dem ‚besten Ort des Landes'. In ähnlicher Weise scheint Exod. 1, 11 Ramses als Provinz später zur Erklärung von Pithom beigefügt zu sein, während ursprünglich vielleicht nach dem Text der LXX und ihrer Tochterübersetzungen ‚Pithom und On' oder unter Voraussetzung einer gleichfalls anticipierten Bezeichnung ‚Pithom in der Provinz Ramesses und On' im hl. Texte stand[1]).

Jedenfalls ist der Schluss aus dieser Erwähnung der Stadt Ramesses auf Ramses II als Pharao der Unterdrückung mit den ausdrücklichen Angaben der hl. Schrift über die Zeit des Auszugs aus Ägypten unvereinbar. Denn drei von einander unabhängige und ganz bestimmte Daten weisen uns für den Exodus nicht ins 13. Jahrhundert, in die Zeit Merneptahs, sondern ins 15. Jahrhundert, in die Zeit der achtzehnten Dynastie. Aus den schon oben angeführten Stellen erhalten wir für die Zeit zwischen dem Auszug Abrahams aus Haran und der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft 645 Jahre und damit kommen wir aus der Periode des Zeitgenossen Abrahams Hammurabi erst bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts. Aus Richt. 11, 26 müssen wir ferner 300 Jahre zwischen dem Einzug ins Gelobte Land und Jephte annehmen; wir müssten also, von Merneptah an gerechnet, Jephte um 925, längst nach David und Salomo ansetzen. Endlich gibt uns die schon erwähnte Stelle des dritten Königsbuchs (6, 1) das ganz bestimmte Datum des Auszugs Israels im 480. Jahre vor dem Beginn des Tempelbaues i. J. 958, d. h. also im Jahre 1438 v. Chr. Mögen sich auch wegen der verschiedenen Bestimmung dieses Tempelbaujahres oder aus der Berücksichtigung der Variante der LXX Differenzen ergeben, so werden wir doch immer ins 15. und nicht ins 13. Jahrhundert zurückgewiesen. Nehmen wir 1438 als bestbeglaubigtes Datum an, so würden wir nach der wahrscheinlichsten Chronologie der ägyptischen Könige Amenophis II (1461—1436 nach C. F. Lehmann, Zwei Hauptprobleme S. 160 und Tabelle III) als

[1]) Vgl. P. de Lagarde, Mitt. IV, S. 149 f.



Pharao des Auszugs bezeichnen können. Die Eroberung Chanaans unter Josue würde dann etwa in die Zeit von 1398 an fallen in die Regierung Amenophis III (1427 — 1392) und Amenophis IV (1392—1376 nach Lehmann aaO.). Die Erwähnung des Stammes Aser in seinen biblischen Wohnsitzen unter den Nachfolgern Amenophis IV, und die Nennung Israels in der Reihe der Völker Palästinas unter Merneptah können diese der biblischen Chronologie entsprechende Annahme der Zeit des Exodus nur bestätigen und finden darin ihre natürlichste Erklärung[1]).

Vielleicht dürfte man noch zugunsten der biblischen Tradition auf ein merkwürdiges Zusammentreffen hinweisen, auch trotz des Spottes der Gegner: Vor etwa zehn Jahren wurde in Tell=el=Amarna das Archiv der genannten Pharaonen Amenophis III und IV aufgefunden, das die officielle Correspondenz des königlichen Hofes mit den Vasallenfürsten in Palästina und Syrien und mit verschiedenen Herrschern Vorderasiens enthielt. Unter den Briefen, die alle im Original erhalten und in Keilschrift zumeist in assyrischer Sprache auf Thontafeln geschrieben sind, finden sich auch acht Berichte des Fürsten Abd=Chiba von Jerusalem, die dem ägyptischen Lehensherrn in immer dringenderem Tone die äußerste Nothlage von Südpalästina schildern: ‚es wird zugrunde gerichtet das Gebiet des Königs‘; ‚abgefallen sind die Städte des Königs, meines Herrn, und es wird verloren gehen das ganze Gebiet des Königs‘; ‚wenn in diesem Jahre Truppen kommen, so wird das Gebiet dem Könige, meinem Herrn, verbleiben; wenn aber keine Truppen da sind, so ist das Gebiet des Königs, meines Herrn, verloren‘; ‚wenn ihr nicht auf mich hört, so sind alle Lehnsfürsten verloren, und der König, mein Herr, wird keine Lehnsfürsten mehr haben‘; ‚verloren sind gänzlich die Fürsten und Feindschaft herrscht gegen mich . . Turbasa ist erschlagen . . Japhti'=Addi ist erschlagen . .‘; ‚es ist verloren gegangen das Gebiet des Königs . .; sogar eine Stadt des Gebietes von Jerusalem ist verloren . .; es höre der König auf Abd=Chiba, deinen Diener, und

[1]) Schon Professor J. Orr sprach sich für Amenophis II als Pharao des Exodus aus: Israel in Egypt and the Exodus, Expositor Ser. V Vol. V. 1897 I, S. 161—77. Er bezeichnet Hatasu (Makere=Hatschepsowet), die Tochter Thutmosis I, als die Retterin des Moses. — Nur wenig verschieden davon ist die Ansicht von J. G. Wilkinson u. a., daſs Thutmosis III der Pharao des Auszugs sei (The manners and customs of the Ancient Egyptians, ed. *S. Birch* I, S. 38 f.).

schicke Truppen, damit ich zurückbringe das Land des Königs an den König' usw.[1]). Und die Feinde, die also siegreich im Lande vordringen, die eine Stadt nach der andern erobern, einen Fürsten nach dem andern erschlagen, alles mit Furcht und Schrecken erfüllen und schließlich nur noch Jerusalem übrig lassen, heißen in diesen Berichten — Chabiri.

Nun weiß die Kritik über diese Chabiri sonst so gut wie nichts aus allen geschichtlichen Quellen beizubringen; die Tradition berichtet aber in der Bibel, dass unter denselben Pharaonen Amenophis III und IV ein Volk erobernd in Südpalästina eingefallen sei, dass es eine Stadt nach der andern eingenommen, einen Fürsten nach dem andern getödtet und das ganze Land mit Furcht und Schrecken erfüllt habe, dass es schließlich fast nur noch Jebus-Jerusalem nicht in seine Gewalt bekommen habe; und der Name dieses Volkes würde in assyrischer Keilschrift ganz gut lauten Cha-bi-ri. Soll denn nun das reine Spiel des Zufalls dies Zusammentreffen verschulden, oder sollte vielleicht die Gleichung Hebräer = Chabiri, die rein philologisch betrachtet selbst den extremsten Kritikern ganz annehmbar erscheint, auch in historischer Beziehung einige Beachtung verdienen? Streng bewiesen ist zwar diese Gleichsetzung noch nicht, und es bleibt noch manche Einzelheit aufzuklären; aber wir dürfen für diese Annahme wenigstens dieselbe Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen, die unsere Gegner ihren kritischen Theorien beilegen. Die Tradition kann auch hier in Ruhe die weitere Aufklärung der Dinge und den vollständigen Rückzug der Kritik abwarten, der auch hier schon begonnen hat[2]).

---

[1]) H. Winckler, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna in Schraders Keilinschr. Bibl. V Nr. 179—186.

[2]) J. Orr spricht sich aaO. auch, wenngleich unter Vorbehalt, für die historische Gleichsetzung der Chabiri und Hebräer aus. — Vgl. auch E. Meyer, Glossen zu den Thontafelbriefen von Tell-el-Amarna, in Aegyptiaca, Festschrift Ebers 1897, S. 75 f, und K. Piehl, Bemerkungen dazu Sphinx II, S. 14, u. a. — Vom rein philologischen Standpunkt aus wird Chabiri = Hebräer auch anerkannt von Winckler, Niebuhr, Zimmern u. v. a. — Die fernere Annahme Wincklers, dass auch die *Sagas* in denselben Briefen mit den Chabiri identisch seien, wird von F. Hommel mit Recht als ‚ganz unerwiesen und unbeweisbar' bezeichnet (Altisraelit. Überlieferung S. 231); Hommel glaubt die Chabiri als ‚Verbündete' erklären zu müssen, die höchstens als Vorläufer der Israeliten gelten können (ebd. S. 230—6). Die Ausführungen von M. J. Lagrange in der Revue

Noch in manchen anderen Punkten, auch aus der späteren Geschichte Israels, ließe sich leicht zeigen, dass die Tradition gegenüber der Kritik auch im Alten Testamente siegreich sich behauptet und ihre Gegnerin zu ‚rückläufiger Bewegung‘ nöthigt. Zwar werden noch längst nicht alle Kritiker mit dem schwedischen Forscher S. A. Fries auf Grund kritischer Studien und ohne jede dogmatische ‚Befangenheit‘ zur Anerkennung der ganzen traditionellen Auffassung der Geschichte Israels gelangen[1]) und nicht alle werden der Tradition auch nur so weit entgegenkommen, wie C. H. Cornill, der den Frohndienst in ägyptischer Knechtschaft, den Auszug, ja selbst den Zug durchs rothe Meer mit Hilfe eines ‚gewaltigen Nordostwindes‘ und ‚die Geburtsstunde der Religion des Geistes, in den Gewitterschauern des Sinai‘ als geschichtlich voraussetzt[2]). Aber dem Eindruck der Entdeckungen und Funde zugunsten der Tradition können sich die Kritiker nicht entziehen; denn trotz der lauten Proteste haben diese Funde der letzten Jahre nicht die Tradition, sondern die Kritik in manchen Punkten der Unkenntnis der Geschichte überführt[3]).

Auch hinsichtlich der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthumes ist das gute alte Recht der Tradition in den letzten Jahren vielfach wieder zu Ehren gekommen. Der Widerspruch gegen die Aufstellungen der kritischen Schule hat sich hier hauptsächlich in zweifacher Weise geltend gemacht. Einerseits versuchte man, durch das vergleichende Studium der biblischen, arabischen, sabäischen, minäischen, babylonischen Eigennamen das Alter der Schriften zu be-

---

biblique (VIII. 1899 S. 127—132) dürften vielleicht nicht jeden überzeugen, dass die Chabiri nur ‚babylonische Banden‘ seien.

[1]) ‚Moderne Darstellungen der Geschichte Israel's‘; vgl. Expos. Times, IX, S. 445. — ‚Ist Israel jemals in Ägypten gewesen‘ Sphinx I S. 207—21.

[2]) Geschichte des Volkes Israel, S. 41—45.

[3]) A. H. Sayce in H. V. Hilprecht, Recent research in Bible Lands, Philadelphia 1897, S. 116: ‚It was the critics, and not the Bible, who were ignorant of history‘. — Es wirkt fast etwas tragikomisch, wenn G. Buchanan Gray nach einer langen Erörterung gegen den verdienten Vertheidiger der biblischen Tradition, Prof. Sayce, im Expositor Ser. V Vol. VII. 1898[I], S. 337—355, am Ende, zur Bekräftigung seiner Überzeugung, dass man trotz aller neuen Funde noch an der alten kritischen Auffassung mit Ehren festhalten könne, das wichtige ‚Addendum‘ beifügt, auch H. Winckler habe sich durch die neuen Entdeckungen in seinem radikalen Standpunkt nicht beirren lassen, sondern noch ganz neuerdings Genesis 14 als ‚a product of Jewish literary activity in exile and as based on babylonian records‘ bezeichnet. Habeat sibi!

stimmen, für welche eine besondere Classe von Namen charakteristisch ist. Schon 1876 hatte Eb. Nestle in dieser Weise ‚die altisraelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung‘ behandelt. Professor Hommel benutzte in seiner letzten Schrift ‚Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung‘[1]) namentlich auch diese Waffe im Kampf gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik. Wie zu erwarten stand, erregte dieser offene ‚Einspruch‘ von Seiten eines Mannes, der bis vor nicht langer Zeit selbst den kritischen Anschauungen huldigte, und der über ein so ausgedehntes Wissen auf allen Gebieten des alten Orients verfügt, einen Sturm der Entrüstung im kritischen Lager. Die Urtheile lauteten zumeist ganz ablehnend[2]), und manche Herren schienen vor Entrüstung über das Attentat nicht einmal ein Wort der Anerkennung für die vielen und unbestreitbaren Vorzüge des Buches zu haben.

Vielleicht wäre weniger Widerspruch entstanden, wenn der Verfasser sein außerordentlich wertvolles Material noch mehr durchgearbeitet und gesichtet, und in der Darstellung unsichere Conjecturen und Hypothesen von gesicherten Ergebnissen der Forschung klarer geschieden hätte. Sehr vieles von seinen Ausführungen behält sicher dauernden Wert, während andere Aufstellungen, die vielleicht etwas zu bestimmt vorgelegt werden, wohl bald anderen Überzeugungen weichen müssen und zum Theil schon gewichen sind. Die unbefangene Kritik hätte sich aber durch bereitwilligere Anerkennung der großen Vorzüge des Hommel'schen Buches gewiss nichts vergeben. Als Zeichen der rückläufigen Bewegung zur Tradition bleibt es höchst beachtenswert und wird es auch seinen Platz in der noch zu schreibenden Geschichte der alttestamentlichen Kritik erhalten; in der Fülle von Material, die es enthält, bietet es zugleich allen mannigfache neue Mittel und neue Gesichtspunkte zur Vertheidigung der alten Wahrheit.

Auf der anderen Seite wurde vielleicht noch wirksamer gegen die Kritik Stellung genommen durch Prüfung der Grundlagen, auf denen das ganze Gebäude der kritischen Theorien beruht. Eine einfache Analyse und ruhige Prüfung der kritischen Beweise zeigt ja am besten

---

[1]) Und in der Abhandlung ‚Discoveries and researches in Arabia‘ bei Hilprecht, Recent research in Bible Lands, S. 131—58.

[2]) Eine Ausnahme machten zB. Diakonus Zehnpfund, N. Kirchl. Zeitschr. VIII. 1897, S. 870—89; J. V. Prášek, Berl. Philol. Wochenschrift 1897, S. 1203—8; C. Niebuhr, Die Umschau 1. Jan. 1898 u. a. — Vgl. die Besprechung von J. Kern in dieser Ztschr. XXII. 1898, S. 109—14.

ihre Haltlosigkeit, und eben deshalb würde eine Geschichte der Kritik durch die Darlegung dieser Beweise und die Gegenüberstellung ihrer wechselseitigen Widersprüche zugleich die beste Widerlegung der Kritik sein. Mit dieser Prüfung der Grundlagen des kritischen Systems hat sich insbesondere der Kieler Professor August Klostermann seit Jahren erfolgreich beschäftigt, sowohl in einer gediegenen Schrift über den Pentateuch[1]), als auch in einer Reihe von weiteren ‚Beiträgen zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs', in der ‚Neuen Kirchlichen Zeitschrift'[2]). Mit großer Sachkenntnis und scharfem Blick zeigt er in vielen Punkten die Haltlosigkeit und das unwissenschaftliche Verfahren der höheren Kritik.

In neuester Zeit wurde namentlich die eine Hauptgrundlage der Pentateuchkritik, nämlich die Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums, Gegenstand der lebhaftesten Erörterung. Von Seiten der Kritiker hat sich besonders C. Steuernagel mit demselben beschäftigt und in einer Reihe von Schriften unter Voraussetzung der den Kritikern feststehenden Abfassung des Deuteronomium im siebenten Jahrhundert v. Chr., die bisher noch ziemlich allgemein angenommene Einheit des letzten Pentateuchbuches zu zerstören versucht[3]). Mit Recht wurden seine Aufstellungen selbst von Forschern, die ganz der kritischen Richtung angehören, zurückgewiesen[4]), und L. Hackspill bemerkt nicht mit Unrecht, dass Steuernagel eben durch seine extremen Ansichten und sein ganzes Verfahren mehr als er vermeint dazu beitrage, auch das Hauptaxiom der kritischen Schule von der späten Entstehung des Deuteronomium zum Falle zu bringen[5]).

---

[1]) Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig 1893.

[2]) I. 1890, S. 618—32. 693—712; III, S. 421—58. 589—626. 763—97. 913—48; V, S. 208—47. VIII, S. 48—77. 228—53. 298—328. 353—83. — Vgl. seinen Artikel über ‚Notwendigkeit der Konjekturalkritik in der biblischen Exegese' ebd. II, S. 689—711.

[3]) Der Rahmen des Deuteronomium. Inaugural-Diss. Leipzig 1894. — Biblisch-theolog. Untersuchung über die Entstehung des deut. Gesetzes. Habilitations-Schrift. Halle 1895. — Die Entstehung des deut. Gesetzes, kritisch und biblisch-theologisch untersucht. Halle 1896. — Das Deuteronomium, übersetzt und erklärt, in Nowack's Handkommentar, 1898.

[4]) Ed. König, Orient. Litztg. I, S. 372 f.; vgl. seine Artikel über The Unity of Deuteronomy in Expos. Times X, S. 16—8. 124—6. 227—30.

[5]) Revue biblique VII., 1898 S. 144.

Dieses Hauptaxiom selbst machte der amerikanische Professor George L. Robinson zum Gegenstand einer gründlichen Untersuchung, die in ganz besonderer Weise unsere vollste Aufmerksamkeit verdient. Bei Übernahme der Professur des Alten Testamentes am Knox-College in Toronto hielt Prof. Robinson im Herbst 1896 die Eröffnungsrede über ‚The Place of Deuteronomy in Hebrew Literature'[1]). In neuer Bearbeitung fand der Vortrag dann Aufnahme in der berühmtesten, exegetischen Zeitschrift Englands, dem Londoner ‚Expositor'[2]), der seine Spalten sonst oft und gerne auch den allerkritischsten Ansichten öffnet. Robinson geht von dem gewiss richtigen Satze aus, dass die Entstehung des Deuteronomium die hauptsächlichste Grundlage der ganzen Pentateuch-Kritik und der Schlüssel zum Verständnis der ganzen religiösen und geschichtlichen Entwickelung Israels ist. Als Gegenstand seiner Untersuchung bezeichnet er die Abfassung des Deuteronomium, als Ganzes betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung seiner Entstehungszeit; die Hauptfrage, um die es sich handelt, ist diese: Ist das Deuteronomium ein Product des alten Mosaismus oder des Prophetenthums im achten Jahrhundert? Zur Beantwortung dieser Frage untersucht Robinson zunächst die Grundlage des kritischen Systems, indem er der Reihe nach die Gründe prüft, welche die Kritiker entnehmen aus dem Verhältnis des Deuteronomium zu den drei vorhergehenden Büchern des Pentateuch, aus seinen Beziehungen zu den andern historischen und prophetischen Schriften des Alten Testamentes, und aus seinem eigenen Zeugnis im heutigen Text. Er kommt dabei zu dem Schlusse, dass die Gründe der Kritiker nicht das beweisen, was sie beweisen sollen, besonders weil die kritischen Deutungen der schwierigen Stellen eine andere, günstigere Erklärung nicht ausschließen. Die sachliche, ruhige und klare Weise der Behandlung und die ausgiebige Benützung der einschlägigen alten und neuen, deutschen, französischen und englischen Literatur können den Eindruck nur vermehren, den die gediegenen Ausführungen des Verfassers zu machen geeignet sind.

Noch manches ließe sich dem Gesagten aus anderen hl. Büchern und aus der späteren Geschichte der Israeliten hinzufügen. Doch dürfte aus den berührten Punkten schon zur Genüge hervorgehen,

[1]) Notiert in Expos. Times VIII, S. 196—8.

[2]) ‚The Genesis of Deuteronomy', zunächst der I. Theil: ‚The Basis of Criticism'. Exp. Ser. V Vol. VIII, S. 241—61 351—69; October und November 1898.

dass die Tradition auch im Alten Testamente das Feld vor der Kritik behauptet, ja, dass sie vielfach die Gegnerin schon ‚zu rückläufiger Bewegung' genöthigt hat. Allerdings wird die Kritik des A. T. noch wohl nicht so bald dies anerkennen und weiter protestieren, wie ihr neuester Goliath, Georg Beer, in der Theologischen Litteraturzeitung vor kurzem es ankündigte: ‚Die Erde dreht sich nun einmal, auch in der Hexateuchkritik darf der Karren noch nicht stille stehen. Dass er bereits in den Sumpf gerathen sei, dies voreilige Freudengeschrei der ‚gläubigen' Antikritiker stört uns nicht und das zur Retraite in der Hexateuchkritik sich anbietende rettende Sechsgespann Zahn, Green, Ruprecht, Hommel, Sayce und Naumann imponiert uns nicht'[1]). Man könnte zwar fast vermuthen, dass Herr Georg Beer, den sein wissenschaftlicher Ton jedenfalls zum Kritiker sehr geeignet erscheinen läst, nur das eine ‚rettende Sechsgespann', kennt und von Klostermann, Robinson, von Hoonacker, Dawson, Naville, Fries (um nur je einen Namen aus einem Lande zu nennen) noch nie etwas gehört hat. Ich will aber lieber zur Ehre des Herrn Beer annehmen, dass ihm auch zwei oder mehr ‚rettende Sechsgespanne' ebenso wenig imponieren. Zum Glück hinderte aber das große Wort ‚Sie imponieren mir nicht' auch größere Geister nicht daran, in Wirklichkeit doch schon nach wenigen Jahren den Rückzug anzutreten. Dass die Kritik dann nach Jahren sich wieder auf dem Punkte sieht, von dem sie ausgegangen, wird vielleicht auch daher kommen, dass die Erde rund ist und sich nun einmal drehen muss. Die Tradition kann in Ruhe die Jahre erwarten; ihr Siegeswagen wird von der mächtigen Hand desjenigen gelenkt, dessen Wort Wahrheit ist, und dessen Wahrheit ewig währet. Mag die Kritik sich brüsten und von ihren sich drehenden Theorien rufen: ‚Magna est veritas et praevalet', die Tradition kann sich mit mehr Recht auf das Wort der nicht wechselnden Wahrheit verlassen und mit Isidor von Pelusium[2]) erwidern: Μεῖζον δ' ἀληθείας οὐδέν!

---

[1]) Theol. Litztg XXIV. 1899, S. 38, zu W. E. Addis, The documents of the Hexateuch, II, der Herrn Beer noch zu conservativ ist.

[2]) Epist. L. IV n. 76, nach einer gütigen Mitteilung von Dr. J. P. Arendzen.

Über das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung.

Von **J. B. Nisius** S. J.

I.

Die theologische Forschung der Gegenwart hat sich mit regem Eifer der allseitigen kritischen Untersuchung der Glaubensregel und theologischen Erkenntnisnorm, die in der kirchlichen Lehrautorität gegeben ist, zugewendet. Unter den vielfältigen, hier auftauchenden Problemen, die eine allgemein befriedigende, formell vollendete Lösung noch nicht gefunden, wird in letzter Zeit die Frage nach dem Umfang der kirchlichen Lehrbefugnis, oder nach dem Object des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes besonders lebhaft erörtert. Bekanntlich wurden die Sitzungen des vaticanischen Concils gerade zu der Zeit vertagt, da allem Anscheine nach eine ausdrückliche lehramtliche Entscheidung über diesen Gegenstand in nahe Aussicht gerückt war[1].

---

[1] Das den Concilsvätern vorgelegte (primum) Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi, von dem nur das letzte Capitel in veränderter und erweiterter Gestalt zur endgiltigen Formulierung gelangte, enthält (cap. IX) bezüglich des Objectes der kirchlichen Unfehlbarkeit folgende Fassung: ‚Objectum igitur infallibilitatis tantum patere docemus, quantum fidei patet depositum et eius custodiendi officium postulat, adeoque praerogativam infallibilitatis, qua Christi Ecclesia pollet, ambitu suo complecti tum universum Dei verbum revelatum, tum id omne, quod licet in se revelatum non sit, est tamen eiusmodi, sine quo illud tuto conservari, certo ac definitive ad credendum proponi et explicari, aut contra errores hominum ac falsi nominis scientiae oppositiones valide asseri defendique non possit‘. Hiezu geben

Die wiederholt vorgebrachten Verbesserungsanträge, in der Definition über die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes irgendeine Formel einzufügen, welche das Object der Unfehlbarkeit, im Sinne der im Cap. IX der Constitutio de Ecclesia enthaltenen Lehre näher bestimmte, wurden schließlich abgelehnt. Man begnügte sich mit dem allgemein gehaltenen Ausdruck: doctrinam de fide vel moribus, welcher nach der Erklärung des Reverendissimus Relator, Bischof Gasser, gleichsam eine bereitgehaltene Form bilden sollte, um die eventuell später zu gebende, nähere Bestimmung des Objectes der Unfehlbarkeit aufzunehmen[1]).

---

die beigefügten Adnotationes folgende Erläuterung: ‚Proponitur infallibilitatis *objectum*, cuius extensio secundum praecedentia Apostoli verba (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 13. 14) determinatur primum *generatim* ita, ut adaequet fidei depositum et quantum huius depositi custodiendi officium postulat; tum *speciatim* ita, ut complectatur duplex objectum, princeps alterum ac immediatum, ad quod propter ipsum infallibilitas spectat, idque respondet fidei deposito estque totum Dei verbum revelatum: alterum secundarium ac mediatum, ad quod propter illud infallibilitas se porrigit, idque respondet divini depositi custodiendi officio; huius autem officii cum tres sint partes, tum divini verbi conservatio eaque secura, tum eius propositio et explicatio eaque certa quaque omnis finiatur quaestio, tum eiusdem assertio vel defensio eaque valida, ne ullo Dei verbum inficiatur errore: docetur, ad id totum infallibilitatem semet extendere, sine quo partes illae expleri non possunt. Selecta porro haec formula fuit, quod est generalissima suoque ambitu nihil exclusum relinquit, quod circa infallibilitatis objectum in quaestionem venire possit; quodque verissima apparet et omnem, uti videtur, praecidens difficultatem, quippe quae ipsa verborum Pauli analysi contineatur‘ Coll. Lac. t. VII col. 570. 598.

[1]) Vgl. die Erörterung Gassers über das den Concilsvätern zur Berathung vorgelegte Infallibilitätsdecret (Coll. Lac. l. c. col. 414). Gasser bestimmt hier den Umkreis der Wahrheiten, auf die das unfehlbare kirchliche Lehramt sich erstreckt, sachlich in gleicher Weise, wie das oben dem Wortlaute nach angeführte Schema, formell mit Ausdrücken, die wir im Interesse unserer folgenden Untersuchung hervorheben möchten: ‚In eo ipso verbo Dei, quo infallibilitas ad custodiam depositi sive Pontifici per se spectato, sive Ecclesiae docenti promissa est, continetur etiam indubitanter hanc infallibilitatem extendi saltem ad ea, quae per se depositum fidei constituunt, ad dogmata nimirum fidei definienda, et quod eodem redit ad haereses condemnandas. Hinc sane de fide creditur et credendum est ab omnibus filiis s. matris Ecclesiae, Ecclesiam in proponendis ac definiendis dogmatibus fidei infallibilem esse . . At vero 3° cum dogmatibus revelatis, ut paulo ante dixi, veritates aliae magis vel minus stricte cohaerent, quae licet in se revelatae

Da die Kirche nach katholischer Lehre die authentische und nothwendig anzuerkennende Auslegerin der hl. Schriften ist, so überträgt sich die Frage nach dem Object der Unfehlbarkeit unmittelbar auch auf die Schrifterklärung. Es frägt sich, in wieweit dem Objecte nach[1]) die kirchlichen Lehräußerungen als bindende Norm für die Auslegung der hl. Schrift zu gelten haben. In diesem Sinne und mit dieser ausdrücklichen Beschränkung soll im folgenden ‚das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung' näher untersucht werden.

Wie sich aus den oben erwähnten Verhandlungen des vaticanischen Concils ergibt, gilt es als allgemein feststehende theologische Lehre, dass die kirchliche Lehrbefugnis einen weiteren Umfang von Wahrheiten umfasse, als diejenigen, welche man gewöhnlich mit den Formeln depositum fidei oder dogmata fidei bezeichnet; kurz gesagt, erstreckt sich dieselbe auch auf die veritates, quae spectant ad custodiam depositi. Die Lehre wird denn auch von den Theologen der Neuzeit einstimmig vorgetragen und sorgfältig begründet[2]). Wenn

---

non sint, requiruntur tamen ad ipsum depositum revelationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum; huiusmodi igitur veritates, ad quas utique etiam per se pertinent facta dogmatica, quatenus sine his depositum fidei custodiri et exponi non posset, huiusmodi, inquam, veritates non quidem per se ad depositum fidei, sed tamen ad custodiam depositi fidei spectant'. Die Gründe, weshalb eine nähere Bestimmung des Objectes der Unfehlbarkeit in die Definition von der päpstlichen Infallibilität nicht aufgenommen werden sollte, lagen vor allem in der Schwierigkeit einer entsprechenden formellen Fassung des Decretes (vgl. l. c. col. 418 die Ablehnung der Emendationen 65. 66). Die noch in letzter Stunde vorgebrachten, wohl durchdachten exceptiones 130. 131 beweisen, dass trotz der ausführlichen Begründung Gassers die gewählte Formel ernstlichen Bedenken begegnete; eine nochmalige, wesentlich mit den früheren Erklärungen gleichlautende animadversio (col. 475) des Referenten machte den Verhandlungen ein Ende.

[1]) Die formelle Seite der Frage, d. h. die nähere Bestimmung der von Seite des Subjectes erforderten Bedingungen in der Bethätigung des kirchlichen Lehramtes, wird in den Lehrbüchern der Fundamentaltheologie ausführlich und übereinstimmend dargestellt; sie bietet kaum einen Gesichtspunkt, der für die Schrifterklärung eigenthümlich und deshalb gesondert zu behandeln wäre.

[2]) Vgl. Franzelin, De divina traditione 2. ed. p. 121; Palmieri, tract. de Romano Pontifice 2. ed.: de magisterio Ecclesiae §. XL und neuestens Wilmers, De Christi Ecclesia 1897 cap. IV propp. 74. 75.

wir uns aber den Inhalt der hl. Schrift vergegenwärtigen, so werden sich bald begründete Zweifel geltend machen, ob die so gegebene Umgrenzung des Gebietes der unfehlbaren Lehrgewalt sich vollkommen mit demjenigen decke, was man in der Schrift als zur Sphäre der kirchlichen Autorität gehörig anerkennt und wohl auch anerkennen muss. Es treten uns da zunächst Wahrheiten entgegen (beispielsweise irgend ein hervorragendes Wunder des Herrn, ein bedeutenderes Factum seiner messianischen Thätigkeit, etwa die Tempelreinigung), welche man kaum unter die Rubriken von dogmata fidei und veritates ad depositi custodiam spectantes, entsprechend dem specifischen Sinne dieser theologischen Formeln einreihen kann, welche man aber doch nicht leicht, und zwar nicht nur bezüglich ihrer Wahrheit, sondern auch ihrer positiven Auslegung der kirchlichen Lehrbefugnis wird entziehen können. Andererseits ist es mindestens theologisch gewiss, wenn nicht ausgesprochener Glaubenssatz[1]), dass jede Aussage der hl. Schrift, wessen Inhaltes immer sie sei, als untrügliches Gotteswort zu gelten hat und bei vorausgehender hinreichender Verkündigung mit eigentlichem Glauben (fide divina) aufgenommen werden muss. Bei jeder Aussage der Bibel stehen wir also vor einer Glaubenssache (res fidei), die somit auch zum depositum fidei zu gehören scheint. Und doch wird kaum ein Theologe entschieden behaupten, dass das kirchliche Lehramt für gewöhnlich über alle biblischen Aussagen historischen, physikalischen und ähnlichen Inhaltes unfehlbare den Sinn näher bestimmende Auslegungen geben könne. Man sieht, dass die von den Theologen in den oben angeführten Formeln gegebene Bestimmung des Objectes der unfehlbaren kirchlichen Lehrgewalt, in ihrer Anwendung auf die hl. Schrift nicht vollkommen geeignet ist, alle Fragen zu lösen. Eine besondere, der eigenthümlichen Stellung der hl. Schrift entsprechende Feststellung der Bethätigungssphäre der kirchlichen Autorität scheint also erforderlich zu sein.

Es dürfte nun weit über das hinausgehen, was eine einzelne theologische Untersuchung zu leisten vermag, wollte man alle einzelnen Wahrheiten oder Texte genau bestimmen, deren Auslegung der kirchlichen Lehrbefugnis untersteht. In den meisten Fällen wird eben das kirchliche Lehramt selbst, insofern es sich durch ausdrückliche Entscheidungen, den Consens der Väter oder andere bekannte Kriterien kund-

---

[1]) Vgl. unsere Bemerkungen über einen hierhergehörigen Satz der Encyklika Providentissimus Deus in ds. Ztsch. 1894 S. 629 f.

gibt, den Ausschlag geben müssen. Aber selbst über eine bestimmte Formel, durch welche wenigstens im allgemeinen und principiell die Grenzen des authentischen Auslegungsrechtes der Kirche bezeichnet würden, hat man sich noch nicht vollkommen geeinigt. Gerade in letzter Zeit sind bekanntlich wesentlich auseinandergehende Versuche gemacht worden, eine befriedigende Lösung des Problems zu geben. Unserer Ansicht nach muss die Lösung in engem Anschluss an die von hervorragenden Theologen über das Object der Unfehlbarkeit vorgetragenen Principien und deren consequenter Weiterbildung gesucht werden. Dieser Aufgabe möchten die folgenden Erörterungen dienen. Wenn wir dabei in manchen Punkten zu der Auffassung sehr verdienter Gelehrten, die in der Frage das Wort ergriffen, in Gegensatz treten und ihre Beweisführung zurückweisen müssen, so wird man darin vernünftiger Weise keine Geringschätzung ihrer Arbeiten, geschweige denn eine rücksichtslose Bekämpfung ihrer theologischen Anschauungen erblicken können. Es handelt sich eben um ein Problem, welches sozusagen zu den letzten Ausläufern der erst in neuerer Zeit gründlich in Angriff genommenen Untersuchung über die theologischen Erkenntnisquellen gehört. Dass hierin, unbeschadet der von allen festgehaltenen Grundanschauungen, Meinungsverschiedenheiten über einzelne Punkte entstehen können, ist leicht erklärlich. Übrigens scheint sich zuweilen die Differenz weniger als eine sachliche, denn als eine in der verschiedenen formellen Ausdrucksweise begründete herauszustellen.

Damit möchten wir aber keineswegs andeuten, dass unsere Untersuchung schließlich in einem leeren Formelstreit aufgehe. Das Gegentheil kommt sofort zum Bewusstsein, wenn wir beispielsweise die von P. Granderath noch vor kurzem erläuterte und ausführlich begründete These ins Auge fassen[1]), wonach der katholische Exeget schlechthin ‚in religiösen Dingen der hl. Schrift von der Autorität der Kirche abhängig' sein soll. Von welcher Tragweite eine solche These für die Schrifterklärung im Einzelnen ist, kann dem Kundigen nicht entgehen. Zwar wird das Princip sehr häufig keine Anwendung finden, weil eine Lehräußerung der Kirche in vielen Fällen überhaupt nicht vorhanden oder doch nicht festzustellen ist. Aber es wird damit zunächst der Kirche die Befugnis zugesprochen, über ein sehr großes Gebiet der biblischen Exegese unfehlbare Entscheidungen zu geben. Sodann wird auch der

---

[1]) Katholik 1898 II S. 289 ff. 385 ff. vgl. Constitutiones dogmaticae Conc. Vat. p. 3—6.

Exeget dadurch verhalten, in einem sehr weit gehenden Maße von den Vätererklärungen nicht nur Kenntnis zu nehmen, was ja nur vortheilhaft für die Wissenschaft sein kann, sondern auch gegebenen Falles dieselben als verpflichtende Norm zu betrachten und zu befolgen. Hieraus erklärt sich das Interesse, welches an unserer scheinbar rein formalen Untersuchung die Exegeten und Apologeten bekunden. In dem denkwürdigen Galileiprocess lag eigentlich unsere Frage im tiefsten Grunde aller Streitigkeiten. Und auch in unserer Zeit hat, um nur einen Punkt zu berühren, der ungeahnte Fortschritt der Alterthumswissenschaften Zweifel und Fragen über gewisse biblische Erzählungen (man denke nur an den Sintflutbericht) angeregt, bei deren Lösung die principielle Vorfrage erledigt werden muss, ob die kirchliche Auffassung oder die Väterauslegung der betreffenden Bibeltexte für die wissenschaftliche Exegese als bindende Norm zu gelten hat.

Neben den allgemein geltenden theologischen Grundsätzen über die kirchliche Lehrgewalt hat man mit Recht als zweite Quelle für die Untersuchung unserer Frage die hierhergehörigen Entscheidungen der Concilien von Trient[1]) und vom Vatican[2]) herbeigezogen. Dieselben sind offenbar dogmatischen Charakters. War dies schon hinsichtlich des Trienter Decretes, sowohl der Natur der Sache, als dem

---

[1]) Sess. IV decretum de editione et usu sacrorum librorum: ‚Praeterea, ad coercenda petulantia ingenia, decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam interpretari audeat; etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per Ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur‘.

[2]) Const. de fide catholica c. II De revelatione: ‚Quoniam vero quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari‘.

Wortlaute nach, selbstverständlich, so hat doch das vaticanische Concil jedem möglichen Zweifel hierüber ein Ende gemacht, indem es das Decret wesentlich unverändert in den eigenen Text der dogmatischen Constitution de fide catholica aufgenommen hat[1]). Unsere Untersuchung zerfällt, entsprechend der erwähnten doppelten Beweisquelle, in zwei Theile. Zunächst soll mit möglichster Kürze festgestellt werden, was die beiden angeführten Concilsentscheidungen über unsere Frage lehren. Dann soll ausführlicher, auf Grund der maßgebenden theologischen Grundsätze, eine allseitige und soweit es erreichbar ist, genaue Bestimmung des Umfanges der kirchlichen Lehrbefugnisse hinsichtlich der Schriftauslegung versucht werden.

A. Erklärung der Concilsdecrete.

1. Indem die Concilien von Trient und vom Vatican den Exegeten bei der Auslegung der Schrift an die kirchliche Autorität binden, fügen sie in wörtlicher Übereinstimmung die Beschränkung bei: in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium. Dass durch diese Clausel eine eigentliche Restriction hinsichtlich der von den Concilien ausgesprochenen Abhängigkeit der Exegese von den kirchlichen Lehräußerungen enthalten ist, bekundet deutlich der Wortlaut der Decrete und wird von fast allen

---

[1]) Vgl. die nachdrückliche Erklärung des Referenten der Concilscongregation, Fürstbischofs Gasser: ‚In hac paragrapho primo renovatur decretum concilii Tridentini et deinde mens huius decreti accuratius definitur. Et quare hoc? Ad proscribendos duos errores. Primus error est eorum, qui contendunt decretum hoc concilii Tridentini de interpretatione Scripturarum sacrarum esse solummodo disciplinare. Hinc renovatur hoc decretum, et quidem in constitutione dogmatica, et dicimus quod concilium salubriter decrevit: ‚idem decretum renovantes‘. Secundo mens decreti concilii Tridentini accuratius definitur contra errorem eorum, qui distinguunt inter interpretationem dogmaticam ab Ecclesia propositam et inter dogma, quod juxta sensum ecclesiae in loco quodam biblico invenitur. Et quidem distinguitur ita ut dicant, interpretem catholicum satisfacere decreto concilii Tridentini, etiamsi recedat ab interpretatione dogmatica Ecclesiae catholicae; dummodo non rejiciat dogma juxta mentem Ecclesiae in loco quodam biblico contentum. Ad hunc errorem proscribendum dicimus: ‚ut in rebus fidei et morum is pro vero Scripturae sensu habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia‘. Haec de textu‘ Coll. Lac. t. VII col. 143 sq.



Erklärern zugestanden[1]). Die Väter des vaticanischen Concils, welche zwar in der Fassung des Decretes, hinsichtlich der auszusprechenden Verpflichtung eine formelle Veränderung vornahmen[2]), indem sie die Verpflichtung gegen jede Missdeutung in einen positiven Ausdruck kleideten, wollten bezüglich der vom Tridentinum eingefügten Clausel nichts ändern, dieselbe also ganz in demselben Sinne wie das Tridentinum sie verstanden, aufnehmen. Nichtsdestoweniger kann es zum Verständnis derselben beitragen, wenn wir erfahren, wie die Sprecher des Concils, insbesondere der von der Glaubensdeputation für die letzte unserem Decret gewidmete Generalcongregation bestellte **Reverendissimus Relator**, Bischof Gasser, die Formel verstanden haben.

Während der ungenannte Prälat, welcher die tridentinische Clausel im Decret getilgt wissen wollte, keinerlei eigene Umschreibung der Worte gibt, finden wir in der Antwort Gassers, der für die Beibehaltung der unveränderten Formel eintritt, folgende nähere Bestimmung der vielumstrittenen Worte **in rebus fidei: ,id est in dogmatibus, ut ita dicam, speculativis, et in rebus, quae ad mores spectant'**[3]). Hiermit hat der gelehrte Bischof

---

[1]) Über die abweichende Meinung von Dr. Franz Egger: Streiflichter über die ,freie' Bibelforschung S. 6. f. vgl. ds. Ztsch. oben S. 186.

[2]) Vgl. oben die Auseinandersetzung des Referenten Bischof Gasser S. 288.

[3]) Die Worte Gassers sind abgedruckt in ds. Ztsch. 1894 S. 647. Zum Verständnis der folgenden Erörterung ist es nöthig, wenigstens die entscheidenden Worte Gassers hier zu wiederholen: ,Concedo quod Ecclesia jus habet non solummodo judicandi de vero sensu in rebus fidei, id est in dogmatibus, ut ita dicam speculativis et in rebus, quae ad mores spectant, sed etiam in rebus, quae ad historicam veritatem etc. pertinent. Inde vero non sequitur, quod juxta auctorem reverendissimum huius exceptionis sequi deberet; nam quod attinet istas interpretationes circa veritates historicas, dico, huiusmodi interpretationes aut non sunt contra dogma inspirationis S. Scripturae et singularum partium, aut sunt contra hoc dogma. In casu priori utique libere de eis interpretationibus potest disputari; in casu posteriori, si talis interpretatio veritatis historicae offenderet dogma inspirationis, jam utique spectat ad res fidei, et proinde certe Ecclesia hac de re judicandi jus habet'. Ein Theil, der von dem Reverendissimus Emendator für die von ihm beantragte Tilgung der Clausel vorgebrachten Begründung möge hier einen Platz finden, weil sie klarer wie die Antwort Gassers die Schwierigkeit hervorhebt, welche in der Frage obwaltete: Verba *,in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium'* omnino auferenda sunt: 1. Ecclesia sine ulla exceptione est infallibilis interpres totius divinae revelationis, quae in Scripturis ac Tra-

unseres Erachtens klar den Sinn bezeichnet, den er mit den Worten des Tridentinum verband; die res fidei sind nach seiner Auffassung die dogmata (fidei)[1]. Was aber unter dogmata im Munde eines Theologen, vor allem eines modernen Theologen, zu verstehen ist, kann nicht zweifelhaft sein und braucht hier nicht formell definiert zu werden. Jeder, der sich einen Überblick über die theologischen Lehrbücher[2] verschafft, kann eine Summe von Wahrheiten klar und deutlich bezeichnen, welche von den Theologen besonders hervorgehoben, mit den Ausdrücken: dogma est revelatum, de fide est und ähnlichen charakterisiert und vor allen andern ausführlich aus Schrift und Tradition bewiesen werden. Hiermit ist für jeden das,

---

ditione continetur. Declarando autem *in rebus fidei et morum* tenendum esse sensum, quem tenuit ac tenet Ecclesia, divina illa interpretandi praerogativa ad huiusmodi materias tantum coarctari videtur, quasi in caeteris minime valeat. — Nec obstat, quod verba illa non sint exclusiva; etsi enim specificativa tantum essent, aliarum rerum exclusionem nisi aperte indicarent, in dubium saltem revocant. — Quodsi urgeatur, omnia quae in Scripturis continentur ad fidem vel mores referri, jam et hoc ipsum omnem specificationem *rerum fidei et morum* superfluam ac vanam omnino esse confirmabit.

2. Quia si in *rebus fidei et morum* tantum Scriptura accipi deberet juxta eum sensum, quem tenuit ac tenet Ecclesia, in reliquis, puta historicis aliisque, libera cuique daretur ansa sanctissimum Dei verbum pro effraeni lubitu explicandi; hac praesertim tempestate, in qua mythici, rationalistae, sexcentique errones totam ferme Scripturam ad fabulas amandant. — Fortasse quis instabit, Ecclesiae infallibilitatem ad res fidei et morum restringi; in his ergo tantum eiusdem interpretationem sequi debere, in caeteris vero liberos esse. At contra: revelatio omnis objectum fidei est, quippe quae continet verbum Dei, cui assentiri debemus; ac proinde tota, quanta est, Ecclesiae subest judicio: eo vel magis, quod ait Apostolus: *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia etc.* Hier sind mehrere wichtige Gedanken kurz und bündig zusammengefaßt, welche in unserer Erörterung näher geprüft werden müssen.

[1]) Daß sowohl in der tridentinischen Clausel, als auch in den erläuternden Worten Gassers bezüglich der *res morum* (‚res quae ad mores spectant') irgend eine Qualification hinzuzudenken, etwa formell aus dem Terminus *fidei* herüberzunehmen ist, wodurch dieselben auf die gleiche Höhe mit den dogmata fidei gestellt werden, kann nicht in Zweifel gezogen werden.

[2]) Zu beachten ist nur, daß wir hier an eine systematische Darstellung der ganzen Glaubenslehre, also etwa nach dem Muster der theologischen Summe des hl. Thomas denken, welche speculative und Moralwahrheiten gleichmäßig behandelt.

was die Theologen mit dem Worte ‚dogmata' bezeichnen, im weitesten Umfange, klar und concret bezeichnet. In gleichem Sinne könnte man vielleicht auf die wenigstens bis zur Zeit des jeweiligen Concils den höheren kirchlichen Berufsständen vorgeschriebenen ausführlicheren Glaubensbekenntnisse, wie zB. die von Pius IV vorgeschriebene ‚professio fidei Tridentinae' hinweisen, um einen klaren und concreten Begriff von dem zu geben, was ein Concilsreferent unter dogmata fidei versteht. Dass Bischof Gasser den Ausdruck in dem von uns bezeichneten concreten Sinne genommen, wird auch durch seine oben (S. 283) angeführte Erörterung über das Object der päpstlichen Unfehlbarkeit bestätigt. Dort unterscheidet er klar zwischen den dogmata fidei, welche der Papst vermöge seiner Lehrgewalt vorstellen und definieren kann, deren Leugnung er als Häresie brandmarken muss, und den Wahrheiten, welche mit jenen dogmata revelata mehr oder minder eng verbunden sind. Damit wird als das nächste und eigentlichste Object der päpstlichen Unfehlbarkeit jener Kreis von Wahrheiten bezeichnet, welche den Theologen als dogmata eine ‚wohlbekannte Größe' sind[1]). Es kommt hinzu, dass in der Formel des Decrets über die Infallibilität des Papstes der Ausdruck: doctrinam de fide vel moribus dazu gewählt wurde, um die beiden oben bezeichneten Kreise von Wahrheiten zu umfassen, nämlich die dogmata fidei und die Lehren, welche näher mit den Dogmen verbunden sind. Die res fidei et morum werden also auch hier vollständig parallel mit dogmata revelata gesetzt.

P. Granderath theilt diese unsere Auffassung der Worte des Fürstbischofes von Brixen nicht. Er schreibt (aaO. S. 409): ‚Nun frage ich, was der Fürstbischof unter den Dingen dieser zweiten Art (in denen er der Exegese Freiheit gestattet) verstehe. Er sagt ex. gr. historica, und das Concilsmitglied, welches für die Streichung der Clausel aufgetreten ist, sagt puta (in) historicis aliisque. Ganz gewiss ist nicht alles Historische, was in der hl. Schrift enthalten ist,

---

[1]) Freilich wird dem Papste die Gewalt zuerkannt, solche dogmata nicht nur zu erklären, sondern auch zu definieren; aber es wird sich meist darum handeln, Lehren, die schon im allgemeinen Glauben der Kirche als Dogmen festgehalten werden, als solche feierlich zu erklären; oder wenn der Glaube nicht ein allgemeiner wäre, die jedenfalls schon von vielen geglaubte Lehre für alle Christen als geoffenbarte Wahrheit mit voller Klarheit darzustellen, wodurch dann die Summe der Dogmen etwa um einen Artikel vermehrt, keineswegs aber in concreto eine andere wird, so dass sie etwa als etwas Unbestimmtes und beständig Veränderliches bezeichnet werden könnte.

gemeint, wie zB. die Wunder und das Leiden Christi. Das ist selbstverständlich und in Bezug auf diese Dinge würde der Fürstbischof dem Exegeten, falls er nur nicht die Inspirationslehre antaste, keine Freiheit der Interpretation zugestanden haben. Es sind offenbar die profangeschichtlichen Dinge verstanden, und nicht nur jene profanen Dinge, welche zur Geschichte, sondern auch die anderen, welche zu anderen Wissenschaften gehören, wie zur Physik und Erdkunde. Das Geschichtliche ist nur als Beispiel angeführt. Die res fidei et morum stehen diesen profanen Dingen als solche entgegen, die von Natur religiös sind'. — Ich bemerke zunächst, wenn Granderath unter den historischen Dingen, nicht gerade ,die Wunder und das Leiden Christi', sondern andere minder bedeutsame, und doch zweifelsohne ,religiöse' Dinge (wir führen das von Thomas 2. 2ae qu. 1 a. 6 ad 1 erwähnte Beispiel an: ,quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus') hervorgehoben hätte, so hätte er es gewiss nicht so vertrauensvoll als ,selbstverständlich' hinstellen können, dass Bischof Gasser unter den ,historica' an dergleichen nicht gedacht habe. Seine Anschauung also, wonach alle ,religiösen' Dinge unter den res fidei et morum zu verstehen sind, hat er in den Worten Gassers nicht nachgewiesen. Ja, ich kann nicht einmal zugeben, dass es ,selbstverständlich' ist, Bischof Gasser hätte, wenn er gerade an Einzelnheiten gedacht, inbezug auf gewisse Wunder Christi oder auch manche specielle Vorgänge des Leidens Christi ,den Exegeten, falls er nur nicht die Inspirationslehre antaste', die Freiheit der Erklärung verweigert. Nur dann könnte ich dies als ,selbstverständlich' annehmen, wenn bekannt wäre, dass hierin die hervorragenden katholischen Theologen übereinstimmen. Eine solche Übereinstimmung konnte ich aber bisher nirgends entdecken, wohl schon aus dem Grunde, weil man diese ganz specielle Frage nie ausdrücklich beantwortet. Übrigens, wenn ich auch die Annahme Gs bezüglich der Meinung und Gesinnung Gassers in diesem Punkte einfach zugebe, so ist damit weder seine Erklärung des Terminus ,res fidei et morum' aus den Worten Gassers erwiesen, noch die von mir oben aufgestellte Meinung, dass Gasser in concreto die dogmata fidei verstanden habe, widerlegt. Es liegt ja die Annahme sehr nahe, dass Gasser zwei Extreme einer Disjunction vor Augen gehabt habe, ohne über etwa in der Mitte liegende Dinge (sagen wir beispielsweise gewisse Wunder Christi) weiter nachzudenken oder ein bestimmtes Urtheil sich zu bilden und demselben Ausdruck zu verleihen.

2. Hat das Concil vom Vatican, wie oben gesagt, das Decret des Tridentinum, wenigstens hinsichtlich des für uns in Frage kommenden Zusatzes, **in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium,** wörtlich herübernehmen und ganz im Sinne der Väter von Trient erneuern wollen, so werden wir naturgemäß auf die Verhandlungen des Trienter Concils verwiesen, um ein gesichertes Verständnis unserer Clausel zu erzielen[1]. Als Anhaltspunkt, um mit einiger Gewißheit den Sinn der Formel aus den Verhandlungen des Concils selbst festzustellen, haben wir in ds. Ztsch. (1897 S. 167), unter Verweisung auf die Acten von Theiner[2]), zunächst die Geschichte der Vorbereitung unseres Decretes

---

[1]) Für die Geschichte unseres Decretes, welches als remedium gegen den dritten abusus bezüglich der hl. Schrift gleich anfangs fast in derselben Gestalt erscheint, wie es schließlich angenommen wurde, verweise ich auf die genaue Darstellung Granderaths (aaO. S. 291—294). Derselbe hat neben der Theiner'schen Ausgabe der Acten Massarellis das ‚ursprünglich von Massarelli geschriebene Exemplar zu Rathe gezogen', welches aber nach seiner Versicherung an den für uns wichtigen Stellen nur geringe Verschiedenheiten aufweist. G. hebt aus demselben nur das verstümmelte Votum des Dominicaners Dominicus Soto in der letzten Generalcongregation, vor der feierlichen IV. Sitzung am 7. April hervor, das auf unser Decret offenkundig sich bezieht: ‚Placent omnia. Et illam dictionem ‚illius' bene posita, explicare tamen . . quia non est haereticus, qui contra sensum patrum scripturam interpretatur'. Die Formulierung des dritten abusus sei zur Beleuchtung der Genesis unseres Decretes hier angeführt: ‚Tertius abusus est, quod (ut) quilibet propriae prudentiae innixus, non in scriptura sacra voluntatem habens, sed ad suam voluntatem scripturam sacram contorquens, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, praetextu facilitatis verbi Dei vel publice vel privatim eam interpretetur contra eum sensum, quem sancta mater ecclesia et unanimis consensus patrum ad hunc usque diem tenuit semper et tenet.

[2]) Verwiesen ist dort auf das Votum des Bischofs von Feltro, welcher zu jenen Prälaten gehörte, denen die Vorbereitung des Decretes de canonicis scripturis im Besonderen anvertraut war (vgl. *Pallavicino*, Istoria del Concilio di Trento 2 ed. Milano 1717 I, p. 626): Feltrensis inquit: *Maximus* abusus Scripturarum est eorum, qui indocti et inhabiles eas depravant ad suam ipsorum perditionem, ut dixit b. Petrus de iis, qui S. Pauli epistolas ad malum sensum detorquent: hinc in Germania abusus irrepsit communionis sub utraque specie ex mala interpretatione illius dominici praecepti, quod habetur (Marc. sic!) Matth. 26: Bibite ex hoc omnes; illius Pauli 1 Cor. 11: Ego enim accepi . . et eius quod prius dixerat c. 10: unus panis et unum corpus multi sumus, (omnes) qui de uno pane (et uno calice sic!) partici-

hervorgehoben. Aus derselben ergibt sich mit hinreichender Sicherheit, dass das Decret von allem Anfang gegen den von den Häretikern in Deutschland an der Schrift geübten ‚Missbrauch‘ gerichtet war, der übrigens auch in katholische Kreise einzudringen drohte, wonach dieselben ihre häretischen Lehren mit vielen Schriftstellen zu vertheidigen, kirchliche Glaubenslehren dagegen auf Grund der Schrift zu verwerfen suchten. Die bei der Vorbesprechung der gegen diesen maximus abusus zu ergreifenden Maßregel hervorgehobenen Lehrpunkte gehören, wie die Ausführung des Feltrensis zeigt, alle zur Classe der entweder schon definierten oder doch im ausdrücklichen und allgemeinen Bekenntnis der katholischen Kirche enthaltenen Dogmen, welche von der Häresie jener Tage aufs Heftigste bekämpft wurden[1]). Es gilt dies auch, wie man leicht begreift, von jenen Punkten, welche scheinbar bloß die kirchliche Disciplin betreffen, wie zB. das Fasten; denn die verwerfliche Lehrmeinung der Häretiker gieng dahin, dasselbe

---

pamus . . Hinc connubium sacerdotum, ex prava interpretatione illorum verborum: Crescite et multiplicamini; habeat unusquisque uxorem suam propter fornicationem: melius est nubere quam uri; episcopum eligendum, qui sit unius uxoris vir; et similium. Hinc jejuniorum abrogatio et quorundam ciborum certis diebus abstinentiae, ex prava detorsione illorum locorum sacrae scripturae: Nemo vos dijudicet in cibo et potu; non est regnum Dei esca et potus; esca non commendat nos Deo; omnis creatura bona est et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur; et similium. Hinc sanctae missae ritus, quem ecclesia approbavit, et sacrae eucharistiae irreverentia et detestatio, voti monastici abrogatio, et alia pleraque. Ii vero abusus dici possunt, (cum et adversarii impie inter abusus computent) quod laicis sacra eucharistia sub utraque specie non porrigatur, sacerdotum coelibatum, jejunia, ciborum delectum, missae oblationem, vota monastica et similia‘. Theiner, Act. Conc. Trid. I p. 61.

[1]) Wohl mit Rücksicht auf die Ausführungen des Feltrensis charakterisiert Grisar (Galileistudien S. 253) richtig die Entscheidung unseres Decretes: ‚(Das Tridentinum), welches in der vierten Sitzung gegenüber der protestantischen Willkür in der Bibeldeutung in Übereinstimmung mit der christlichen Vorzeit und speciell mit dem 5. Lateranconcil das Verbot erließ, die heilige Schrift in Sachen des Glaubens und der Sitten anders auszulegen, als die hl. Mutter, die Kirche, oder auch die einmüthige Übereinstimmung der Väter‘. Ähnlich Prälat Dr. Franz Egger (aaO. S. 11): ‚Die Protestanten hatten jene Schriftstellen missbraucht, welche sich unmittelbar auf die Dogmatik und Moral bezogen, indem sie durch Verdrehung derselben die katholischen Dogmen zu bekämpfen, und die ihrigen zu beweisen suchten. Die Auslegung dieser Stellen musste also das Tridentinum schützen und dieses geschah durch das oft citierte Decret‘.

aus der Schrift als unstatthaft oder doch als nicht gottgefällig hinzustellen. Wenn nun die Concilsväter, um solcher unheilvollen, den Glauben gefährdenden Missdeutung der hl. Schrift zu steuern, alle Erklärer derselben an die Autorität der Kirche und der Väter binden wollten, dabei aber doch die Beschränkung hinzufügten in rebus fidei et morum, so können wir mit Recht annehmen, dass sie hier zunächst zwar an die in jener Zeit gefährdeten, weiterhin aber an alle mit der gleichen Glaubenssicherheit festgehaltenen Dogmen der Kirche gedacht haben. Im Umkreise dieser Glaubenswahrheiten also soll die Schrifterklärung nicht ungebunden und ‚zügellos‘, sondern der Lehrgewalt der hl. Kirche unterworfen sein.

3. Aus dieser unserer Auffassung des Decretes ergibt sich folgerichtig, dass dasselbe weit über den Charakter einer reinen Disciplinarvorschrift hervorragt. Wer hinsichtlich der Glaubensdogmen sich über die Lehrgewalt der Kirche hinwegsetzt, sei es auch nur insofern sie gelegentlich feststellt, dass irgend ein Glaubenssatz in einem Schrifttext gelehrt sei, macht sich dadurch nicht nur eines Ungehorsams oder eines ‚Missbrauches‘ schuldig, er hat am Glauben Schiffbruch gelitten, er reißt sich los von der von Gott gesetzten Lehrerin der Wahrheit. Dies ist in der katholischen Auffassung vom Lehramt der Kirche fest begründet, und war wohl auch bei den Vätern des Trienter Concils ausdrücklich anerkannt und geglaubt. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn sehr viele Väter in den Berathungen über unser Decret, bis kurz vor der feierlichen Sitzung, beständig an der Stellung desselben unter den remedia contra abusus Anstoß nahmen. Ein häufig in den Acten wiederkehrendes Gutachten über das dritte remedium lautet: ‚est haeresis, nedum abusus‘. Allen Vätern war zwar der Wortlaut des Decretes nicht vollkommen klar, wie aus ihren Urtheilen und Vorschlägen hinsichtlich desselben zur Genüge erhellt. Einige wünschten eine genauere Erklärung der Worte des Decretes: secundum sensum ecclesiae. Ein anderer bemerkte, es sei keine Häresie, die hl. Schrift gegen den ‚Sinn der Kirche‘ auszulegen, wenn diese noch keine Interpretation gegeben habe. Allein in den Worten des Decretes wird ja unzweideutig vorausgesetzt, dass die Kirche einen bestimmten Sinn bezüglich einer Schriftstelle festhalte und dass dies irgendwie feststehe. Der Tenor des Decretes gab denjenigen recht, welche in demselben eine Verdammung der Häresie erkannten; und die wenigen, welche eine andere Auffassung äußerten, ohne indes der ersteren nachdrücklich entgegen zu treten, scheinen den

Sinn der Worte nicht vollkommen erfasst zu haben. Hierin liegt unseres Erachtens ein hinreichender Beweis, dass die Formel **in rebus fidei et morum** von der Mehrzahl der Concilsväter in der höheren und beschränkteren Bedeutung von Glaubensdogmen gefasst wurde. Und wenn auch schließlich unser Decret formell unter die **remedia contra abusus** aufgenommen wurde, so war damit keineswegs die dogmatische Bedeutung desselben, und zwar in dem oben angegebenen Sinne aufgehoben. Man bequemte sich eben aus practischen Gründen dazu, das Decret unter die Disciplinarvorschriften einzureihen, wohl infolge der naheliegenden Erwägung, dass dasselbe, wenn auch eminent dogmatischen Charakters, doch wiederum Form und Bedeutung eines kirchlichen Verbotes habe[1]).

4. Da P. Granderath eine eingehende Darstellung der Geschichte unseres Decretes in seine Ausführungen aufgenommen hat, so ist nicht anzunehmen, dass ihm die soeben erwähnten Verhandlungen in den Acten des Concils entgangen sind, zumal da ich auf beide in ds. Ztsch. (aaO. S. 167) verwiesen hatte. Wenn er also dennoch dafür hält, dass „uns geschichtliche Momente zur Erklärung der Worte: ‚**in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium**' fehlen" (aaO. S. 391), so muss er jenen bei den Berathungen geäußerten Anschauungen der Väter die gleiche Bedeutung, wie wir, nicht zugemessen haben. Wir müssen es deshalb dem Leser überlassen, sich über die beiden entgegenstehenden

---

[1]) Aus den hierhergehörigen Verhandlungen der Generalcongregation vom 3. April (Theiner I p. 80 sqq.) mögen die wichtigsten Belege für den angeführten Thatbestand ausgehoben werden: *Turritanus:* quod quis interpretatur suo sensu sacram scripturam est haeresis nedum abusus. *Maternus:* Quod vero ponitur in 3° videtur haeresis, non abusus quod quis ad suum sensum sacram scripturam interpretetur; nam eius interpretatio pertinet ad episcopos et doctores, debetque fieri secundum sensum Ecclesiae. *Armacanus:* 3 est haeresis, non abusus, circa quem placet sententia Gienensis, ut laicis prohibeatur interpretatio sacrae Scripturae. *Sibinicensis:* in 3°, procedatur tamquam contra haereticos. *Chironensis:* 3 est haeresis. *Lancianensis:* 3 est abusus et haeresis. *Clodiensis:* Quod habetur in 3° de interpretatione est distinguendum. Interpretari enim contra sensum communem ecclesiae duobus modis intelligitur: primus et principalis est, contra sensum ecclesiae, quae jam illud interpretata fuerit: secundus quando ecclesia non fuisset interpretata: et hoc modo non esset haeresis, primo modo esset. *Generalis Minor. convent.:* in 3 tamen ordinarius procedat una cum inquisitore, ubi est inquisitor et servetur poena conc. Lateranensis'.

Meinungen ein Urtheil zu bilden. Bevor wir auf eine Schwierigkeit eingehen, die man etwa gegen obige Beweisführung vorbringen könnte, führen wir noch eine Bestätigung an, welche für unsere Auffassung in der Darstellung des berühmten Geschichtschreibers des Trienter Concils, des Cardinals Pallavicino enthalten ist. Dieselbe findet sich nicht in der Geschichte unseres Decretes selbst, über das er rasch hinweggeht, sondern in der gegen Sarpi gerichteten Apologie hinsichtlich der vom Concil vollzogenen Approbation der alten kirchlichen Vulgataüberſetzung. Auf Grund der Zeugnisse hervorragender Theologen[1]) aus den Zeiten des Concils thut Pallavicino dar, dass man die Authenticität der Vulgata im Sinne des Tridentinum nicht unbeschränkt fassen müsse, wenn auch einige Theologen diese Meinung vertheidigt hätten.

Die Beschränkung nun, welche angenommen werden kann und muss, wird von Pallavicino durch dieselbe Clausel ausgedrückt, welcher wir im Decret über die Schriftauslegung begegnen. ‚(Das Concil) erachtete, dass unter den Übersetzungen damals nur die Vulgata gutzuheißen sei, als diejenige, welche allen an Ansehen voranging, und bezüglich welcher, da sie allgemein von der Zeit des hl. Gregor bis auf jene Tage in der Kirche verwendet worden war . . ., es Sache der göttlichen Vorsehung war, dieselbe frei von Irrthümern zu erhalten, in Sachen des Glaubens und der Sitten, um die Kirche selbst davon frei zu erhalten, welche sich derselben bediente‘[2]).

---

[1]) Wir gehen hier auf die Erörterungen der von Pallavicino angeführten Theologen nicht ein, da die Frage mit der unserigen sich nur mittelbar berührt. Hervorheben wollen wir jedoch, dass unter den Zeugen sich auch der zweite päpstliche Legat, Cardinal Cervino (später Marcell II.) befindet, der gerade bei der Abfassung des Decretes über den Schriftcanon hervorragend betheiligt war (Pallav. T. I l. VI c. 11 n. 5). Pallavicino schreibt: ‚In primo luogo il dottissimo Andrea Vega, che a quel tempo stava in Concilio, e che quantunque fosse Teologo consigliero, e non Vescovo giudicatore; fu nondimeno ascoltato con la debita stima. Egli diede il parere in questa sentenza da me spiegata, come riferisce il Soave medesimo: e di poi testifica nelle sue opere (de justificatione l. 15 c. 9), che tale fu l'intenzione dei Padri: e che specialmente questo significogli il medesimo legato Cervino, divolgando ciò nelle stampe in vita di esso‘. Die Auffassung des päpstlichen Legaten ist wohl vor allem maßgebend für die Beurtheilung der durch den hl. Stuhl ertheilten Approbation der Concilsbeschlüsse, von welcher schließlich ja die Wirksamkeit und die Bedeutung derselben endgiltig bestimmt wird.

[2]) L. c. l. VI c. 17 n. 5. Zur Beurtheilung der auf Pallavicinos Darstellung ruhenden Beweisführung seien die wichtigsten Stellen ange-

Die ‚Sachen des Glaubens und der Sitten' erläutert aber Pallavicino mit folgenden, für uns bedeutungsvollen Ausdrücken: es sind die ‚Dogmen des Glaubens'; es sind die Dinge, welche ‚Gott in seiner Kirche gewusst und mit Gewissheit des Glaubens bekannt wissen wollte'; es sind die Artikel, welche von der Kirche gewusst werden müssen. Wir vernehmen hier die Stimme der Tradition, welche uns eine hinreichende Erklärung gibt von dem Sinne, welche der gemäßigte und wohl auch angesehenste Theil der Theologen zur Zeit des Trienter Concils mit der Formel **in rebus fidei et morum** verbunden hat[1].

führt: ‚Il che viene a statuir ch' ella (la Volgata) è senza errori appartenenti alla fede ed a' costumi e oltre à ciò ch'ella non contiene o fraude o aperta difformità nè pur minima dal Testo, o contradizione in se stessa: ne' quali casi non sarebbe autentica nè meritevole che la Chiesa l' accettasse' (l. c. n. 9). E bisognato che la Divina provvidenza s' obblighi a non lasciar che nella diffusione di tali Scritture succedano errori non emendabili per diligenti riscontri e per umana cura; almeno intorno a quelle verità, che Dio voleva esser note alla Sua chiesa, e da lei *credute con certezza di Fede*' (l. c. n. 4). ‚Parimente fu necessario, che . . rimanesse perpetua una esposizione in linguaggio inteso da molti, la quale fosse monda da tutti que' falli, che appartengono à ciò, che Dio voleva esser credito con fermezza di fede da suoi Cultori' (l. c. n. 5). ‚Quindi è, che Dio per dare alla sua parola una vita perpetua in carte . . non tutto ciò che nella Scrittura è contenuto costitui per *articolo necessario à sapersi dalla sua Chiesa*; rimanendovi molti passi dubbiosissimi, ed altri oscurissimi, i quali probabilmente rimarranno tali finchè rimarrà il Mondo' (l. c. n. 7). ‚Si condusse (la Chiesa) à voler dichiarare in virtù dell' assistenza promessale dallo Spirito Santo, per autentica e sicura qualche Traslazione latina delle Sacre lettere; essendo quell' Idioma l' unico universalmente noto à tutti i bene intendenti di Teologia, e perciò capaci di giudicare *intorno a dogmi della Fede*' (l. c. n. 5). ‚Nel resto che stupore sciocco era questo, che' l Concilio volendo *statuir molti dogmi di Fede* contra eresie fondate principalmente nell' impugnazione di quella Scrittura, di cui si era servito per mille anni communemente la Chiesa, gittasse per prima pietra dell' edificio l' approvar come buona la sopradetta Scrittura?' (l. c. n. 12).

[1]) Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass Fürstbischof Gasser auf dem vaticanischen Concil sich zum treuen Sprachrohr dieser Tradition machte und nur die von Pallavicino gebrauchte Formel wiederholte, als er die Worte: in rebus fidei et morum in der oben schon besprochenen Weise umschrieb: ‚id est in dogmatibus, ut ita dicam, speculativis et rebus, quae ad mores spectant'. Wir erfahren durch sein eigenes Zeugnis, dass er die Geschichte unseres Decrets bei Pallavicino wiederholt durchgelesen hat: ‚Nam denuo perlegi omnia, quae Pallavicinius hac de re in historia Concilii Tridentini habet' Coll. Lac. t. VII col. 144.

Die Erklärung besagt keineswegs, dass man darunter ‚alle religiösen Dinge der hl. Schrift' verstanden habe, sondern sie steht im Einklang mit dem, was wir im Vorhergehenden aus den Verhandlungen des Concils entnommen haben; man dachte an die Dogmen des katholischen Glaubens, insbesonders an die von der Häresie jener Zeit mit größter Erbitterung bekämpften Dogmen. Man wende nicht ein, es handle sich in den Worten Pallavicinos nicht eigentlich um unser Decret von der Schriftauslegung, sondern um die Approbation der Vulgata. Diese beiden Dinge gehen ziemlich parallel. Es ist dasselbe Interesse, welches die Kirche an der Reinerhaltung einer Übersetzung der Schrift und welches sie an der richtigen Auslegung der Schrift hat; dasselbe Recht und dieselbe Pflicht, die ihr als der unfehlbaren Lehrerin des Gotteswortes zukommen, sind hier im Spiele. Wenn die Kirche nun dieses Recht nur in einem gewissen Umkreis von Wahrheiten, nämlich in den Dogmen des Glaubens, feierlich auf dem Concil beansprucht, mit Beziehung auf die Gutheißung einer Übersetzung, so wird dieselbe Beschränkung auch bezüglich der Erklärung der hl. Schrift angenommen werden dürfen.

5. Eine Schwierigkeit gegen die vorausgehende Beweisführung, deren oben Erwähnung geschah, harrt noch der Lösung. Es dürfte nämlich eingewendet werden, dass die Theologen zur Zeit des Trienter Concils und noch weit später hinauf, den Terminus ‚Dogmen' nicht in jenem engeren und specifischen Sinne genommen haben, wie er im theologischen Sprachgebrauch der Gegenwart festgestellt ist. Ebenso dürfte nicht selten von den alten Theologen manches mit ‚Häresie' bezeichnet worden sein, was man heutzutage auf Grund einer feiner ausgebildeten Terminologie mit irgend einer geringeren Censur belegen würde. Wir geben gerne zu, dass man in früheren Zeiten, das Object der unfehlbaren Lehrthätigkeit der Kirche, d. h. den Inbegriff der Wahrheiten, auf welche das kirchliche Lehramt sich erstreckt, in seiner Ausdehnung und vielgestaltigen Gliederung nicht genauer untersucht hat. Man fasste wohl unter dem Titel ‚Glaubenswahrheiten' oder ‚Dogmen' mit einer gewissen unbewussten Verallgemeinerung, und sozusagen in confuso alles zusammen, worüber die Kirche eine verpflichtende Lehrentscheidung geben kann, ohne genauer das Verhältnis zu prüfen, in welchem die einzelnen Wahrheiten zum Hauptgegenstand des kirchlichen Lehramtes, der ‚Glaubenshinterlage' stehen. Erst die neuere Zeit hat die theologischen Tractate de locis theologicis geschaffen und weiter ausgebildet. Allein wir

leugnen die Berechtigung der Schlussfolgerung, welche man etwa aus dem zugestandenen Sachverhalte gegen unsere Beweisführung ziehen möchte. Es folgt nämlich daraus nicht, dass damit die Worte einer conciliaren Entscheidung oder eines kirchlichen Verbotes genau und distinct auf den ganzen Umfang der Wahrheiten bezogen werden müssen, welche wir jetzt genauer kennen und von einander geschieden haben. Höchstens das wird nothwendiger Weise als Object des Concilsdecretes anzuerkennen sein, was die Väter ganz gewiss und bestimmt, und zum allerwenigsten, bei ihrer Formulierung vor Augen gehabt haben; das sind aber die Glaubenssätze im engeren Sinne. Es mag zugegeben werden, dass die gewählte Formel: in rebus fidei et morum an sich eine gewisse Dehnbarkeit besitzt und dass sie geeignet ist auch bspw. die Wahrheiten zu umfassen, welche mit den ‚Dogmen' in näherem Zusammenhang stehen, welche bekanntlich in den Verhandlungen des vatikanischen Concils als ‚zur Wahrung des Glaubensschatzes' (ad custodiam depositi) gehörig bezeichnet worden sind. Aber weder die Erweiterungsfähigkeit der Formel noch die unbestimmte und nicht klar bewusste Ausdehnung seitens einiger oder auch der Mehrzahl der Concilsväter genügen, um mit Sicherheit die weitere Bedeutung der Worte als im Tenor des Decretes begründet strenge nachzuweisen. Kraft des Concildecretes wird die Schriftauslegung streng genommen an die kirchliche Auslegung nur gebunden, wenn es sich um eigentliche Glaubenswahrheiten, um jene Wahrheiten handelt, welche jedem Theologen als Dogmen bekannt sind. Es bedarf keiner eigenen Erinnerung, dass, wollte man auch vielleicht die oben berührte Erweiterung des Sinnes der Formel zugeben, damit noch lange nicht die res fidei et morum als mit ‚den religiösen Dingen der hl. Schrift' gleichbedeutend bezeichnet würden.

6. Wir bleiben also dabei, dass auf Grund der historischen Betrachtung der Entstehung unseres Decretes und der über den Wortlaut desselben uns erhaltenen Anschauungen der Theologen und Väter des Concils jene von uns vertheidigte engere Fassung der Clausel in rebus fidei et morum mit hinreichender Gewissheit festgehalten werden kann, und solange auch logisch festgehalten werden muss, als nicht entscheidende Gründe für eine weitere Ausdehnung der Formel vorgeführt werden. Unsere Auffassung vorausgesetzt, hat das Concil, und darauf möchten wir zu weiterer Bestätigung hinweisen, auf eine klar umgrenzte Sphäre von Wahrheiten hingewiesen, in welcher die

wissenschaftliche Exegese an die kirchliche Autorität gebunden sein soll. Jedenfalls steht die Summe der Glaubensdogmen dem Exegeten als eine bei weitem bestimmtere und bekanntere Größe vor Augen, als was man ‚alles Religiöse in der Schrift‘ nennt. Ferner kommt bei unserer Interpretation der Worte des Concils, sowohl der allgemeine Zweck aller Kirchenversammlungen, für die Reinerhaltung des Glaubens zu sorgen, in unserem Decrete zum klaren Ausdruck, als auch der besondere Zweck, welcher bei Abfassung des Decretes de canonicis Scripturis beabsichtigt war. Das Concil wollte durch die gläubige Annahme aller canonischen Schriften, selbstverständlich unter Voraussetzung der rechtgläubigen Auslegung derselben, die Quelle bezeichnen, aus der es seine Entscheidungen zur Befestigung der Glaubensdogmen schöpfen werde. ‚Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa Synodus, post jactum Fidei confessionis fundamentum, sit progressura et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus, et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura.‘ Die entweder feierlich definierten oder doch im allgemeinen Bekenntnis der Kirche unzweideutig enthaltenen Wahrheiten sind auch allerdings solche, welchen die Bezeichnung: res fidei et morum zunächst und am vollkommensten entspricht, an welche der Theologe sowohl als der einfache Gläubige bei Anwendung des Ausdruckes: ‚in Glaubens- und Sittensachen‘ zumeist denkt. Es sind schließlich vor allem die Wahrheiten, welche zum ‚Gebäude der christlichen Lehre gehören‘ (ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium), welche nämlich den Inhalt der kirchlichen Glaubenssymbole, Concilsdecrete, Katechismen und theologischen Lehrbücher bilden, durch welche die ‚christliche Lehre‘ von den Apostelzeiten bis auf die Gegenwart von der Lehrerin der Wahrheit den Bedürfnissen der verschiedenen kirchlichen Stände entsprechend, formell zusammengestellt und verkündet worden ist. ‚Die religiösen Dinge der Schrift‘ sind zwar auch ‚Glaubenssachen‘ insofern sie fide divina geglaubt werden können und auch implicite und selbst gegebenen Falles explicite geglaubt werden müssen, aber sie sind nicht, wenigstens nicht alle, ‚Glaubenssachen‘ im eminenten Sinne des Wortes, und vor allem nicht solche, die im ‚Gebäude der christlichen Lehre‘ wie es im Laufe der Zeit von der Kirche aufgeführt und ausgebildet worden ist, einen Platz gefunden haben.

7. Da es bekannt ist, mit welcher Hochachtung die Väter des Tridentinum vor dem h. Thomas, als dem Fürsten der mittelalter-

lichen kirchlichen Theologie erfüllt waren, so lag die Vermuthung nahe, dass die vom Concil angewendete theologische Formel in rebus fidei et morum wohl in der Lehre des Aquinaten einen Stützpunkt und damit eine genauere Erklärung finden könne. In der That hat Franzelin die in unserem Decret wenigstens angedeutete Unterscheidung von Bibeltexten, welche für die Umfangsbestimmung der Authenticität der Vulgata wichtig ist, mit einer aus der Summa des hl. Thomas (II. IIae q. 1. a. 6., ad 1) dem Wesen nach entlehnten Terminologie näher erläutert. Er bemerkt überdies ausdrücklich, dass die Theologen nach dem Vorgang des hl. Thomas[1]) und zugleich im Sinne unseres Concilsdecretes unterscheiden zwischen per se et propter se revelata und inspirata aut revelata per accidens. Eine nähere Prüfung der angeführten Stellen des hl. Thomas ergibt unseres Erachtens die Berechtigung des von Franzelin gegebenen Hinweises. Es läfst sich nämlich darthun, dass Thomas eine gewisse Classe von Glaubenswahrheiten (credibilia) formell so charakterisiert, dass man darin die res fidei et morum der Concilsdecrete erkennen muss. Hierdurch ist nun die willkommene Möglichkeit geboten, diese res fidei sachlich genauer zu bestimmen, weil der hl. Thomas durch Anführung von Beispielen und durch ein vollständiges Schema jene credibilia genau und in concreto kennzeichnet.

Thomas handelt in der angezogenen quaestio im Allgemeinen vom Object des Glaubens und untersucht in den Artikeln 6. 8. 9 die Fragen, ob die Gegenstände des Glaubens (credibilia) nach Artikeln zu scheiden, aufzuzählen und in Glaubenssymbola zu fassen seien. Er bejaht die Fragen hinsichtlich einer Classe von Glaubensobjecten, welche er mit folgenden Formeln näher bestimmt: ‚Aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se .. sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta .. Quia vero fides est principaliter de his quae videnda speramus in patria, . . ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam‘. (a 6.

[1]) De divina traditione 2 ed. p. 734: ‚alia ibi sunt per sese et ex sua intima ratione ordinis supernaturalis et ordinis religiosi haecque dicuntur *per se et propter se revelata* . . alia ibi sunt ex sese et ex propria sua indole ordinis naturalis et rationalis, quae a theologis post s. Thomam (2. 2. q. 1 a. 6 ad 1) dicuntnr *inspirata aut revelata per accidens*‘, vgl. p. 532 sq. Schöpfer (Bibel und Wissenschaft S. 104 ff.) schließt sich Franzelin an.



ad 1). Illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducimur ad vitam aeternam' (a. 8 corp.) In dem Commentar zum Lombarden (II Sent. dist. XII qu. 1. a. 2 und a. 3) finden wir die gleiche Formulierung: ,Quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se substantia fidei, . . in quibus nulli licet aliter opinari . . Quaedam vero per accidens tantum, in quantum sc. in Scriptura traduntur . . quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur'. Die letztere Classe bezeichnet er auch mit der Formel: ,quae de necessitate fidei non sunt'. Die hier gegebene formelle Kennzeichnung der credibilia per se lässt sich mit Recht auf die res fidei et morum der Concilsdecrete übertragen. Auch diese, welche ja im Decret κατ' ἐξοχήν res fidei genannt werden, sind solche, ,de quibus est fides secundum se'; sie werden überdies als res fidei mit Beziehung auf den Inhalt der hl. Schriften (der doch im gewissen Sinne ausnahmslos eine res fidei ist) und selbst im stillschweigenden Gegensatz zu einem bestimmten Theil dieses Inhaltes bezeichnet, geradeso wie bei Thomas. In den ,res fidei' endlich gestatten die Concilien keine Abweichung von dem kirchlichen Schriftsinn, ebenso wie Thomas Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Dinge quae sunt per se substantia fidei nicht zulassen will.

Welches sind nun aber bei Thomas in individuo die credibilia per se? Anfangs (a. 6. ad 1) führt er sie nur in großen Umrissen an: ,quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi et alia huismodi'. Später stellt er sie in einem 14 Artikel umfassenden Schema zusammen[1]). Es sind die

[1]) L. c. a. 8 corp.: ,Duo autem nobis credenda proponuntur; scilicet: occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quod in gloriam filiorum Dei accessum habemus . . et ideo prima distinctio credibilium est, quod quaedam pertinent ad majestatem divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum:* circa maiestatem autem divinitatis *tria* nobis credenda proponuntur: *primo* quidem unitas divinitatis: et ad hoc pertinet primus articulus: *secundo* Trinitas personarum; et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas: *tertio* vero proponuntur nobis opera divinitatis propria; quorum *primum* pertinet ad esse naturae: et sic proponitur nobis articulus

Glaubenswahrheiten, welche von der Kirche mit Recht in Artikel gefasst worden sind, welche in den verschiedenen Glaubensbekenntnissen allen zu glauben vorgestellt werden, welche der höchste kirchliche Lehrer der Papst (vgl. a. 10) mit endgiltigem Urtheil feststellen kann. Es sind also auch diejenigen, welche wenngleich noch nicht formell in eine Glaubensformel aufgenommen, doch nach theologischen Grundsätzen als auf gleicher Höhe mit jenen stehend, als dieselbe Glaubensverpflichtung für alle auferlegend, bekannt sind. Es sind um die Worte Pallavicinos zu gebrauchen die ‚Dogmen des Glaubens', welche ‚Gott in seiner Kirche gewusst und mit Glaubensgewissheit geglaubt wissen will'. Haben die Väter des Concils von Trient wirklich die Lehre und die Ausdrucksweise des hl. Thomas vor Augen gehabt, und nach dem oben Gesagten ist das sehr wahrscheinlich, so steht hinreichend fest, dass sie unter den res fidei et morum die allgemein anerkannten kirchlichen Glaubensartikel verstanden haben; dass sie aber darüber hinaus distinct und bestimmt, noch andere mit den Dogmen verbundene Wahrheiten einbegreifen wollten, lässt sich nicht sicher erweisen.

8. Da das Concil von Trient keine vollständige Disjunctive inbezug auf die bei der Schriftauslegung in Betracht kommenden Dinge uns bietet und die den res fidei gegenüberstehenden Objecte nicht näher bezeichnet, auch keinerlei Entscheidung darüber gibt, ob in den letzteren Dingen der Exeget frei oder an die kirchliche Autorität gebunden sei, so haben wir uns hier mit der zweiten Classe der von Thomas unterschiedenen Wahrheiten und der von ihm über dieselbe ausgesprochenen Qualification nicht zu befassen. Im zweiten Theile unserer Untersuchung wird zu bestimmen sein, ob die Eintheilung des hl. Thomas im Verein mit ihrer Charakterisierung vollkommen dem entspricht, was nach theologischen Principien von den verschiedenen Schrifttexten hinsichtlich der Freiheit oder Gebundenheit des Exegeten zu sagen ist. Hier möchten wir nur gleich im vorhinein eine

---

creationis; *secundum* vero pertinet ad esse gratiae: et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam: *tertium* vero pertinet ad esse gloriae; et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna: et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur *septem* articuli: quorum *primus* est de incarnatione, sive de conceptione Christi: *secundus* de nativitate eius ex Virgine: *tertius* de passione eius et morte et sepultura: *quartus* est de descensu ad inferos: *quintus* est de resurrectione: *sextus* de ascensione: *septimus* de adventu ad judicium: et sic in universum sunt quatuordecim'

irrige Deutung beseitigen, welche Granderath in die von ihm angezogenen Worte des hl. Thomas aus der zweiten quaestio II. IIae eingetragen hat. Gegen Schöpfer sucht G. positiv nachzuweisen, dass der hl. Thomas auch die credibilia per accidens d. h. die Aussagen der Schrift, die nicht zum ‚Glauben an sich' gehören, zur Sphäre der der kirchlichen Auslegung unterstellten Wahrheiten rechne. Er beruft sich auf a. 6 ad 3 im Zusammenhang mit a. 5.[1]) Er schreibt: ‚Man bemerke, dass der Heilige im vorhergehenden Artikel (a. 5) die *credibilia per accidens* als jene Schriftlehren bezeichnet hat, welche die einfachen Christen nur *implicite* zu glauben brauchen. In diesem Artikel nun sagt er, dass sie in denjenigen Glaubenslehren, inbezug auf welche einschließlicher Glaube für sie genügt, keiner Ansicht anhangen dürfen, welche der allgemeinen Lehre der Kirche und der höchsten kirchlichen Autorität entgegegensteht. Die credibilia per accidens gehören also nach dem hl. Thomas zum Lehrgebiet, welches der Autorität der Kirche unterstellt ist, und darum wird nach ihm der Exeget auch bei dieser an eine in der katholischen Kirche ganz allgemeine Auslegung gebunden sein'[2]). Die Argumentation beruht auf der Zweideutigkeit des Ausdruckes: implicite credere, welche jedoch aus dem Zusammenhang der beiden in Frage stehenden Artikel 5 und 6 (qu. 2) sich sofort löst. Im Artikel 5 hatte Thomas die Frage, ob der Mensch etwas ausdrücklich (explicite) glauben müsse, damit beantwortet, dass der ausdrückliche Glaube, wie der Glaube überhaupt, dem Menschen nothwendig sei, inbezug auf die prima credibilia oder die Artikel des Glaubens (vgl. den Text). Im folgenden Artikel geht er zu der im engen Zusammenhang mit der vorigen stehenden Frage über, ob die Menschen alle gleichmäßig ausdrücklichen Glauben (fides explicita) haben müssten, d. h. ob alle gleichviel von dem glauben müssten, von dem er vorher behauptet hatte, dass es fide explicita von den Menschen zu glauben sei, mit anderen Worten, ob alle Menschen

[1]) Qu. 2. a. 5. c. ‚Dicendum est ergo, quod fidei objectum per se est id, per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est (q. 1 a. 8): per accidens autem, aut secundario se habent ad objectum fidei omnia, quae in Sacra Scriptura divinitus tradita continentur: sicut quod Abraham duos filios habuit, quod David fuit filius Isai et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem; quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere, quidquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri. a. 6 ad 3. ‚Minores non habent fidem implicitam in fide maiorum, nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae . . unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina, a qua si aliqui maiorum deficiunt, non praejudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt; *nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem quae non potest deficere, Domino dicente Luc. 22 ego rogavi etc.*

[2]) AaO. S. 304.

gleichviel von den Glaubensartikeln zu glauben hätten. Er verneint die Frage mit den Worten: superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, et *magis explicite credere*‘ (a 6 corp.). Es ist leicht einzusehen, dass der hl. Thomas hier überhaupt nicht mehr von den credibilia per accidens redet, dass er vielmehr hinsichtlich der credibilia per se behauptet, einige, die superiores homines, müssten mehr von denselben explicite (magis explicite) glauben, andere, die minores, brauchten weniger explicite zu glauben d. h. es genüge für sie die ‚fides implicita in fide maiorum‘. Diese fides implicita erklärt er dann weiter in Beantwortung einer Schwierigkeit (ad 3) sei nicht gefährlich, weil sie sich der fides maiorum nur insofern anschließe, als diese der göttlichen Lehre anhangen. Wenn dann Thomas nur das eine verlangt, dass die simplices oder minores keinem Irrthum hartnäckig beistimmen gegen den allgemeinen Glauben der Kirche, der etwa in dem Glauben der maiores enthalten wäre, so ist es klar, dass er damit auf den kirchlichen Glauben und die kirchliche Autorität in den eigentlichen Glaubenssachen (credibilia per se) Bezug nimmt.

9. Bei den neueren Theologen, welche die besprochenen Concilsdecrete anführen, findet sich selten eine genaue Interpretation der Worte in rebus fidei et morum. Schöpfer (aaO. S. 98) hat die Äußerungen der meisten im Wortlaute angeführt. Weder bei Patrizi[1]) noch bei Feßler[2]) noch bei Heinrich[3]) begegnen wir auch nur einer Umschreibung der Formel in rebus fidei et morum, geschweige denn einer einläßlichen Bestimmung derselben. Nur wird die den res fidei et morum entgegenstehende Classe von Dingen, auf welche die Concilsdecrete keine Anwendung finden, fast von allen gleichmäßig mit folgenden Ausdrücken bezeichnet: ‚aliae res, ut sunt, quae ad historiam pertinent, ad geographiam, ad antiquitatem, ad temporum rationes‘ (Patrizi); ‚in quaestionibus mere mathematicis, physicis, astronomicis, geographicis aliisque eiusmodi rebus‘ (Feßler); in rebus historicis, physicis aliisque similibus (Cornely Introd. comp. ed. 3. p. 146). Hiermit ist aber bei der Unbestimmtheit und Dehnbarkeit der Worte kein Anhaltspunkt gegeben, um die Classe der res fidei et morum unzweideutig zu bestimmen. Einige indessen empfinden die Nothwendigkeit, da es sich für ihren Zweck ja nicht bloß um eine bloße Exegese der Concilsvorschriften, sondern um die theologische Norm für die Schriftauslegung in ihrer ganzen Ausdehnung handelt, der

[1]) De interpretatione Scripturarum sacrarum p. 64 sqq.
[2]) Institutiones Patrologiae 1890 t. I p. 49.
[3]) Dogmatische Theologie 2. Aufl. Bd. 1 S. 779 f.

Formel in rebus fidei et morum einen Zusatz beizufügen, der dieselbe den theologischen Principien gemäß erweitert. So bemerkt Patrizi, dass über die oben näher bezeichneten Gegenstände der Bibel die Kirche nicht zu entscheiden pflege, ‚nisi forte ex ea parte, quatenus rebus fidei et morum eorum quaedam veluti contigua sunt'. Heinrich sagt: ‚Dagegen erstreckt sich diese Autorität der Väter, wie die sie stützende Autorität der Kirche selbst nur auf die Glaubens und Sittenlehre, und die sie wesentlich berührenden Wahrheiten'. Auf eine ähnliche sinngemäße Erweiterung in der Encyklika Providentissimus Deus haben wir früher (dſ. Ztſch. 1897 S. 166) hingewiesen. Hieraus ergibt sich für unseren Zweck soviel, dass sowohl jene Theologen, als die Encyklika die res fidei in ziemlich engem und beschränktem Sinne gefasst haben und jedenfalls nicht ‚alle religiösen Dinge der Schrift' darunter verstanden haben. Palmieri bedient sich eines Ausdruckes[1]) der uns keinen Zweifel darüber läſst, dass er die Formel des Tridentinums und der Professio Piana nicht nur im strengeren Sinne, sondern auch in dem von uns näher bezeichneten, verstanden wissen will. ‚Interpretatio dogmatica Scripturarum hic objective accipitur, ea est interpretatio Dogma revelatum in Scripturis exhibens, sive de re pure credenda sive etiam agenda, interpretatio nempe textuum dogmaticorum . . in hac re a communi Patrum consensu recedere non licet, quemadmodum Tridentina Synodus sess. 4 et Piana Professio fidei statuerunt'. Auch Franzelin wendet an der Stelle, wo er ex professo eine Erklärung unserer Decrete vorträgt, denselben Ausdruck ‚locus dogmaticus' an. ‚Intellectus Ecclesiae sese manifestat in unanimi Patrum consensione, ubi in loci alicuius dogmatici vel ad legem morum pertinentis certa et definita sententia conspirant[2]). ‚Dogmatische Texte' sind nach modernem theologischen Sprachgebrauch zunächst und streng genommen nur Texte, in denen ein eigentliches Dogma enthalten ist. Ob und inwieweit Cardinal Franzelin bei Bestimmung der Ausdehnung der Authenticität der Vulgata über den durch die Worte in rebus fidei et morum streng geforderten Kreis von Wahrheiten, in sinn- und sachgemäßer Erweiterung, nicht

---

[1]) L. c. p. 249.
[2]) De divina traditione 2 ed. p. 223.

in der Absicht eine genaue Definition zu geben, hinausgegangen, wird später zur Sprache kommen[1]).

[1]) Granderath glaubt bei Franzelin nicht nur seine Ansicht, dass die Concilien unter den res fidei ,die religiösen Dinge der Schrift' verstanden haben, sondern auch die Terminologie selbst, wonach zwischen ,religiösen' und ,profanen' Dingen im Sinne der Concilsdecrete zu unterscheiden ist, gefunden zu haben. Er führt in extenso die Widerlegung an, welche Franzelin der Behauptung Rohlings zutheil werden läßt, dass Gott vermöge des bei Inspiration der hl. Schriften vorgesetzten Zweckes, das Charisma der Inspiration nicht auf ,profane Dinge' habe ausdehnen können (l. c. p. 733 sq.). Hier bezeichne Franzelin die res fidei et morum, nach der Formel des Concils, nicht nur als ,res per se et propter se revelatae', sondern auch schlechthin, und zwar nicht etwa bloß unter Accommodation an seinen Gegner, als ,religiosae'; ,unter den anderen in der hl. Schrift enthaltenen Wahrheiten (verstehe Franzelin) jene, welche von Natur profan sind und nur wegen der Aufnahme in die hl. Schrift einen religiösen Charakter erhalten haben' (aaO. S. 404). ,Priores illae veritates sunt revelatae, quia sunt religiosae; posteriores sunt religiosae, quia et quatenus sunt ad scriptionem inspiratae ac propterea revelatae'. Wir antworten in aller Kürze mit einer Erklärung des Textes, welche darthun wird, dass G. mit einer einfachen Anführung der Worte Fs sich nicht begnügen durfte, sondern eine eingehende Argumentation dafür erbringen musste, dass die Lehre Franzelins mit der seinigen übereinstimme. 1) Franzelin will weder an dieser noch an der anderen (p. 533) über die Vulgata handelnden Stelle, eine genaue Definition der Concilsclausel in rebus fidei et morum geben; es geht das schon daraus hervor, dass es Franzelin doch sehr wohl bekannt war, dass die Clausel von den Concilien weder bei der Approbation der Vulgata, noch bei der Lehre über die Inspiration ausdrücklich verwendet sei. 2) F. gibt die Termini ,veritates religiosae' und ,veritates profanae' fast immer unter Anführungszeichen wieder. Liegt darin nicht ein hinreichender Beweis für eine Accomodation an die Ausdrucksweise des Gegners? 3) Franzelin spricht zunächst nur von Dingen, welche ,per sese et ex sua intima ratione *ordinis supernaturalis* et ordinis religiosi' sind (p. 734 u. öfter). Die gegenüberstehenden ,profanen' Dinge werden als ,ex propria sua indole ordinis naturalis et rationalis' (p. 734 und öfter) charakterisiert. In ihren Umkreis würde ,magna pars librorum et libri integri praesertim veteris Testamenti' (p. 726) fallen wie bspw. das Buch Ruth, Esther, der Brief an Philemon. In der hl. Schrift sind aber zweifelsohne auch ,religiöse Dinge' enthalten, welche nicht ordinis supernaturalis, sondern ordinis naturalis sind. Und glaubt G., dass in den genannten und ähnlichen Büchern der Schrift nichts ,Religiöses' enthalten ist? 4) Franzelin sagt, dass die Wahrheiten der ersten Classe ihrer Natur nach ,religiosae' sind, wer möchte das leugnen, sagt aber nicht, dass diese Classe alle religiösen Dinge umfasse, was eben die Ansicht Gs ausmacht. Von der den ,veritates natura sua religiosae' gegenüber stehenden Classe sagt er nach eigener Meinung nur positiv, dass sie

10. Nachdem wir die Bedeutung und Tragweite der berühmten Clausel **in rebus fidei et morum** nach Möglichkeit im Vorhergehenden festgestellt haben, erübrigt noch, nach Einsetzung der von uns gewonnenen Definition in den Text der Decrete, eine sinngetreue Interpretation des vollständigen Decretes zu geben. Auch hier ist der Weg noch durch eine kleine Controverse verlegt, welche Vacant[1]) in seiner Erklärung des vaticanischen Decretes angeregt hat. Es frägt sich, worauf die Formel **in rebus fidei** logisch in dem Satzgefüge des Decretes sich beziehe, oder, wenn wir die Frage in der von Vacant gegebenen Form stellen wollen, ob die in der Clausel enthaltene Beschränkung formell die biblischen Texte oder die kirchliche Interpretation betreffe. Wir antworten, dass direct und formell eine Restriction weder bezüglich der biblischen Texte noch bezüglich der kirchlichen Interpretation ausgesprochen wird. Wie die grammatikale Construction zeigt, geht in beiden Decreten der beschränkende Zusatz auf das Prädicat des Satzes. M. a. W. das Tridentinum sagt: ‚in Sachen des Glaubens und der Sitten, soll niemand nach seinem

religiosae sind quia et quatenus sunt inspiratae. Damit ist streng genommen nicht gesagt, dass sie nicht unter einer andern Rücksicht auch in ordine rationali et naturali ‚religiosae' sein können. 5. Zum Überfluss bemerkt F. ausdrücklich, dass die von ihm, bei Widerlegung seines Gegners, angenommene Eintheilung von Wahrheiten der Schrift sich nicht vollständig decke mit der gewöhnlichen Eintheilung der Theologen in: *revelata propter se* und *inspirata aut revelata per accidens.* Er schreibt (p. 734 Anm.): ‚Non dico omnes veritates per se naturales et rationales esse in Scripturis inspiratas tantummodo *per accidens;* sed aio, dari in Scripturis veritates easque plurimas hoc tantum modo inspiratas'. Hieraus folgt dann aber auch, dass die unterstellte Eintheilung ebensowenig mit der durch die Concilsformel in rebus fidei angedeuteten Disjunctive zusammenfällt; denn sowohl hier als p. 532 sq. stellt er die Worte des Concils und die von Thomas entlehnte Unterscheidnng der credibilia *per se* und *per accidens* als gleichbedeutend nebeneinander. Wir haben nach dem Gesagten gar nicht nöthig, den scharfsinnigen Theologen durch eine Stelle, an welcher er mit einer ganz anderen Frage beschäftigt war, und demgemäß die für unsere Frage passendsten Ausdrücke nicht wählen konnte, mit seiner eigenen Lehre, die er anderwärts ziemlich deutlich vorträgt, in Widerspruch zu setzen. Granderath muss ja selbst eingestehen, dass an der anderen Stelle (p. 532 sq.), wie er sich behutsam ausdrückt, ‚Zweifel darüber bestehen bleiben, ob Franzelin Schöpfers Ansicht theile' oder die seine. Unserer Auffassung nach theilt er die Ansicht Gs nicht, oder es läßt sich dies doch in keiner Weise darthun,

[1]) Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican 1895. T. I art. 91 p. 528 sqq.

Sinne gegen den Sinn der Kirche die hl. Schrift verdrehen, noch auch gegen den einhelligen Consens der Väter auslegen‘. Das Vaticanum sagt: ‚In Sachen des Glaubens und der Sitten soll der Sinn der Kirche als wahrer Sinn der hl. Schrift festgehalten werden.‘ Auch Granderath bemerkt hinsichtlich dieser formell exegetischen Frage: ‚Wir möchten noch hinzufügen, dass man (die Clausel) als abstract hingestellt betrachten könnte, so dass sie sich weder auf die hl. Schrift, noch auf die kirchliche Interpretation beziehe, und gleichbedeutend wäre mit der Formel: ‚wenn es sich bei Erklärung der Schrift um Glaubens- und Sittenlehren handelt, oder ‚innerhalb der Sphäre der Glaubens- und Sittenlehren‘. Wenn er dann aber beifügt, dass diese Auffassung von derjenigen, welche die Clausel formell auf die Texte bezieht, kaum verschieden sei, und dass der Unterschied jedenfalls praktisch keine Bedeutung hätte, so möchten wir dem nicht ganz beistimmen. Wie wir aus den Ausführungen des Bischofs von Feltro bei der ersten Anregung des Trienter Decretes ersehen konnten, wollte man gegen Häretiker vorgehen, welche ihre ketzerischen Behauptungen auch aus Schrifttexten zu erhärten suchten, welche nicht alle ‚dogmatische Texte‘ im wahren Sinne des Wortes waren. Und überhaupt, liegt es im Interesse der Kirche, dass bei der Interpretation jedwelchen Textes der Schrift, wessen Inhaltes er sei, etwas gegen die Dogmen der Kirche vorzubringen und auf Grund des Gotteswortes zu behaupten, verboten werde. Bezieht man aber die Clausel in rebus fidei direct auf die biblischen Texte, so ist formell für dieses letztere Verbot, welches doch sowohl gemäß der Genesis, als gemäß dem Wortlaut des Decretes darin enthalten sein soll, kein Platz. Formell würde sich das Verbot bloß auf einen vielleicht engen Kreis von Texten beziehen, welche eine dogmatische Interpretation seitens der kirchlichen Autorität erfahren haben. Später wird sich herausstellen, dass noch ein tieferer theologischer Grund vorhanden ist, weshalb die vom Concil gewählte formelle Stellung der Formel eine überaus glückliche genannt werden muss.

In den Decreten ist also der Sinn der Kirche und die Übereinstimmung der Väter als Auslegungsnorm aufgestellt, wenn es sich um Sachen des Glaubens und der Sitten handelt und zwar zunächst ausdrücklich in positivem Sinne. Wenn ‚in der angegebenen Sphäre der Glaubens- und Sittenlehre‘ bezüglich eines Textes der Schrift die Kirche entweder feierlich eine Erklärung gegeben, oder doch allgemein im öffentlichen Bekenntnis dieselbe festhält oder wenn

eine übereinstimmende Väter-Auslegung vorliegt, so muss der Exeget als ausgemacht annehmen und festhalten, dass dieser Sinn in der Schriftstelle enthalten ist. Aber mittelbar und virtuell wird auch der kirchliche Sinn (intellectus catholicus) als negative Norm für die Erklärung aller Schrifttexte aufgestellt, insofern es dem Exegeten nie gestattet ist, bei Erklärung irgend eines Schriftwortes (Gotteswortes) etwas gegen die von der Kirche vorgetragenen Dogmen und Glaubensartikel vorzubringen und aus der Schrift zu befürworten. Steht nämlich irgend eine Glaubenslehre fest, so steht auch fest, dass eine dieser entgegengesetzte Lehre in der Schrift nicht enthalten sein kann, und dass es somit gewiss der Sinn der Kirche ist (intellectus catholicus), diese Lehre sei in der Schrift nicht enthalten, wenn auch die Kirche niemals Gelegenheit genommen hätte, sich über die Stelle zu äußern[1]).

---

[1]) Die hier gegebene Auslegung steht vollkommen im Einklang mit dem, was Card. Franzelin ex professo zur Erklärung der Decrete beibringt: ‚Decretum Tridentinum forma negante ‚ut nemo contra . .' duo continet; ut videlicet a) nemo audeat interpretari Scripturam sensu repugnante doctrinae universali, etiamsi sensus loci Scripturae in quaestionem vocati non esset positive ab Ecclesia definitus . . Ita decretum habet sensum negativum. At b) directe et explicite statuit, ut nemo audeat Scripturam interpretari contra sensum definitum ab Ecclesia. Ita sensus decreti aequipollet affirmanti, ut nemo nisi juxta sensum Ecclesiae Scripturam interpretetur, quia, ut diximus, interpretatio, quae non est *juxta sensum definitum* eo ipso est contra *eundem*. Unde in professione Fidei a Pio IV praescripta adhibetur forma affirmans . . Postremo hunc sensum genuinum decreti Tridentini solemniter decrevit sacrum oecumenicum concilium Vaticanum'. l. c. p. 224 sq.

Recensionen.

S. Ambrosii opera. Pars prima qua continentur libri Exameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis. Recensuit Carolus Schenkl. 8. Pragae et Lipsiae, Tempsky & Freytag, LXXXIII u. 753 S.

— — Pars secunda qua continentur libri de Jakob, De Joseph, De patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Job et David, De apologia David, Apologia David altera, De Helia et ieiunio, De Nabuthae, de Tobia. Pragae et Lipsiae, Tempsky & Freytag, XLIX u. 573 S.

Es wurde schon einmal in dieser Zeitschrift (1885, B. 9 S. 557*) die Erwartung ausgesprochen, dass das Wiener corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum auch in den Kreisen des katholischen Clerus in Österreich und Deutschland und überhaupt aller Länder sich mehr einbürgern werde, wenn es ‚zu den größeren und mehr gebrauchten Kirchenvätern‘ vorgeschritten sei. Damals waren im ganzen 11 Bände erschienen, die auf die Schriften des Sulpicius Severus, M. Min. Felix, Jul. Firm. Maternus, Cyprianus, Arnobius, Paul. Orosius, M. Fel. Ennodius, Victor Vitensis, Salvianus, Eugippius, Sedulius, Claudianus Mamertus entfielen. Inzwischen ist das große Unternehmen, das in Wirklichkeit ‚eine lohnende Aufgabe von großer Nützlichkeit‘ genannt werden muss[1]), beim 38. Bande angelangt und weist bereits ein

---

[1]) Vgl. ‚Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1864 B. 45 S. 388. Es ist interessant, die in der Sitzung vom 9. März 1864 aufgestellten Grundsätze (aaO. 385—389) mit den praktischen Resultaten in den verflossenen 35 Jahren zu vergleichen. So ist man zB.

zelne Werke einiger Väter auf, die als Sterne erster Größe am Himmel der kirchlichen Vorzeit glänzen, Hilarius von Poitiers, Augustinus, Ambrosius. Namentlich in Hinsicht auf die letztgenannte Edition, der wir diese Zeilen widmen wollen, dürfte die oben ausgesprochene Erwartung, dass eine lebhaftere Theilnahme seitens des Clerus erwachen werde, berechtigt sein. Sowohl der ethisch-praktische Stoff der Werke, wie die Methode des Herausgebers sind ausgezeichnet.

C. Schenkl hat die zwei Theile des einen starken volumen XXXII mit einer zweifachen Einleitung von zusammen 137 Seiten ausgestattet, in welcher der Reihe nach 1) über die Entstehungsweise der Schriften, 2) über ihre Chronologie, 3) über ihre Anlage und die Quellen, 4) über die Fragen der handschriftlichen Überlieferung gehandelt wird. Man wird es gewiss nur mit Freude begrüßen, dass hiemit das exclusive Verfahren früherer Editionen, das sich zumeist auf Textgeschichte, orthographische und grammatikalische Hinweise beschränkte, aufgegeben ist. Die Quellenangaben bietet Schenkl, abgesehen von der allgemeinen Orientierung in der praefatio, auch einzeln in einem eigenen Alinea unter dem Texte, das dem kritischen Apparate vorangeht. Nicht bloß die ausdrücklichen Citate aus der hl. Schrift und aus kirchlichen wie profanen Schriftstellern, deren sorgfältige ‚adnotatio' schon ursprünglich von der Commission bestimmt worden, sondern auch die stillschweigenden Entlehnungen aus andern Autoren treten aus der Ausgabe von Schenkl in einfacher Klarheit und reicher — manchen vielleicht überraschender — Fülle entgegen. Der Leser ist nunmehr selbst in den Stand gesetzt, den großen Kirchenlehrer bei seiner schriftstellerischen Arbeit zu belauschen, wie er oft in wortgetreuer Übersetzung, zu andern Malen in freier Verwertung variierend und anpassend seine Stoffe aus dem hl. Basilius und andern griechischen Vätern, aus den Werken

---

von dem Grundsatze abgegangen, jedem einzelnen Bande der größeren Väter den dreifachen Index beizugeben und allenfalls nach Abschluss je eines Gesammtwerkes den Generalindex herzustellen (Sitzungsberichte, Wien 1864 B. 45 S. 389). Bei später folgenden Editionen sind auch ‚auctores' und ‚imitationes' (‚testimonia') angemerkt worden, wodurch der Plan, sowohl die theologische als die historisch-philologische Exegese auszuschließen, in gewissem Sinn modificiert erscheint. Was die Reihenfolge der ausgegebenen Bände betrifft, so konnte weder auf die Entwicklung der patristischen Perioden noch auf den Lebensgang der einzelnen Autoren, wie zB. bei Augustinus oder Tertullian, Rücksicht genommen werden. Unvorgesehene Ursachen mögen wohl auch schuld daran sein, dass die schon 1867 ‚in nicht allzulanger Frist' in Aussicht gestellten Bücher Augustins de civitate dei noch nicht an die Öffentlichkeit getreten sind.

Philos, aus dem überlieferten Gedanken- und Sprachgut der Römer entnimmt. Man war über die Abhängigkeit des hl. Ambrosius in den angedeuteten Dingen ja längst im Klaren; aber Schenkl hat das Verdienst, das ausgedehnte Wurzelgeflecht, mit dem der Stamm der Ambrosianischen Schriften in den literarischen Grund jener Zeit verwachsen ist, bis zu den feinsten Fasern aufzudecken. Eine erschöpfende Bloßlegung aller Abhängigkeitsbeziehungen kann natürlich nur allmählich erreicht werden; aber dass wir auf dem besten Wege dazu sind, beweisen die reichlichen Nachträge besonders an Vergilstellen, welche C. Weyman (Liter. Centralblatt 1897 Sp. 687 f. und Sp. 1691 ff.) geliefert hat.

Es kann nicht Wunder nehmen, dass Ambrosius bei seinem auf das Praktische gerichteten Sinn und bei der knappen Zeit, die er von seinen vielen bischöflichen Arbeiten erübrigte, das Gute und Brauchbare nahm, wo er es fand[1]). Wie sich aber in seinem Geiste und unter seiner Zunge der entlehnte Stoff neubelebt und eine specifisch römische bezw. christliche Färbung annimmt, lehrt zB. die Vergleichung von Examerou 5, 13, 41 (I, 174, 18 ff. Sch.) mit Basilius hom. 8 in hexaëm. (M. s. gr. 29, 182 B f.) oder von Exam. 2, 3, 12 (I, 51, 14 Sch.) mit Basilius hom. 3 in hexaëm. (M. 29, 65 C f.) oder de Helia et ieiunio 8, 23 (II, 425 Sch.) mit Basilius hom. 1 de ieiunio (M. 31, 176 A) oder de paradiso 2, 10, 11 (I, 271, 8 ff. Sch.) mit Philo de opific. mund. n. 165 (I, 57, 12 ff. Cohn). Der römische Einschlag schimmert in lebhaftern, ja auch grelleren Farben aus dem Gewebe des Ambrosischen Schriftthums hervor. Dieser originelle Einschlag macht das Ganze massiver, spiegelt die Cultur der Zeit und die temperamentvolle, kräftige Eigenart des Heiligen. Seine Affecte sind gesteigerter, seine Sarkasmen beißender, seine Schilderungen drastischer als die der benützten Vorlagen. Jedenfalls ist er ein musterhaftes Vorbild, wie man fremde Stoffe benützen und für ein anderes Publikum unter andern Verhältnissen mundgerecht machen muss.

Eine mühsame aber nothwendige Untersuchung (‚longum et arduum iter‘ I, p. LII u. ä.) hat Schenkl dem handschriftlichen Bestande gewidmet, deren Resultate I p. XXXIII—LXXXII und II p. XX—XLVI niedergelegt sind. Bei der vielfältigen Sonderüberlieferung der einzelnen Schriften und bei der sehr ungleichen Benützung derselben im Mittelalter ist es gekommen, dass fast jedes Werk seine besondere Geschichte hat und eine entsprechende Detailuntersuchung erheischt. Schenkl hat hiebei keinen Aufwand an Mühe

[1]) Vgl. sein eigenes Geständnis: *Discendum* igitur mihi *simul* et *docendum,* quoniam non vacavit ante discere (de offic. I, 1 M. 16, 1206).

und Zeit gescheut und ist durch gelehrte Mittheilungen von verschiedenen Seiten, namentlich auch seines Sohnes Heinrich Schenkl, der die englischen Bibliotheken durchforschte, unterstützt worden. Der Name des hochverdienten greisen Herausgebers wird allen Freunden der Väterliteratur in dankbarer Erinnerung bleiben; ein ungleich besserer Text als früher ist nunmehr geboten.

Was die Anordnung der Werke betrifft, so hat Schenkl im großen und ganzen die herkömmliche Zusammenstellung, die sich an die Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher anschließt, aber keineswegs mit der Abfassungszeit übereinstimmt, nach dem Beispiele der Mauriner beibehalten. Nur bei den vier Büchern (Predigten) de interpellatione Job et David ist er aus inneren Gründen — gegen das Zeugnis der ältern Handschrift (Paris. 1732 saec. VIII) — von der bisherigen Ordnung abgewichen, indem er das ‚zweite Buch‘ an den Schluss der Reihe setzte. Desgleichen hat Schenkl, ebenfalls auf innere Gründe gestützt, de fuga saeculi nicht mehr auf die verwandte Schrift de bono mortis folgen lassen, sondern hinter die drei nächstfolgenden Werke (de Jakob, de Joseph, de patriarchis) gestellt. In beiden Fällen scheint mir aber die Sache noch nicht jeglicher Discussion entrückt. Namentlich wenn man auf die mehr oder minder passenden ‚Anknüpfungspunkte‘, ‚Gedankengänge‘ und ‚Stoffgruppierungen‘ recurrieren muss, spielt das subjective Element stark hinein. Nebenbei erlaube ich mir zu Büchelers Bemerkung (Rhein. Museum B. 43 S. 293; vgl. Schenkl II p. XI f. und S. 176, 17) über die ‚exempla locutionum‘ des Arusianus Messius auf die classische Phrase *dilectum verborum habere* hinzuweisen, die bei Cicero, Quintilian, Tacitus usw. wiederkehrt. Ambrosius sagt an der betreffenden Stelle: Recta est elocutio (sc. *nobis* decebat), siquidem apud eos, qui *verborum* et elocutionum *dilectum habuerunt*, huiusmodi invenitur *dicente aliquo* (sc. Sallustio). Konnte nicht Ambrosius direct an die classischen Schriftsteller denken und aus dem in dieser Beziehung besonders bekannten Sallust seinen Beleg entnehmen? Damit wäre freilich das Fundament der sonst gewiss scharfsinnigen Argumentation Büchelers erschüttert!

Die apologia David altera, deren Echtheit die Mauriner weder zu behaupten noch zu verneinen wagten, wird von Schenkl auf das bestimmteste dem hl. Ambrosius abgesprochen. Man darf dies, denken wir, als einen Dienst betrachten, den Schenkl dem Andenken des großen Bischofs erwiesen hat. Die bezeichnete Schrift macht ganz den Eindruck einer rhetorischen Kraftleistung nach einem ältern Muster des Mailänder Bischofs, eines Prunkstückes von einer defensio magnifica. Eine solche Effecthascherei in den Sentenzen und Anti-

thesen, eine so triviale Technik der rhetorischen Figuren, endlich eine so unfromme Keckheit des Raisonnements und der Allegorese in Bezug auf ‚mysteria‘ und ‚figurae‘ der heiligen Schrift scheint dem würdigen und gemessenen Ambrosius denn doch allzuwenig anzustehen. Ihm war es zudem immer um die Sache zu thun, während der Verfasser jener apologia altera sich auffällig viel mit der Disposition und formellen Seite seiner Rede beschäftigt.

Mit Recht ist bereits andern Ortes das besonnene und conservative Verfahren Schenkls in der Textgestaltung hervorgehoben worden. An manchen Stellen, wo er sich, gegen die Handschriften, ein Wort einzusetzen erlaubte, war dies durch den Zusammenhang geboten. Missglückt erscheint mir aber dieses Wagnis de Cain et Abel n. 31 (I, 366 Sch.), wo sich Schenkl durch den Wortlaut von Exod. 12, 11 verführen ließ. Es heißt da allerdings: Sic autem comedetis illum (sc. agnum): renes vestros accingetis et *calceamenta habebitis* in pedibus. Ambrosius spielt auf den Vers an, benützt aber dessen zweite Hälfte in veränderter Gestalt zu einer moralischen Anwendung, die durchaus kein *non* zuläſst: patres nostri festinantes manducabant pascha, succincti lumbos et *pedes* suos *calciamentorum exuentes vinculis*. Schenkl will nachhelfen mit ‚*non* exuentes‘, das also gleichbedeutend wäre mit ‚habebitis‘ in Exod. 12, 11. Aber Ambrosius erklärt sich selbst, indem er an das pedes *exuentes* vinculis als Synonymum anschließt et *tanquam onus corporeum deponentes*. Er betrachtet die vincula und calciamenta als eine Last, der man sich besser entledigt, um im schnellen Gange nicht gehindert zu sein. Dieser Gedanke wird auch im ganzen Context durchgeführt und an andern Stellen wiederholt. Besonders lehrreich hiefür ist de Isaak n. 16 (I, 653, 15 Sch.), wo Exod. 3, 5 citiert wird: *solve calciamentum* pedum tuorum. Die mystische Deutung dieses Gebotes ist nach Ambrosius I, 653, 8: exi *quasi exuta vinculis pedem* et *nudo* exserta *vestigio*, ut carnalia impedimenta non sentias (oben: onus corporeum deponentes). Vgl. die ganze Stelle n. 16—17 und 710, 19 ff. Die Berufung auf Philo (vgl. de sacrif. Cain et Abel I, 227 ed. Cohn, wo übrigens ein etwas abweichender Text aus Ambrosius beigebracht ist), kann also nicht ins Gewicht fallen.

Zu der Stelle apologia altera n. 5 (II, 361, 18 ff.): si praescriptum est a *quibusdam sapientibus mundi*, ut in iudicando caveatur, *ne maior poena quam culpa sit* idque servatur bemerkt Schenkl (II p. VIII) ‚num *certum* scriptoris cuiusdam *dictum* ante oculos habuerit (auctor) haud facile diiudices‘. Immerhin dürfte aber zu Grunde liegen der Spruch

des heidnischen Juristen Marcianus: Perspiciendum est iudicanti, *ne quid* aut *durius* aut remissius constituatur, *quam causa deposcit* .. perpenso iudicio prout quaeque res expostulat statuendum est (Dig. 48, 19, 11 ed. Mommsen). Die fabulose Geschichte vom Jäger und der Tigerin Exam. 6, 4, 21 (I, 217, 13 ff.) scheint auf einer Umbildung von Plin. nat. hist. 8, 17, 25 zu beruhen; für das Tigerjunge ist die Glaskugel substituiert. — Das Doppelgleichnis von den zwei Frauen de Cain et Abel I, 13 f. (I, 348, 16 ff.), weist zunächst allerdings auf Philo de sacrif. 5 (I, 209, 11 Cohn), aber darüber hinaus auf die bekannte Fabel des Prodikus ‚Herkules am Scheidewege‘. — Der Beginn einer neuen Gedankenreihe mit den Worten: *magna vis* obnoxiae *conscientiae* Apolog. proph. Dav. I, 9, 48 (II, 331 11 Schenkl) erinnert unwillkürlich an Cic. pro Mil. 23, 61. — Die etymologische Erklärung von *caelum* Examer. 2, 4, 15 (I, 54, 22 ff. Schenkl): ‚tanquam *caelatum*‘ ist schon vorausgesetzt bei Quint. Instit. 2, 21: ut caelator caelum usw.

Die dem Schlusscapitel der Apokalypse (Apok. 22, 20) entnommenen Worte: veni Domine Jesu sind verwertet in der apologia altera n. 36 (II, 382, 5 f.): *veni ergo Domine Jesu* et aperi nobis .. Ebenso verdient nachgetragen zu werden, dass Ambrosius Exam. 6, 2, 3 (I, 205, 14 ff.) die rhetorische Figur der praeoccupatio (‚audio enim iamdudum aliquos insusurrare dicentes . .‘). Basilius hom. 9 in Hexaëm. n. 6. (M. 29, 204 A) nachgebildet hat: ἀλλὰ γὰρ αἰσθάνομαι πάλαι κτλ., wie er auch sonst dessen rhetorische Mittel zu nützen wusste. — Mögen auch die noch ausstehenden partes III—XI durch das Zusammenwirken Schenkls und Ihms zu einem glücklichen Abschluss gelangen.

Wirft man von außen her einen kurzen Blick auf das ganze Unternehmen in seinem gegenwärtigen Stadium, so hat man den Eindruck eines gewaltigen Bauwerkes, das mehr und mehr dem Boden entsteigt und den Reichthum seiner Formen, die Ausdehnung der Verhältnisse, die architektonische Gliederung erkennen läst. Am bedeutendsten treten bereits die Schöpfungen des heiligen Augustinus hervor, die ja bei ihrer Menge eine ganze Welt für sich bilden. An das speculum, das 1887 mit dem ‚liber de div. scripturis‘ von Fr. Weihrich herausgegeben wurde, reihte sich nach einer längern Pause (1891 und 1892; vol. XXV p. I et II) eine Reihe kleinerer Schriften, die der dogmatisch-polemischen Gruppe angehören (de utilitate credendi, de duabus animabus, contra For-

tunatum, contra Adimantum, contra epistulam fundamenti, contra Faustum; contra Felicem, de natura boni contra Manichaeos, das ‚commonitorium'). Diese 12 Werke, wie auch die im Jahre 1894 (vol. XXVIII) erschienenen exegetischen Schriften de genesi ad litteram mit den anonymen ‚capitula', de genesi ad litteram imperfectus liber, locutionum in heptateuchum ll. 7 sind von Jos. Zycha ediert worden. Die 13 Bücher Confessiones folgten 1896 nach der Recensio von P. Knöll (vol. XXXVIII), die epistulae 1895 und 1898 (vol. XXXIV p. I et II) von Al. Goldbacher. Weitaus der größere Theil befindet sich allerdings noch in Vorbereitung. Von Hieronymus, Leo dem Großen und Gregorius ist bisher noch nichts ans Licht getreten. Abgeschlossen liegen vor, abgesehen von den minder productiven Schriftstellern (Optatus von Mil., Philastrius u. a., über früher Erschienenes vgl. die Anzeigen in dieser Ztschr. 1885 S. 554* ff. 1891 S. 775 ff.) Cyprianus, dessen Werke, bereits 1868 und 1871 von Wilh. Hartel ediert, sich zu den gediegenen Erstlingsfrüchten gesellten; Paulinus v. Nola, in zwei Bänden (vol. XXIX und XXX) von demselben Gelehrten 1894 ediert; Cassianus, 1886 bis 1888 von Mich. Petschenig vollendet; Lactantius, dessen Werke durch die gemeinsame Arbeit von Sam. Brandt und G. v. Laubmann 1890, 1893 und 1898 herauskamen. — Des heiligen Hilarius v. Poitiers tractatus super psalmos sind uns seit 1891 in der Ausgabe Ant. Zingerles geboten (vol. XXII). Der zweite Theil, in dessen Bearbeitung sich A. Zingerle mit H. S. Sedlmayer theilen wird, dürfte wohl nicht allzulange mehr auf sich warten lassen. Eucherius v. Lyon ist bisher zur Hälfte erschienen (vol. XXX, rec. Car. Wotke 1894). Ein Anfang ist wenigstens gemacht mit Tertullian (vol. XX, rec. Aug. Reifferscheid et Georg. Wissowa, 1891, enthaltend zehn Schriften theils katholischen, theils montanistischen Charakters) und mit der Versio latina des Josephus Flavius (vol. XXXVII, ed. Car. Boysen 1898, de Judaeorum vetustate contra Apionem). Unter den in letzter Zeit ausgegebenen Bänden (volumen XXXV, 1898) findet sich auch die Neuausgabe der epistulae imperatorum, pontificum, aliorum (collectio Avellana) von Otto Günther und (vol. XXXIX) die itinera Hierosolym. saec. IV—VIII ex rec. P. Geyer.

Zum Schlusse seien kurz diejenigen Werke des Wiener corpus zusammengestellt, von welchen eine Parallelausgabe in den Mon. H. G. auct. antiquiss. oder in der bibliotheca Teubneriana veranstaltet wurde. Dahin gehören aus den Mon. 1) Salvianus rec. C. Halm 1877; 2) Eugippius (vita Severini) rec. H. Sauppe 1877; dazu neuestens die Schulausgabe von Th. Mommsen (SS.

rec. germ. in usum schol.) 1898; 3) Victor Vitensis rec. C. Halm 1879; 4) Ennodius, rec. Frid. Vogel 1885; 5) die Briefe des Faustus Rejensis und des Ruricius rec. Bruno Krusch 1887. — In der Bibliothek von Teubner erschienen: Commodianus von Ludwig, Firmicus Maternus von Kroll und Skutsch, Juvencus von Marold, Minucius Felix von Bährens, Orosius von Zangemeister.

Auf die lange Reihe von Einzeluntersuchungen, die, zumeist text- und sprachgeschichtlicher Art, im Anschluſs an die Editionen veröffentlicht wurden, kann hier nicht eingegangen werden. Sie wurden in den Sitzungsberichten, in den Wiener Studien und andern, auch reichsdeutschen Zeitschriften untergebracht. Guten Aufſchluſs bietet bis 1895 die Patrologie von O. Bardenhewer, weiterhin das ‚historische Jahrbuch‘ 1895 — 98, Bursians ‚Jahresbericht‘ (C. Weyman) Bd. 93, S. 165 ff. u. a. Zu der lebhaften Controverse, welche sich an die Entdeckung und Edition der tractatus Priscilliani durch G. Schepſs (1889) knüpfte, vgl. diese Zeitschr. 1892, S. 692 ff. u. 1894 S. 190 ff.

Feldkirch. Jos. Stiglmayr S. J.

Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen. Von Dr. Franz Diekamp, Privatdocent der Theologie in Münster. Münster i. W., Aschendorff, 1898. LXX u. 177 S. 8.

Eine neue Untersuchung über die Chronik des Hippolytos von Theben war umso mehr berechtigt, als die Person des Verfassers und die Zeit der Abfassung in tiefstes Dunkel gehüllt war. Die Meinungen über die Entstehung des Werkes giengen um nicht weniger als um sieben Jahrhunderte auseinander, indem manche den Chronisten im vierten, andere im elften Jahrhundert schreiben ließen. Kein Wunder, daſs K. Krumbacher dem Autor nicht einmal ein Plätzchen in seiner ‚Geschichte der byzantinischen Litteratur‘ gewährte, weil sich nichts Bestimmtes über ihn sagen ließ. Prof. O. Bardenhewer hatte schon vor Jahren eine Studie über Hippolyt von Theben begonnen; er regte später seinen Schüler Dr. Franz Diekamp zur Ausführung seines Planes an und stellte ihm das bereits gesammelte Material zur Verfügung. Diekamp bietet uns nun in den vorliegenden Texten und Untersuchungen die reife Frucht seiner Studien und Forschungen über Hippolytos.

Sein Hauptaugenmerk war mit Recht zunächst darauf gerichtet, den Text der nur bruchstückweise erhaltenen Chronik auf Grund ausgedehntester Handschriften-Forschungen möglichst vollständig und sicher herzustellen. Mit bewundernswerter Sorgfalt gibt D. Angaben aus mehr als 120 Manuscripten, von denen er 38 zur Festsetzung des

Textes und zur Herstellung der kritischen Variantenverzeichnisse benutzt. Auf dieser handschriftlichen Grundlage bietet er unter sorgfältiger Scheidung der echten und unechten Stücke für die Chronik und alle darauf bezüglichen Fragmente einen viel vollständigeren und ungleich correcteren Text als alle bisherigen Ausgaben. Zugleich gibt er über die benutzten Handschriften und ihren zum Theil nicht gedruckten Inhalt sehr genaue und wertvolle Aufschlüsse.

Den Texten fügt D. ausführliche Untersuchungen über den Inhalt der Chronik hinzu, um dadurch zu einem richtigen Urtheil über den Verfasser und den Wert seines Werkes zu gelangen. Er geht auf jeden einzelnen Punkt des Inhaltes sehr gründlich ein, indem er unter Berücksichtigung der ganzen einschlägigen Literatur, die er aus den Handschriften vielfach ergänzend berichtigt, das nachweisbare Alter der von Hippolyt berührten Traditionen allseitig beleuchtet. So werden der Reihe nach behandelt: Die Ankunft der Magier; der Aufenthalt Jesu in Ägypten; Chronologisches über Herodes, Archelaos und den Kaiser Augustus; Zacharias, der Vater des Vorläufers; Johannes der Täufer; die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu; der vermeintliche Canon der Synode von Nikaia; der Tod des Erzmärtyrers Stephanus und die Berufung des hl. Paulus; die Chronologie der heiligsten Jungfrau Maria; die h. Sion, die Mutter aller Kirchen; Jacobus und Johannes, die Zebedäiden; weitere Nachrichten über Johannes den Evangelisten; die Taufe Marias und der Apostel; Jacobus der Bruder des Herrn; die Kinder Josephs; die nächsten Verwandten Jesu (S. 56—130). Schon dieser Überblick zeigt, dass die Schrift Ds für alle Theologen, und über den Kreis der Theologen hinaus für alle, die sich mit dem Leben Jesu und seiner heiligsten Mutter, sowie mit der Geschichte der hl. Stätten näher beschäftigen, von höchstem Interesse ist. Durch die eingehende Berücksichtigung und Prüfung aller Nachrichten über die hl. Sion und über das Leben Marias (S. 88—113) hat diese, vor dem kaiserlichen Geschenke an die deutschen Katholiken veröffentlichte Arbeit noch eine ganz besondere actuelle Bedeutung; hinsichtlich des Grabes Mariä kommt dabei der Verf. zu den gleichen Schlüssen, wie wir in den gleichzeitigen ‚Bemerkungen zu den ältesten Nachrichten über das Mariengrab' (ds. Ztsch. 1898, S. 481—507). Zu einigen ganz nebensächlichen Punkten ließen sich vielleicht noch kleine Nachträge machen; so wäre zB. S. 113 f. bei den verschiedenen Traditionen über die Heimat der Zebedäiden neben Bethsaida vielleicht auch Schefa 'Amr und Jafa in Galiläa zu erwähnen gewesen. Zwar halten Frère Liévin (Guide[4] III, S. 88. 192 f.), J. Fahrngruber (Nach Jerusalem[2] II, S. 200 f.), D. Zanecchia (La Palestina d'oggi II, S. 474), Bädeker-Benzinger (Palä-

stina[4] S. 268) nur die kaum drei Jahrhunderte alte Tradition von Jafa (bei Nazareth) der Berücksichtigung wert; doch braucht auch Schefa 'Amr (zwischen Nazareth und 'Akka) nicht so ganz zurückzustehen; vgl. die treffliche Behandlung der Frage durch J. P. van Kasteren in der holländischen Zeitschrift ‚De Wetenschappelijke Nederlander' (Jahrg. 1890; sie hat zu erscheinen aufgehört) unter dem Titel ‚Geboorteplaats der Boanerges' (Sonderabdruck 89 S.). — Ich glaube aber, daſs keine andere Schrift existiert, die in so gründlicher und wissenschaftlicher Weise über die erwähnten höchst interessanten Punkte so reichen und zuverlässigen Aufschluſs bietet, wie Ds Untersuchungen zu Hippolytos.

Auf Grund dieser Untersuchungen kommt der Verf. dann im letzten Theile seiner Arbeit hinsichtlich des Urhebers der Chronik zu dem Schlusse, daſs Hippolyt von Theben, den wenigstens 40 zum Theil recht alte Handschriften als Autor bezeichnen, eine geschichtliche Persönlichkeit ist, in der Zeit von 650—750, und zwar eher in der letzten Hälfte dieser Periode, geschrieben hat und wahrscheinlich aus dem siebenthorigen griechischen, nicht aus dem hundertthorigen ägyptischen Theben stammte. Sein Werk behandelte wahrscheinlich die gesammte Weltgeschichte in volksthümlicher Weise, kann aber auf großen geschichtlichen Wert keinen Anspruch erheben, da sich bei den chronologischen Aufzeichnungen vielfach große Willkür zeigt.

Durch Ds Untersuchungen dürfte das Dunkel, in welches Hippolyt von Theben bislang gehüllt war, gründlich gelichtet und sein Platz in der Geschichte der Literatur gesichert sein. Die Schrift ist als eine vorzügliche und musterhafte Leistung mit hoher Freude zu begrüßen und tritt dem früheren Werke des Verf. über ‚Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa' würdig zur Seite.

Leop. Fonck S. J.

Der Prophet Amos, nach dem Grundtexte erklärt von Dr. K. Hartung, k. o. ö. Professor am königl. Lyceum in Bamberg. Freiburg Herder, 1898. VIII, 170 S. [Biblische Studien herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer. III. Band, 4. Heft.]

Die vorliegende Studie unterscheidet sich von den bisherigen Heften der ‚Biblischen Studien', insofern sie ein zusammenfassender Commentar, nicht eine auf Erweiterung oder Vertiefung des biblischen Wissens abzielende Specialstudie ist. Als Commentar verdient diese Monographie über den Propheten Amos reiches Lob; sie ist eine gediegene, sorgfältige, auf ausgebreiteter Literaturkenntnis beruhende, klar und durchsichtig geschriebene Arbeit.

Die Einleitung (S. 1 — 17) verbreitet sich über Zeitalter, Lebensverhältnisse, Sprache des Propheten, Verhältnis des Buches Amos zu andern alttestamentlichen Schriften, Inhalt und Form des Buches, Literatur. Der Verfasser zerlegt die Prophetie nach Ausscheidung von Überschrift (1, 1) und Thema (1, 2) in zwei Theile: I. Verkündigung des göttlichen Strafgerichtes durch indirecten und directen Beweis für die Nothwendigkeit desselben (1, 3—6, 14); II. Verkündigung des göttlichen Strafgerichtes durch Visionen und deren Erklärung (7, 1 — 9, 10); den Schluss bildet die Verheißung von glänzender Restitution für das Davidische Königshaus, von Glück und Segen für sämmtliche Stämme Israels (9, 11—15). Mit Rücksicht auf die in neuester Zeit viel besprochenen Chorgesänge in den hl. Büchern hat der Verfasser auch selbst die Stropheneintheilung bei Amos versucht, indem er 1, 3—2, 5 in sieben Strophen und 2, 6—16 in drei Strophen zerlegt; nach seiner Ansicht dürften jedoch die Behauptungen von Dav. Heinr. Müller und von J. K. Zenner S. J. zu weit gehen, zu wenig begründet und durchführbar sein. Ohne auf die Frage nach der Begründung näher einzugehen, bemerken wir nur, dass über die Durchführbarkeit ein ablehnendes Urtheil wohl noch nicht ermöglicht ist.

Der Commentar selbst (S. 18 — 169) bietet eine leicht verständliche und gefällige Übersetzung des hebräischen Textes, der in kleinere, sachlich geschiedene Abschnitte zerlegt wird, vor jedem Abschnitt Angabe des Inhalts und Gedankenganges, nach jedem Abschnitt Erklärung der einzelnen Verse oder Versgruppen nach Inhalt und Form. Die Seitenüberschriften sind der Benützung des Commentars leider nicht sehr förderlich; wenn zB. volle 80 Seiten hindurch die Überschrift lautet 2, 6 — 6, 14, so kann die Zugehörigkeit der Versnummern zu diesem oder jenem Capitel erst nach längerem Herumblättern ermittelt werden.

Aus dem Inhalt des Commentars heben wir nur ein paar Stellen heraus, um einige sachliche Bemerkungen daran zu knüpfen.

Auf S. 26 lautet die Übersetzung von 2, 1:

So spricht Jahve:
Wegen dreier Vergehen Moabs und wegen vier begnad' ich es nicht,
weil es verbrannte die Gebeine des Königs Moab zu Kalk.

Das zweite Moab ist Druckfehler statt Edom .Im Commentar zu dieser Stelle sagt der Verfasser S. 47: ‚Ein eigenthümlicher Vorwurf wird hier Moab gemacht: die Verbrennung der Gebeine eines edomitischen Königs zu Kalk. An welchem König Edoms es geschehen, darüber fehlen geschichtliche Nachrichten; die gewöhnliche Annahme geht dahin, dass es jener König von Edom gewesen sei, welcher als Verbündeter des israelitischen und jüdischen Königs gegen

Moab zog usw.' Wir möchten hinzufügen, dass die Frage, an welchem König Edoms es geschehen, möglicher Weise überhaupt gegenstandslos ist, indem statt Edom (אֱדֹם) mit Beibehaltung aller Consonanten und bloßer Änderung der Punctation אָדָם = Mensch gelesen werden kann. Diese Emendation hat J. K. Zenner (Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, 1896, I. S. 8) bei Gelegenheit der strophischen Gliederung von Amos 1, 2—2, 16 vorgeschlagen und demgemäß übersetzt:

2, 1. So spricht Jahve: Wegen drei Verbrechen Moabs
und wegen vier soll das Recht seinen Lauf haben!
Weil er Königsgebein verbrannte,
Menschen (verbrannte) zu Kalk:
2, 2. So entsende ich Feuer gegen Moab usw.

Diese Emendation vorausgesetzt, lautet der Vorwurf auf Verbrennung von Königsgebeinen mit Hervorhebung des allgemeineren Gesichtspunktes, dass es Menschengebeine sind und dass schon die Ehrfurcht vor Menschengebeinen die Moabiter von einem solchen Frevel hätte zurückschrecken sollen. Allerdings bleibt auch in dieser Annahme das Ereignis, auf welches angespielt wird, in Dunkel gehüllt.

Die Erklärung von 7, 7—9 auf S. 136—137 scheint uns für eine Monographie über das Buch Amos etwas zu karg ausgefallen zu sein und einer wesentlichen Ergänzung zu bedürfen. Der Verfasser übersetzt S. 133:

V. 7 Also ließ er (Jahve) mich schauen:
Und siehe! der Oberherr stand auf einer senkrechten Mauer,
und in seiner Hand ein Bleiloth (= Messschnur).
V. 8 Und es sprach Jahve zu mir: Was siehst du, Amos?
Und ich antwortete: Ein Bleiloth!
Da sagte der Herr:
Siehe! ich lege an ein Bleiloth inmitten meines Volkes Israel;
nicht gehe ich ferner an ihm vorüber:
V. 9 Da werden verwüstet die Höhen Isaaks
und die Heiligthümer Israels zerstört,
und ich stehe auf über das Haus Jerobeams mit dem Schwerte!

Im Commentar zu diesem Abschnitt wird S. 136 bemerkt: על־חומת אנך, wörtlich: auf einer Mauer von Blei, metonym: auf einer senkrechten (lothrechten) Mauer. Denn אנך, welches nur hier vorkommt, bedeutet nach dem Syrischen und Assyrischen Blei, Zinn; daher auch das daraus Gemachte, das Senkblei, das Bleiloth, die Messschnur, an welcher das Bleigewicht der wesentlichste Bestandtheil ist. Der Herr steht auf einer lothrechten Mauer, d. i. eine Mauer, bei welcher das Bleiloth zur winkelrechten Herstellung des Baues an-

gelegt wird. Das Bleiloth wird bei Aufführung wie bei Abbruch von Gebäuden gebraucht (vgl. 4 Reg. 21, 13. Is. 34, 11). Der Prophet sieht dieses bedeutsame Werkzeug in der Hand des Herrn. Dieser erscheint also als Bauherr'. So erklären freilich mit dem Verfasser die meisten neueren Exegeten. Indessen leidet diese Erklärung doch an verschiedenen Unwahrscheinlichkeiten. Zunächst ist nicht einzusehen, wie aus dem Blei sofort gerade ein Bleiloth, eine Messschnur wird. Aber auch das Bleiloth zugegeben, stehen wir vor einer Mauer des Bleilothes — gewiss ein sonderbarer Ausdruck! Man erklärt freilich: eine senkrechte, lothrechte Mauer. Aber warum soll die Mauer ihren besonderen Namen gerade von einer Eigenschaft haben, welche jeder Mauer zukommt, die nicht umstürzen soll? Wenn ferner die Anwendung des Bleilothes an andern Stellen der hl. Schrift ein Symbol der Zerstörung ist, so wird das durch nähere Bestimmungen ausdrücklich und unzweideutig kundgegeben; so wird Is. 34, 11 die Messschnur der Verwüstung (תֹהוּ), das Bleiloth der Zerstörung (בֹהוּ) angewandt und 4 Kön. 21, 13 heißt es: ‚Ich strecke aus über Jerusalem die Meßschnur Samaria's und das Senkblei des Hauses Achab und ich wische Jerusalem weg, wie man die Schüssel abwischt und abgewischt auf ihr Angesicht umkehrt' (nach dem hebr. Text). Da nun Amos 7, 8 nach der Übersetzung des Verfassers nur gesagt wird: ‚Siehe! ich lege an ein Bleiloth inmitten meines Volkes Israel', so ist gewiss die Umschau nach der Möglichkeit einer andern Deutung berechtigt und sogar gefordert.

Auf diese Gründe hin hat Knabenbauer in seinem Commentar zu den kleinen Propheten (1886) einen anderen Weg eingeschlagen und durch Heranziehung der Keilschriftforschung eine wesentlich verschiedene Erklärung geboten. אֲנָךְ ist im Hebräischen, Syrischen und Arabischen Fremdwort, aus dem Assyrischen entlehnt. Im Assyrischen aber bedeutet es nicht nur Blei, sondern wie aus seinen zahlreichen Synonymen hervorgeht, zugleich auch die Metallbekleidung der Mauern, zu welcher eine Mischung aus Silber und Blei verwendet zu werden pflegte. Die Belegstellen für diese Worterklärung finden sich bei J. N. Straßmaier S. J., Alphabetisches Verzeichnis der assyrischen und akkadischen Wörter, Leipzig 1886, num. 481: a-na-ku und num. 537: an-na. Nach der hierdurch gegebenen Auffassung steht also der Herr auf einer Mauer, welche nicht bloß fest gebaut, sondern auch mit Metallbekleidung überzogen ist, wodurch sie sowohl an Festigkeit, als auch ganz besonders an Schönheit und Glanz gewinnt. Die starke glänzende Mauer ist nun ein geeignetes Symbol des von Gott beschützten und herrlich ausgestatteten Gottesstaates. Der Herr hält das bekleidende Metall in seiner Rechten zum Zeichen für Israel, dass er allein ihm Schutz und Glanz verleiht. Die göttliche Drohung

lautet hiernach dahin, daſs Gott die Metallbekleidung inmitten ſeines Volkes niederzulegen und den Iſraeliten ſelbſt die Sorge um Feſtigkeit und Glanz ihrer Mauer zu überlaſſen gedenkt; freilich wird ſich dann das Wort bewahrheiten: Wenn der Herr nicht bauet das Haus, ſo mühen ſich ſeine Erbauer umſonſt; wenn der Herr nicht behütet die Stadt, ſo wachet ihr Hüter umſonſt.

Dieſe Erklärung gibt ſchon der hl. Hieronymus mit Berufung auf Ezechiel 13, 10—15 in ſeinem Commentar zum Propheten Amos (bei *Migne* 25, 1072): **Dominus itaque cernitur stans supra murum stannatum sive litum et in manu eius stannatio sive trulla caementarii, qua solent superinduci parietes et non solum pulchritudinem accipere, sed et fortitudinem contra iniuriam imbrium et creberrimas tempestates.** Wenn er in der Vulgata überſetzt: **Dominus stans super murum litum et in manu eius trulla caementarii**, ſo bedeutet die geſtrichene Mauer ſoviel als die mit Metall bekleidete Mauer und von einer Maurerkelle in der Hand des Herrn iſt inſofern die Rede, als die Metallbekleidung in einem Gefäß aufbewahrt gedacht wird. Daſs die Deutung des ſymboliſchen Bildes in der Vulgata die gleiche iſt wie im Commentar des hl. Hieronymus, unterliegt wohl keinem Zweifel; die Vulgata-Überſetzung ruht, wie auch der Verfaſſer des vorliegenden Commentars S. 137 bemerkt, auf Ezechiel 13, 10—15 d. h. auf eben jener Stelle, welche der hl. Hieronymus bei ſeiner Erklärung von Amos 7, 7—9 im Auge hat. Daſs aber dieſe Deutung des ſymboliſchen Bildes mit der vom Verfaſſer gebotenen Deutung nicht übereinſtimmt, ergibt ſich aus obigen Ausführungen. Es iſt demnach nicht einfachhin richtig, wenn der Verfaſſer S. 137 von der Vulgata-Überſetzung ſagt: ‚Der Sinn bleibt der gleiche, wie auch die griechiſchen Erklärer aus der LXX (ἀδάμας, ἀδαμάντινον τεῖχος) die unwiderrufliche, an Härte wie ein Diamant alles übertreffende Straffentenz Gottes folgern (Theod., Cyr.)‘. Der allgemeine Sinn des Symbols bleibt freilich der gleiche, inſofern ein unmittelbar bevorſtehendes göttliches Strafgericht von Seiten des Bauherrn in Ausſicht geſtellt wird; aber die Deutung des Symbols iſt doch eine grundverſchiedene.

Die vorſtehenden ſachlichen Erörterungen entſtammen dem lebhaften Intereſſe, mit welchem Referent dieſen Commentar geleſen und geprüft hat, ſowie dem auch vom Verfaſſer im Vorwort ausgeſprochenen Beſtreben ‚vielleicht ein Kleines zum Verſtändnis des Buches beizutragen‘.

Valkenburg. Martin Hagen S. J.

De vera religione praelectiones theologicae traditae in collegio maximo Lovaniensi S. J. auctore Gust. Lahousse S. J. Lovanii, sumptibus et typis Car. Peeters, 1897. 523 p. 8.

Theologia fundamentalis, auctore Ignatio Ottiger S. J. Tomus I. De revelatione supernaturali. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder, 1897. XXIV et 928 p. 8.

De religione revelata libri quinque. Auctore Guilelmo Wilmers S. J. Ratisbonae, sumptibus et typis Friderici Pustet, 1897. IV et 686 p. 8.

1. Lahousse, bereits bestens bekannt durch seine trefflichen philosophischen Lehrbücher, hat durch den vorliegenden Tractat auch die theologische Literatur mit einem recht brauchbaren Werke bereichert. Die übersichtliche Gliederung des Stoffes und die Klarheit der Darstellung verrathen sofort den praktischen Schulmann, der überall das Bedürfnis seiner Hörer im Auge hat.

Nach einer kurzen Einleitung, die über das Wesen und die Eintheilung der Theologie, sowie über das Object und die Anordnung des vorliegenden Tractates im besondern orientiert, handelt der Verf. in der ersten Disputatio von der Religion überhaupt, in der zweiten von der geoffenbarten Religion, in der dritten über die mosaische, in der vierten und letzten über die christliche Offenbarung.

Die erste Abhandlung muthet einen fast an wie ein dogmatischer Tractat, da man in ihr neben den philosophischen Argumenten nicht selten auf Beweise stößt, die der hl. Schrift, den Werken der Väter und den Rundschreiben verschiedener Päpste entnommen sind. Doch erklärt L. schon im voraus, dass er diesen Aussprüchen noch nicht göttliche Autorität beilegen wolle. Im übrigen sind die Ausführungen des Verfassers sehr gründlich und überzeugend. Zuerst wird bezüglich der einzelnen Individuen nachgewiesen, dass sie verpflichtet sind, eine Religion und zwar die wahre, zu bekennen. Dann wird die Nothwendigkeit der Religion für die bürgerliche Gesellschaft dargethan. Bei dieser Gelegenheit werden auch die Pflichten des Staates und der Staatsgewalt gegen die verschiedenen Religionen und Religionsgenossenschaften (Kirchen) in sehr eingehender und lichtvoller Weise erörtert. Ref. gesteht, dass er über diese so schwierige und heikle Frage noch nichts gelesen, was ihn so sehr befriedigt hätte wie die vorliegende Auseinandersetzung. In der zweiten Abhandlung verdient besondere Aufmerksamkeit das dritte Capitel von den Criterien der Offenbarung, den Wundern und den erfüllten Weissagungen. Die ersteren, Wunder in der physischen Ordnung, sind unentbehrlich für die ersten und unmittelbaren Zeugen der Offenbarung, weshalb sie auch am Beginn der mosaischen und christlichen Ära am zahl-

reichsten und auffallendsten auftreten; die erfüllten Weissagungen, jene wenigstens, die sich noch immer vor aller Augen erfüllen, sind, wie schon der hl. Joh. Chrysostomus (citiert p. 196; vgl. p. 213) bemerkt, ganz besonders dazu geeignet, die späteren Generationen von der Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung zu überzeugen, und ihnen die Wirklichkeit der früher geschehenen Wunder zu verbürgen. Mit Recht betont Lahousse, der Apologet dürfe seine Betrachtung nicht auf jene eigentlichsten Wunder (**miracula** im engsten Sinne des Wortes) beschränken, deren Hervorbringung jede geschöpfliche Kraft übersteigt, sondern er müsse auch die Wunder im weiteren Sinn (**mira**) berücksichtigen, die an und für sich auch gute oder böse geschaffene Geister zu Urhebern haben können. Denn es läſst sich gewiſs nur schwer oder gar nicht beweisen, daſs beispielsweise die Vervielfältigung der Brote, die Rettung der drei Jünglinge im babylonischen Feuerofen, die Stauung der Wasser des Jordan beim Einzug der Israeliten u. dgl. m. nicht von Engeln gewirkt werden konnten. Jedenfalls wäre die Annahme, daſs die zwei an letzter Stelle erwähnten Wunder durch Verweigerung des göttlichen **Concursus** zustande gekommen sind, eine völlig willkürliche. In der dritten Abhandlung wird dem Beweis für den göttlichen Ursprung der mosaischen Offenbarung ein eigenes Capitel vorausgeschickt, in welchem der Autor die Echtheit und historische Glaubwürdigkeit des Pentateuchs gegen die modernen Bibelkritiker im engen Anschluſs an Cornely darthut. In der vierten Abhandlung werden zuerst einige von neueren Gelehrten (Balfour, Bougaud, de Broglie, de Champagny &c.) versuchte apologetische Methoden als für sich allein nicht genügend zurückgewiesen; im zweiten Capitel folgt der Nachweis für die Echtheit und historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, eine mit besonderer Sorgfalt und Gründlichkeit gearbeitete Partie, die namentlich dort, wo die gegnerischen Einwendungen gelöst werden (**n. 170 ss., 178 ss., 187 ss.**) viel Interessantes bietet, was man in andern Lehrbüchern, die sich auf die nämliche Frage einlassen, vergeblich sucht. Die zwei sich anschließenden Capitel, welche direct den Beweis für den göttlichen Ursprung des Christenthums erbringen und darum den Kern des ganzen Tractates enthalten, sind zwar im Vergleich zu den vorausgehenden Erörterungen etwas kurz, vielleicht zu kurz ausgefallen, entbehren aber doch in ihrer Klarheit und Schärfe keineswegs der nöthigen Beweiskraft. Zum Schlusse folgt ein Capitel über die Geschichte der Religionen, worin gezeigt wird, daſs der Monotheismus die ursprüngliche Form des menschlichen Glaubens war, und daſs die übrigen (falschen) Religionen, die sich bei den verschiedenen Völkern finden, keineswegs einen beständigen Fortschritt zum Besseren, sondern eher einen Rückschritt zum Schlechtern aufweisen.

Alles in allem ist das vorliegende Werk eine recht gründliche Leistung, die nicht wenig Neues und Originelles[1]) enthält. Nur könnte man bezweifeln, ob es nicht besser gewesen wäre, die Abhandlung von dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat, sowie den Nachweis für die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs und der Evangelien, so trefflich diese Partien auch sein mögen, gänzlich wegzulassen. Die letztgenannten Fragen werden ja weitläufig in der Einleitung zur hl. Schrift behandelt, erstere aber wird in der Ethik, im dogmatischen Tractat de Ecclesia und allenfalls auch noch im Jus canonicum erörtert, so dass die Candidaten der Theologie in die Lage kommen können, den nämlichen Stoff drei- oder viermal hören zu müssen. Selbst die gewiss sehr wichtige Frage über die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder sollte man meines Erachtens in der Apologetik nur ganz kurz behandeln, wenn sie bereits in der Philosophie eingehend erörtert worden ist. Überhaupt ist die öconomische Vertheilung gewisser Materien und Fragen auf die verschiedenen philosophischen und theologischen Tractate ein Problem, das noch vielfach einer gedeihlichen Lösung harrt. Endlich ist noch zu erwähnen, dass auf die Correctheit des Druckes viel zu wenig Sorgfalt verwendet wurde. Abgesehen von sehr zahlreichen kleineren Versehen, die zum Theil am Schlusse des Werkes verbessert sind, finden sich nicht wenige sinnstörende Druckfehler: so p. 233 und öfters rubrum statt rubum, p. 371 (adoratio) magorum statt pastorum, p. 454 (vi) amorum statt armorum, p. 480 studium statt stadium usw. Auch ist das alphabetische Inhaltsverzeichnis etwas mager ausgefallen.

2. Von Ottigers groß angelegter Fundamentaltheologie ist einstweilen nur der erste Band erschienen, der von der übernatürlichen Offenbarung handelt. Die zwei noch ausstehenden Bände sollen beide die Kirche Christi zum Gegenstande haben. Der Verfasser hatte keineswegs die Absicht, ein Schulbuch zu schreiben; er verfolgte vielmehr bei der Herstellung dieses Werkes, in dem die angestrengteste Arbeit und Mühe vieler Jahre niedergelegt ist, zunächst den Zweck, für die Professoren der Apologetik an Hoch- und Mittel-

---

[1]) Originell ist unseres Erachtens auch der p. 29 (vgl. p. 169) aufgestellte philosophische Beweis für die Ewigkeit der Höllenstrafen: ‚Si Deus finem esset impositurus poenis post vitam hanc mortalem luendis, sane hanc veritatem homini revelare posset; iamvero si id homini innotesceret, longe maxima pars eorum, qui nunc religionem observant, proindeque legem divinam servant, virtutem colunt, vitia reprimunt, iam frena laxarent concupiscentiis et Dei praecepta pedibus conculcarent. *Aeternitas* enim poenarum est, quae plurimos homines deterret a vitio etc.

schulen ein Hilfsbuch zu schreiben, in dem sich dieselben gegebenen Falls Rathes erholen könnten (p. VII). Und diesen Zweck hat O. wohl auch erreicht. Die Sorgfalt und Gründlichkeit, mit der die einzelnen Fragen, namentlich auch die Einwürfe der modernen Gegner erörtert sind; die Ausführlichkeit, mit der die Schriftbeweise vorgelegt und vertheidigt werden; die Genauigkeit der vom Autor regelmäßig im Original nachgesehenen Vätercitate lassen nichts zu wünschen übrig. Auch das Bestreben, durchwegs eine Methode einzuhalten, die keine unbewiesenen Voraussetzungen macht und es geschickt vermeidet sich unnöthigerweise vorzeitig in delicate Schwierigkeiten zu verwickeln, ist gewiss sehr lobenswert. Wenn aber der Verfasser in der Einleitung (p. 17) so weit geht zu behaupten, der Apologet dürfe nicht den Satz beweisen, dass Christus der Sohn Gottes sei, sondern müsse sich mit dem Nachweis begnügen, dass Christus Gott sei, weil er sonst den Gegnern das Recht zugestehe, hier schon all die trinitarischen Schwierigkeiten vorzubringen, so scheint uns das doch eine übertriebene Vorsicht zu sein.

Der erste Abschnitt des vorliegenden Bandes, der die Fragen von der Möglichkeit der Offenbarung, von ihrer Nützlichkeit und Nothwendigkeit sowie von ihrer Erkennbarkeit rein theoretisch auseinandersetzt und mit einem Capitel schließt, in welchem die Pflicht und die Methode, nach dem Vorhandensein einer göttlichen Offenbarung zu forschen erörtert wird, enthält trotz seiner Weitläufigkeit (p. 37—339) nicht sehr viel Neues. Am meisten Anerkennung verdient wohl die Abhandlung über das Wunder, in welcher Ottiger, wie Lahousse, auch die unmittelbar von (guten) geschaffenen Geistern gewirkten Wunder in Betracht zieht und die Berechtigung dieses Vorgehens aus dem classischen Werke Benedicts XIV. de servorum Dei beat. et canon. darthut (p. 173 ss.). Auch der Excurs über die Verwendbarkeit der praeiudicia in der Apologetik (p. 108 ss.) ist recht lesenswert. Unrichtig aber ist die p. 110 ausgesprochene Behauptung, es sei für jedermann unmittelbar gewiss, dass die Vernunft des Menschen nichts Körperliches sein könne.

Mehr des Neuen und Interessanten als der erste theoretische Abschnitt bietet der zweite, der in drei Capiteln den Nachweis für die Existenz der vormosaischen, der mosaischen und der christlichen Offenbarung enthält. Die Echtheit und historische Glaubwürdigkeit der betreffenden Quellen wird dabei als anderweitig bewiesen vorausgesetzt. Im ersten Capitel ist wohl am instructivsten jener Theil (p. 350—369) der 19. Thesis, in welchem gezeigt wird, dass der biblische Bericht über den Sündenfall der ersten Menschen, über die Sündflut und die Arche, über die ursprüngliche Einheit der Sprache und die Sprachverwirrung, endlich über die Schicksale der Stammväter des israelitischen Volkes nichts enthält, was mit der gesunden Vernunft oder mit den

sicheren Resultaten der Erfahrungswissenschaften im Widerspruch stünde, dass somit von dieser Seite nichts der Annahme einer göttlichen Offenbarung entgegenstehe. Auch im zweiten Capitel wird dem directen Nachweis für den göttlichen Ursprung der mosaischen Offenbarung eine eingehende Darlegung des Inhaltes derselben (p. 381—462) vorausgeschickt, und im einzelnen sowohl bezüglich der Dogmen als auch bezüglich der moralischen, ceremoniellen und bürgerlichen Gesetze gezeigt, dass nichts an ihnen gegen, sondern alles für den göttlichen Ursprung derselben spricht. Durch diese Auseinandersetzung tritt die organische Anlage und die innere Schönheit, speciell die Menschenfreundlichkeit und Milde des ganzen mosaischen Gesetzes in ein so helles Licht, dass jeder unparteiische Leser es nicht bloß als möglich, sondern sogar als wahrscheinlich gelten lassen wird, ein solches Gesetz sei nicht Menschenwerk, sondern Gottes Werk. Diese Wahrscheinlichkeit aber, fährt Ottiger in der 22. Thesis fort, wird zur Gewissheit, wenn man im besondern an das Gesetz von dem alljährlich dreimal vorzunehmenden Besuche des Nationalheiligthums und an die Vorschrift des Sabbathjahres denkt. Denn nur aus einem besonderen, wunderbaren Eingreifen der göttlichen Vorsehung[1]) lasse es sich erklären, dass die Israeliten, so lange sie ihrerseits diese Vorschriften treu hielten, während der drei Festzeiten nie von äußeren Feinden überrascht wurden und in jedem sechsten Jahre eine so reichliche Ernte einbrachten, dass sie auch für das Sabbathjahr mit dem nöthigen Getreide versorgt waren. Gewiss ein originelles Argument! Leider wird seine Kraft einigermaßen beeinträchtigt durch den doppelten Umstand, dass einerseits jene Zeiten, wo das mosaische Gesetz in all seinen Hauptgeboten vom gesammten israelitischen Volke treu beobachtet wurde, verhältnismäßig sehr kurz waren und gleichsam nur die Ausnahme bildeten, andererseits aber dieses wunderbare Eingreifen der göttlichen Vorsehung im weiteren Verlaufe des biblischen Berichtes nie ausdrücklich als thatsächlich eingetroffen hervorgehoben wird. Doch mag man auch den eben erwähnten, aus inneren Criterien geschöpften

---

[1]) Wenn aber Ottiger p. 494 unten sagt, die gute oder schlechte Ernte eines Jahres hange zunächst ab von der günstigen oder ungünstigen Witterung, diese aber vom freien Willen des Schöpfers, so ist dies zum mindesten unklar und missverständlich, weil es die Meinung erweckt, als brächte Gott der Herr fortwährend direct, als unmittelbare Ursache, nach Belieben bald gutes, bald schlechtes Wetter hervor, was gewiss nicht behauptet werden darf. Der Verfasser hätte eher sagen müssen, dass nicht einmal die so fortgeschrittene moderne Meteorologie imstande sei, die alle sieben Jahre in einem bestimmten Lande herrschende Jahreswitterung und -Ernte im voraus genau anzugeben, dass mithin umso mehr in jener grauen Vorzeit eine derartige Vorhersagung weit über das Maß menschlichen Scharfsinnes und natürlicher Berechnung hinausgegangen sei.

Beweis für die Göttlichkeit der mosaischen Offenbarung nicht als vollgiltig anerkennen, so bleibt doch der Hauptbeweis aus den äußeren Criterien, den zugunsten derselben gewirkten Wundern und erfüllten Weissagungen, in voller Kraft stehen. Von den vielen Zeichen, welche Moses zur Bekräftigung seiner göttlichen Sendung wirkte, wählt der Verfasser nur die ägyptischen Plagen und die wunderbare Bestrafung des rebellischen Core, Dathan und Abiron aus; diese aber vertheidigt er umso weitläufiger gegen alle Angriffe der Rationalisten (p. 480–494). Das Mannawunder wird unter den Weissagungen behandelt und eingehend dessen Verschiedenheit von dem heute noch vorkommenden Manna nachgewiesen (p. 498 s.). Von Wundern aus der nachmosaischen Geschichte werden besonders hervorgehoben und gegen die Einwendungen der Gegner vertheidigt die Stauung der Wasser des Jordans beim Einzug der Israeliten, die Einnahme Jerichos, das Wahrzeichen am Felle Gedeons. Das Capitel schließt mit einem längeren Artikel, in welchem gezeigt wird, dass die Abschaffung des mosaischen Gesetzes und die Substituierung eines neuen, vollkommenern Bundes unter der geistigen Herrschaft des Messias schon im Alten Bunde klar vorhergesagt war, und dass diese Zeit längst schon eingetroffen sein muss. Die Wahrheit der christlichen Offenbarung, von der im dritten Capitel die Rede ist, beweist Ottiger aus der Lehre Christi (§. 42), aus seiner sittlichen Vollkommenheit und seiner doppelten, schon im A. B. deutlich vorausverkündeten Eigenschaft als Messias und Gott (§. 43), aus seinen eigenen Weissagungen (§. 44), aus seinen Wundern in der physischen Ordnung (§. 45), und zuletzt aus den zugunsten des Christenthums in der moralischen Ordnung gewirkten Wundern (§. 46). Daran schließt sich eine ganz kurze Zusammenfassung der eben entwickelten Argumente (§. 47), und endlich folgt der Schlussartikel (§. 48), in welchem gezeigt wird, dass das Christenthum in der gegenwärtigen Ordnung die einzige wahre Religion ist und bleiben wird, der sich alle Menschen zur Erreichung ihres letzten Zieles nothwendig anzuschließen haben. Auch in diesem Capitel macht sich mehrfach das Streben des Verfassers nach einer vorwurfsfreien Methode geltend. So will er gleich im ersten Beweis (§. 42) nicht auf die ganze Lehre Christi, welche ihm die katholische Kirche zuschreibt, Bezug nehmen, wie andere Apologeten es gethan, weil man an diesem Orte noch nicht voraussetzen könne, dass dieselbe sich decke mit der von Jesus wirklich vorgetragenen Lehre; er sieht auch ab von allen jenen Lehren Christi, die von verschiedenen christlichen Religionsgenossenschaften verschieden aufgefasst wurden, da ja hier noch nicht eine bestimmte christliche Religionsform als die einzig wahre angesehen werden dürfe; er beschränkt sich vielmehr auf jene, meist moralischen, Lehren Christi, die von all seinen Bekennern im gleichen Sinne verstanden und ihm

als Urheber zugeschrieben werden. Aus ähnlichen methodischen Gründen werden §. 43 jene Weissagungen des A. B. unberücksichtigt gelassen, in welchen der Messias als Erlöser oder auch als Priester vorherverkündet wird; desgleichen die Weissagung von seiner jungfräulichen Geburt (Is. VII, 14), weil sich einerseits der messianische Charakter, andererseits die thatsächliche Erfüllung derselben durch bloße Vernunftgründe äußerst schwer nachweisen lasse. Dafür werden die vom Verfasser wirklich benützten Weissagungen, namentlich der 21. Psalm (p. 659—672; 726—732) und die Prophezeiung von den 70 Jahrwochen (p. 568—590; 685—702; 742—745) desto ausführlicher behandelt. Den Glanzpunkt des ganzen Capitels bildet wohl der Beweis aus der Auferstehung Christi, die zugleich als Wunder und erfüllte Weissagung betrachtet und gegen alle Einwürfe der verschiedenen Gegner siegreich vertheidigt wird (p. 786—846); recht gut ist auch die Lösung der scheinbaren Widersprüche in den evangelischen Berichten über die Auferstehung Christi und dessen Erscheinungen (p. 814—830). Die noch folgenden Argumente aus den Wundern in der moralischen Ordnung: der raschen Ausbreitung des Christenthums, der von ihm bewirkten Erneuerung der Sitten und dem Zeugnisse der Märtyrer, nehmen nur einen geringen Raum in Anspruch (p. 850—902), weil der Verfasser aus methodischen Gründen nur die ersten drei Jahrhunderte dabei berücksichtigt, und den Beweis aus der ununterbrochenen Fortdauer der christlichen Religion, den andere Autoren schon hier vorzubringen pflegen, aus der Apologetik des Christenthums ganz ausscheidet, um ihn dem Tractat von der Kirche zuzuweisen.

Unser Gesammturtheil über das eben besprochene Werk lautet dahin, dass es vom Anfange bis zum Ende eine mit größter, fast peinlicher Sorgfalt und Gründlichkeit durchgeführte Arbeit ist, die zumal in jenen Partien, wo wichtige Schrifttexte aus dem A. und N. T. behandelt und vertheidigt werden, nicht wenige Resultate zutage gefördert hat, für die man dem Verfasser zum Danke verpflichtet ist. Freilich muss man bei der Lectüre dieses umfangreichen Werkes auch manches in Kauf nehmen, was einer so breiten und ausführlichen Darstellung nicht bedurft hätte. Immerhin wird diese in großem Stile angelegte Fundamentaltheologie, wenn sie einmal vollendet in sämmtlichen drei Bänden vorliegt, ein ehrendes Denkmal des beharrlichen Fleißes und der staunenerregenden Belesenheit des Verfassers bilden.

3. Für die Vortrefflichkeit des von Wilmers beigestellten apologetischen Tractates bürgt schon der Name des Verfassers, dessen ‚Lehrbuch der katholischen Religion‘ bereits so viele Auflagen erlebt hat und auch in mehrere fremde Sprachen übersetzt worden ist.

Für den Schulgebrauch empfiehlt es sich schon dadurch, dass W. den ausgedehnten Stoff in 140 Propositiones, zu denen 8 Asserta in den Prolegomena kommen, aufgetheilt hat, während Ottigers umfangreicheres Werk nur 39 Thesen aufweist. Dafür sind aber auch die Thesen des letzteren meist sehr compliciert und nehmen sammt Erklärung und Beweisen über 10, einmal sogar über 100 Seiten in Anspruch, während die Lehrsätze des ersteren regelmäßig höchst einfach sind und nur wenige Seiten ausfüllen.

Aber auch an innerer Reichhaltigkeit, ebenmäßiger Ausarbeitung sämmtlicher Theile und wissenschaftlicher Vollständigkeit nimmt das Wilmers'sche Lehrbuch entschieden den ersten Rang unter den drei hier besprochenen apologetischen Werken ein. Im ersten Buch, das von der Religion und der Offenbarung im allgemeinen handelt, erörtert der Verfasser in erschöpfender Weise sämmtliche Fragen, welche Ottiger in der ersten Section seines Werkes bespricht. Im zweiten Buch wird die Vorbereitung der christlichen durch die vorausgehende patriarchalische und mosaische Offenbarung, und im Anschluss daran auch der Abfall von der Uroffenbarung im Heidenthum und dessen providentielle Stellung zum Christenthum aufs eingehendste behandelt. Dass der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an eine Vergeltung im jenseits sowohl vor als nach den Zeiten des Moses verbreitet war, wird in mehreren Thesen ausführlich dargethan. Von den messianischen Weissagungen sei besonders auf die von Ottiger aus methodischen Gründen übergangene Weissagung des Moses (Deuter. XVIII. 15. s.) vom großen Propheten aufmerksam gemacht, die in der 67. Thesis besonders lichtvoll auseinandergesetzt und gegen alle gegnerischen Angriffe vertheidigt wird. Das dritte Buch hat zum Gegenstande die Stiftung der christlichen Religion durch Christus, den Sohn Gottes. Das vierte Buch trägt den Titel ‚De religionis christianae veritate demonstrata ex eiusdem in orbem progressu'. Hier findet man viele Fragen behandelt, die von Lahousse und Ottiger nicht berührt werden: Über die Ereignisse des Pfingstfestes und andere Wunder, welche die Apostelgeschichte berichtet, insbesondere über die Bekehrung des hl. Paulus u. dgl. m. Vor allem muss man es dem Verfasser Dank wissen, dass er die von den Dogmatikern meist übergangene Frage von der Abschaffung des mosaischen Gesetzes in sechs Propositionen ausführlich und gründlich erörtert hat. Gleich in der ersten dieser Thesen beweist Wilmers im Anschluss an Suarez (gegen Bellarmin, Becanus und Vasquez) die Ansicht, dass auch das Moralgesetz des A. B., allerdings nicht seinem Inhalt nach wie sich von selbst versteht, wohl aber seiner Form, dem verpflichtenden Principe, nach durch Christus abgeschafft worden ist, so dass wir Christen zur Beobachtung dieser Gebote bloß durch den

Willen Christi als des Gesetzgebers des N. B. gehalten sind, nicht aber durch den Willen Gottes, insofern derselbe einstens auf dem Berge Sinai durch den Mund Moses' verkündet wurde. In den folgenden Thesen wird die Zeit der Abschaffung des mosaischen Gesetzes näher bestimmt: Seinen inneren Wert verlor es schon beim Tode Christi; am Pfingstfeste hörte es auch auf zu verpflichten, konnte jedoch in einigen Punkten noch eine Zeit lang erlaubterweise von den Juden beobachtet werden, wofern dieselben nur nicht glaubten, dass das Seelenheil davon abhange; nach erfolgter Ausbreitung der christlichen Religion musste es endlich ganz aufhören. Auf diese interessanten Erörterungen folgen vier Artikel, in welchen der göttliche Charakter des Christenthums für die ersten Jahrhunderte nach der Zeit der Apostel bewiesen wird aus den damals so häufig vorkommenden Wundern in der physischen Ordnung, aus seiner raschen Ausbreitung, aus dem Zeugnis der Märtyrer und aus der großartigen Umwandlung, welche die neue Religion in intellectueller und moralischer Hinsicht bewirkte. Ein Ausblick auf die Geschichte des Islam schließt das vierte Buch. Aber Wilmers lässt im Gegensatz zu den meisten andern Apologeten noch ein eigenes (fünftes) Buch folgen, in dem die Demonstratio christiana bereits zur Demonstratio catholica wird. Nach einer längeren, mehr abstract gehaltenen Auseinandersetzung der Eigenthümlichkeiten, die der christlichen Religion nach dem Willen ihres Stifters beständig zukommen müssen, wird nachgewiesen, dass die Wunder und Charismen, durch welche die Wahrheit der christlichen Religion in den ersten drei Jahrhunderten von Gott bestätigt wurde, bloß zugunsten jener christlichen Gemeinschaft Zeugnis ablegen, welche schon damals als die katholische Kirche bezeichnet wurde. Dieses Zeugnis kommt aber auch der heute noch unter diesem Namen bestehenden Kirche zugute; denn diese ist, wie der Verfasser (propos. 131) glänzend darthut, numero die nämliche, wie die katholische Kirche der ersten drei Jahrhunderte. Für diese Kirche sprechen aber auch die vielen übernatürlichen Thatsachen späterer Zeiten: die historisch bestbeglaubigte Heilung des Blinden in Mailand bei der Übertragung der Reliquien des hl. Gervasius und Protasius, das berühmte Wunder von Tipasa zur Zeit der vandalischen Verfolgung, die Wunder eines hl. Bernhard, Vincenz Ferrer und Franz Xavier; für sie spricht der nur durch höheres Eingreifen erklärbare großartige Erfolg der von der katholischen Kirche zu allen Zeiten ausgegangenen Heidenmissionen; die ausgezeichnete Heiligkeit so vieler ihrer Glieder, speciell die herrliche Entfaltung der charitativen Thätigkeit von Seite einzelner Katholiken und ganzer religiöser Genossenschaften; ihre wunderbare Einheit trotz der Ausbreitung durch die verschiedensten Nationen; endlich ihr unerschütterlicher Bestand durch alle Jahrhunderte bis auf

unsere Tage. Die katholische Kirche, und sie allein, wird somit von Gott selbst als die wahre Kirche Christi bezeugt. Damit ist aber, so schließt der Verfasser, auch der gesammten Lehre, die sie mit oberster Machtvollkommenheit all ihren Kindern zu glauben vorschreibt, das Siegel der Göttlichkeit aufgeprägt.

Der im Vorausgehenden angedeuteten Reichhaltigkeit des Inhaltes entspricht die Klarheit der Begriffe und die Schärfe der Unterscheidungen. Der Kürze halber verweisen wir nur auf die Auseinandersetzungen in n. 57—60; n. 125 coll. n. 133; n. 276 coll. n. 286 und 291; n. 358 usw. Nur in der Theorie des Wunders hätte Wilmers unseres Erachtens besser daran gethan, wenn er die von Lahousse und Ottiger befürwortete Eintheilung der Wunder zu der seinen gemacht und sie an die Spitze der ganzen Abhandlung gesetzt hätte. Auch die Einleitung zum fünften Buch ist etwas dunkel und scheint der folgenden Ausführung, wenigstens was das erste Capitel anlangt, nicht ganz zu entsprechen.

Die äußere Ausstattung des Buches ist vornehm und macht dem Verleger alle Ehre. Die Correctheit des Druckes läſst wenig zu wünschen übrig. Nur ein sinnstörender Fehler ist mir aufgefallen: p. 356 unten res statt reges.

Inzwischen ist auch der Tractat ‚de Christi ecclesia' bereits erschienen, der sich unmittelbar an den vorliegenden anschließt. Ein dritter Band ‚de fide fideique regulis' wird in Bälde erscheinen. Man kann darauf umso mehr gespannt sein, als Wilmers in demselben die von den meisten Theologen aufgegebene Ansicht des Suarez bezüglich der Analyse des Glaubensactes vertheidigen will, wie aus einer Andeutung im vorliegenden Band (n. 115) hervorzugehen scheint.

Schließlich sei noch rühmend hervorgehoben, daſs alle drei Autoren: Lahousse, Ottiger und Wilmers bei hinlänglicher Berücksichtigung der modernen Gegner doch an der alten, in den katholischen Schulen üblichen apologetischen Methode festgehalten haben. Sie entspricht am besten den Anforderungen strenger Wissenschaftlichkeit, die es ihren Vertretern zur Pflicht macht, jene Argumente zu bevorzugen, welche in sich am meisten Beweiskraft haben. Anders der Prediger oder der Volksschriftsteller, der eine der Zeitströmung entsprechende Apologie für weitere Kreise bieten will! Ihm bleibt es unbenommen, die wissenschaftlich wirksamsten Beweise, wenn sie auf das Publicum aus was immer für Gründen weniger Eindruck machen, kurz zu erledigen und dafür andere dem modernen Geschmacke mehr entsprechende Argumente in den Vordergrund zu rücken. Ja es ist sogar zu wünschen, daſs die Wahrheit und Schönheit der katholischen Religion unter den verschiedensten Gesichtspunkten, auf jede mögliche Weise und

in all ihren Theilen ins rechte Licht gesetzt werde, wenn nur die Vertreter der einen Richtung sich nicht zu ungerechten Ausfällen gegen die Vertreter der anderen hinreißen lassen.

Jos. Oberhammer.

Moraltheologie von Frz. Ad. Göpfert, Dr. theol. o. ö. Prof. der Moral- und Pastoraltheologie 2c. an der Universität Würzburg. II. Bd. VIII u. 441 S. III. Bd. IX u. 532 S. Paderborn, F. Schöningh.

Mit dem vor kurzem erschienenen dritten Bande ist die vortreffliche Moraltheologie von Prof. Göpfert zum Abschluss gebracht. Die Vorzüge, die wir bei Besprechung des ersten Bandes (vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 150 ff.) hervorhoben, können wir auch zu unserer Freude in den beiden folgenden Bänden constatieren. Auch hat es uns gefreut, eine ganze Reihe moderner Fragen besonders im Anschluss an das Neue Bürgerliche Gesetzbuch behandelt zu sehen. Der Verf. hätte in dieser Beziehung noch etwas ausführlicher werden dürfen. Dafür könnten andere Fragen, die jetzt mehr oder weniger veraltet sind, kürzer abgethan werden, wie zB. (2. S. 377) die früher viel erörterte Controverse, ob der Richter einen Angeklagten schuldig sprechen und verurtheilen dürfe, den er nach dem vorgelegten Beweismaterial verurtheilen muss, dessen Unschuld er aber privatim sicher kennt, die Pflichten der Angeklagten nach dem älteren Rechte u. a. Die Besonnenheit des Verf. in der Beurtheilung der Consuetudinarii und Recidivi können wir nur billigen, wo kämen wir in der heutigen Praxis hin, wenn wir den strengen Maßstab so vieler Moralisten anlegen wollten und auf ihre detaillierten und verclausulierten Regeln eingehen wollten; man sieht ja dabei vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr! Mit Recht hat auch Professor Göpfert eine ganze Reihe practisch unnützer Spitzfindigkeiten bei der Behandlung der Reue und des Vorsatzes gar nicht erwähnt. In der Behandlung der Pflichten der christlichen Nächstenliebe finden wir vortreffliche Erörterungen über das Almosen, die Feindesliebe, das Ärgernis 2c. In den Erörterungen über das sechste Gebot schließen wir uns den ernsten Worten über die oft unnöthigen Entblößungen bei Untersuchungen durch Ärzte und das Modellunwesen bei Künstlern völlig an; ebenso beim siebenten Gebot der durchweg milden Beurtheilung der Holzdiebstähle.

Wie bei der Besprechung des ersten Bandes möchten wir auch hier einige Wünsche äußern, die der Verf. bei einer wohl bald nöthigen Neuauflage in wohlwollende Erwägung ziehen möge.

1. Bei der Behandlung des sechsten Gebotes werden zwei Hauptsätze betreffs der **luxuria** aufgestellt (2. S. 306 ff.). ‚Erster Satz: Es gibt keine **parvitas materiae** in der **luxuria directe quaesita**. Zweiter Satz: Die **luxuria indirecta** läſst **parvitas materiae** zu, sie ist schwere oder läſsliche Sünde, je nachdem die Handlung, aus welcher die geschlechtliche Lust vorausgesehen wird, in nächster Weise und bedeutend oder nur in entfernter Weise und unbedeutend Einfluſs darauf hat. Der Grund liegt darin, daſs jede indirect freiwillige Wirkung so viel Schuld in sich trägt als die Ursache. Doch kann die Sünde schwer werden wegen der Gefahr, in die etwa entstehende Lust einzuwilligen‘. Der Verf. fügt hinzu: ‚Abgesehen also von der Gefahr der Einwilligung ist bei der **luxuria indirecta** eine schwere Sünde nur dann gegeben, wenn die Handlung selbst in geschlechtlicher Beziehung sehr indecent ist und ohne wichtige Ursache vorgenommen wird‘ . . Was heiſst ‚in geschlechtlicher Beziehung sehr indecent‘? S. 329, Z. 2 von unten heiſst es, ‚dagegen ist ein anderer Grund, den die Autoren oft anführen, um die schwere Sündhaftigkeit einer Handlung abzuleiten, zu vag und unbestimmt, nämlich die schwere Indecenz, Unanständigkeit solcher Acte. Denn was heiſst Indecenz hier und wie weit reicht sie?‘ Kann man nicht gerade dasselbe an der obigen Stelle fragen? Ebenso geben die Worte (S. 329 1 2), daſs zur Beurtheilung der schweren Sünde zu beachten sei, ‚die Schwere des Gegenstandes in sich betrachtet, ob der Act in sich eine schwere Verletzung der Reinheit schlieſst (**graviter turpis**)‘ keinen klar faſsbaren Sinn. Die eigentliche Sünde der unreinen Lust besteht doch im *consensus* zur **delectatio venerea**. ‚**Non delectatio sed consensus in delectationem peccatum est**‘, sagt der hl. Thomas 1. 2. q. 74 a. 8 c. Also ist schwere Sünde vor allem die **delectatio venerea** absichtlich suchen (**directa intentio**) oder ohne entsprechend wichtigen Grund eine Handlung vornehmen, mit welcher die nächste Gefahr des *consensus in delectationem veneream* verbunden ist. Wie aber abgesehen von der Gefahr der Einwilligung bei der **luxuria indirecta** eine schwere Sünde vorhanden ist, weil die Handlung ‚in geschlechtlicher Beziehung‘ sehr indecent ist, wird weder deutlich erklärt noch bewiesen.

2) Bei der Frage über die Mitwirkung zur Sünde (2. S. 59 ff.) wird als erstes Moment zur Erlaubtheit der materiellen Mitwirkung angeführt, daſs ‚die mitwirkende Handlung nicht schlecht, sondern gut oder wenigstens (objectiv) indifferent ist‘? Zur Erklärung dieses Momentes sagt der Verf.: ‚Bei der Frage nach der (objectiven) Indifferenz einer Handlung ist sie zu betrachten als umkleidet mit den wesentlichen Umständen, die immer mit derselben verbunden sind,

ohne welche sie nie zu Stande kommt, aber abgelöst von den außerwesentlichen Umständen, ohne welche die Handlung zu Stande kommen kann, auch wenn sie dieselbe manchmal, oft, ja sogar gewöhnlich begleiten. Praktisch kann man sagen: eine Handlung ist an sich in abstracto indifferent, wenn sie unter gewissen Umständen erlaubt sein kann, zB. ein schlechtes Buch lesen, weil ich es erlaubter Weise lesen kann, um es zu prüfen oder zu widerlegen; ein Götterbild schnitzen, weil es zur Zierde irgendwo aufgestellt werden kann; anatomische Darstellung gewisser Körpertheile ansehen, weil es des Studiums halber geschehen kann'. — In dieser schwierigen Frage könnte man, scheint uns, einfach als Grundsatz aufstellen: Zur Erlaubtheit der materiellen Mitwirkung ist ein entsprechend wichtiger Grund nothwendig nach den allgemeinen Grundsätzen über das Voluntarium in causa. Zu berücksichtigen ist hierbei besonders die Regel: Licet ponere actionem, ex qua sequitur duplex effectus, unus bonus, alter malus etc. Dabei sind alle Umstände der concreten mitwirkenden Handlung, besonders deren gute und schlimme Wirkungen klug abzuwägen, um ein richtiges Urtheil über die Erlaubtheit der Mitwirkung zu fällen. Was hilft es denn auch, dass die mitwirkende Handlung in abstracto und objectiv indifferent ist, dass sie unter anderen Umständen vielleicht erlaubt ist, wenn sie in concreto unter den praktisch vorliegenden Umständen unerlaubt ist? Ferner glauben wir, dass bei der Behandlung der Cooperatio noch auf zwei Punkte aufmerksam zu machen sei. 1. Oft wird unter Cooperatio subsumiert, was Ärgernis ist, oder in manchen Handlungen trifft beides zusammen, was die Lösungen erschwert. In verschiedenen von Gury angeführten Fällen ist dies nicht genau beachtet (vgl. Bouquillon, De virt. theol. n. 539). 2. Wäre unseres Erachtens darauf aufmerksam zu machen, dass in dieser schwierigen Frage, wo selbst gewichtige Theologen bezüglich der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit gewisser Handlungen sehr getheilter Meinung sind, das gewöhnliche Volk, besonders in der Noth des Lebens häufig in ignorantia inculpabili sich befindet und dass man nicht ohne wichtigen Grund seine bona fides hierin stören solle. Sehr befriedigt hat uns die ganze Behandlung der Cooperatio ad peccatum bei Bouquillon, De virt. theol. n. 545 ff. Zu weitgehend scheint es uns, wenn der Verf. (Bd. 2 S. 354) im ‚Theaterkehren' überhaupt eine Sünde der Mitwirkung sieht, ebenso wenn er die Fuhrleute, welche wissentlich die Duellanten an den Ort des Duells bringen, der Excommunication verfallen lässt (2. S. 194).

3) Die kurzfristigen Verjährungen des R. B. G. (vgl. §. 196 ‚In zwei Jahren verjähren') möchten wir, entgegen der Ansicht des Verf. (2. S. 115) nicht als bloße Klageverjährungen an-

sehen. Wir sehen nicht ein, warum die allgemeinen Titel der Präscription nicht auch hier vernünftiger Weise angewendet werden können; der Wortlaut des Gesetzes bietet zu einer Einschränkung auf bloße Klageverjährung keinen Anhalt; naturrechtlich aber liegt keine bestimmte Grenze vor.

4) Der Preis bei Kauf und Verkauf durfte wohl etwas eingehender nach der modernen Nationalöconomie behandelt werden; wir verweisen auf Dewas, Grundsätze der Volkswirtschaft, zweites Buch.

5) Die Frage, ob es erlaubt sei, bei der gerechten Nothwehr die Tödtung des Angreifers auch direct zu beabsichtigen (2. S. 184) ist, wie Lugo, De just. d. 10 n. 149) richtig bemerkt, nur eine quaestio de nomine, in der Sache sind alle katholischen Autoren einig.

6) ‚Wenn die Forderung zum Duell nur zum Scheine stattfindet, ist es nicht Duell' (2. S. 192). Richtig! doch ist bei Beurtheilung dieses Falles zu beachten die zweite der von Benedict XIV. verurtheilten Propositionen (l. c. S. 193). Ist das nicht auch ‚Scheinforderung'?

7) Es scheint uns zu strenge (naturrechtlich betrachtet), den Dieb von der Restitutionspflicht im Fall des Untergangs der gestohlenen Sache nur dann zu entbinden, wenn die gestohlene Sache beim Eigenthümer zu gleicher Zeit zu Grunde gegangen wäre. Der Schaden des Eigenthümers, falls die Sache überhaupt auch bei ihm zu Grunde gegangen wäre, besteht doch nur darin, dass ihm der Gebrauch des Gegenstandes eine Zeit lang fehlte, dieser entgangene Nutzen ist zu ersetzen (cf. d'Annibale 2. n. 240 Note 16).

8) Der Gebrauch von Thierfett an Abstinenztagen (2. S. 296) ist jetzt allgemein gestattet. Vgl. Brief des Card. Monaco an den Erzbischof von Alexandrien vom 1. Mai 1889.

9) Der Verf. subsumiert an sich mit Recht die Socialisten unter die IV. der dem Papst simpliciter reservierten Excommunicationen. Jedoch wären für die Praxis die nöthigen einschränkenden Bemerkungen zu machen, wie es in vortrefflicher Weise in der Linzer Quartalschrift (Jahrg. 1895 S. 306) geschieht.

10) Bd. 3, S. 180 d) sagt der Verf., ‚der Beichtvater möge besonders Ablassgebete (zur Buße) auferlegen, damit der Pönitent umso sicherer Nachlassung der Sündenstrafe erhalte'. Gegen die angerathene Praxis ist nichts einzuwenden, nur ist die Begründung unrichtig, da sie voraussetzt, dass solche zur Buße auferlegten Ablassgebete auch noch zur Gewinnung des Ablasses dienen könnten, was mit Recht bestritten wird (vgl. Beringer 1. Thl. X §. 3 S. 65 d 10 Aufl.).

11) Bd. 3, S. 243. 1) ist schwer verständlich und beweist eher das Gegentheil.

Wir wiederholen außerdem die Wünsche, die wir in technischer Hinsicht bei der Besprechung des ersten Bandes ausgesprochen haben. Wie aus dem Vorwort des Schlufsbandes hervorgeht, steht eine Beachtung desselben zu erwarten.

Kleine Unrichtigkeiten im Druck sind uns aufgefallen: d'Hannibale statt d'Annibale, Bernardi statt Berardi; 2. S. 283 Z. 5 v. o. Anweisung statt Abweisung; 3. S. 167 Z. 16 v. o. ist ‚über' zu tilgen; 3. S. 116 Alin. 4 fehlt b) nach a); S. 243 steht zweimal 6).

Bei einer wohl bald folgenden Neuauflage möchten wir einige Fragen, die in letzter Zeit im Vordergrunde der Discussion standen, etwas ausführlicher und gründlicher behandelt wissen, wie die Fragen über Ehescheidung nach dem N. B. Gesetzbuch, über die Assistentia passiva bei Mischehen ohne Wahrung der kirchenrechtlichen Cautelen, über die Leichenverbrennung, über Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. So verbessert wird das Werk Göpferts, wie wir aufrichtig wünschen, neue Freunde finden.

Mainz. Dr. Jos. Bl. Becker.

Jus Decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive juris decretalium. Auctore Francisco Xav. Wernz S. J. Tomus II. Jus constitutionis Ecclesiae catholicae. Romae, Typographia de Propaganda Fide, 1899. XVI u. 1125 S.

Dem ersten Bande dieses hervorragenden Werkes, den wir im vorigen Jahrgang besprachen, ist der zweite nach Jahresfrist gefolgt. Den Erwartungen, welche der erste Band wachrief, wird der zweite im vollsten Maße gerecht. Den Inhalt desselben bildet die Lehre von der doppelten Hierarchie der Kirche. Im ersten Theile handelt der Verf. von den Trägern der kirchlichen Weihegewalt und dem gesammten Weiherechte; der zweite Theil bespricht, nach der Darstellung der allgemeinen Lehre vom kirchlichen Ämterwesen, die Träger der kirchlichen Jurisdictionsgewalt im einzelnen, angefangen vom Oberhaupte der Kirche durch alle Grade herab bis zum letzten Hilfsseelsorger. Den Schlufs bildet die Abhandlung über die Concilien, auf welchen die Jurisdictionsgewalt von den Gliedern der Hierarchie mehr oder weniger gemeinsam ausgeübt wird.

Unter den das Werk auszeichnenden charakteristischen Eigenschaften dürfen wir zuerst das hohe Maß von Selbständigkeit nennen, mit welcher der Verf. den Stoff behandelt. Selbständig sind bis in das Einzelnste hinein die Eintheilung und die Anordnung, selbständig die überall hervortretende Stellungnahme gegenüber den rechtlichen, geschichtlichen und dogmatischen Fragen, die zur Besprechung kommen. Der

Wert dieser Selbständigkeit wird dadurch noch bedeutend erhöht, dass sie sich stets innerhalb der gehörigen Grenzen hält und nie in Neuerungssucht ausartet. Als weiterer Vorzug ist die ausgiebige Berücksichtigung der historischen Entwicklung der kirchlichen Vorschriften und Rechtsinstitute hervorzuheben. Nunmehr wird man den römischen Canonisten schlechtweg nicht mehr den Vorwurf machen können, dass sie mit Vernachlässigung der historischen Seite sich allzusehr auf die Darstellung des heute geltenden Kirchenrechtes und seiner praktischen Anwendung beschränken. Gerade die notae historicae, die der Verf. nicht nur bezüglich der bekannten und schon oft entwicklungsgeschichtlich behandelten Fragen anführt, zB. der Papst- und Bischofswahlen, des Patronatsrechtes, der allmähligen Ausbildung der römischen Curie, des Pfründenwesens usw., sondern auch bei der Lehre von den einzelnsten kirchlichen Einrichtungen und Vorschriften der Darstellung des jetzigen Rechtes vorausschickt, wird man zu den bestgelungenen Partien des Buches zählen dürfen. Sie setzen sich nicht etwa aus losen historischen Notizen zusammen — der Ausdruck notae historicae ist zu bescheiden — sondern enthalten regelmäßig eine von den ältesten Zeiten beginnende und bis zur Gegenwart herabreichende übersichtliche Beschreibung des Werdeganges der betreffenden kirchlichen Einrichtung.

Dieselbe Tiefe, Allseitigkeit und Zuverlässigkeit, von welcher die historischen Partien Zeugnis ablegen, geben sich auch in allen anderen Theilen des Buches kund. Dem Verf. liegt bei seinem Unterrichte — denn trotz seines ungewöhnlichen Umfanges ist das Werk doch als Unterrichtsbuch gedacht, welches der Verf. seinen Vorlesungen zugrunde legt — offenbar am meisten an der richtigen Erfassung der Grundbegriffe und Grundlehren seitens seiner Zuhörer; diese sollen lernen, die einzelnen kirchlichen Vorschriften aus dem Wesen der Rechtseinrichtung, auf welche sie sich beziehen und für welche sie getroffen sind, zu verstehen. Eine solche Methode ist offenbar echt wissenschaftlich und berechtigt. Dieses Bestreben, Wichtiges zu betonen, hat allerdings zu einigen, indes nicht häufigen Wiederholungen Anlass gegeben, die im mündlichen Unterrichte sehr gut, weniger in einem Buche angebracht sind und that an einzelnen anderen Stellen jener Lebendigkeit der Darstellung einigen Eintrag, welche auch ein durchaus wissenschaftliches Werk noch ganz gut verträgt. Eben diesem Umstande, dass der Verf. das Buch für den Gebrauch bei seinen eigenen Vorlesungen verfasst hat, wird es zuzuschreiben sein, dass er die Gründe, warum er die Ansichten so mancher Autoren abweist, vielfach nicht anführt. Das wird dem mündlichen Unterrichte vorbehalten worden sein. Namentlich sieht sich, wie im ersten Bande, so auch in diesem, der Verf. genöthigt, vielen Lehrmeinungen, die sich bei Hinschius finden, entgegenzutreten. Es würde jedenfalls ein Gewinn für die katholische Wissen-

schaft sein, wenn bei einer zweiten Auflage diese Lücke ausgefüllt und die Stellungnahme zu den zahlreichen Controversfragen, die berührt werden, wenigstens kurz begründet würde. Jene aber, welche für die Darstellung des Kirchenrechtes als den Höhepunkt oder vielleicht gar als die ausschließlich berechtigte Methode, die sogenannte „juristische“ Behandlung anerkennen, werden von dem Werke enttäuscht werden. Dafür wird dasselbe ohne Zweifel viel dazu beitragen, diese irrthümliche Auffassung wenigstens aus den Kreisen der katholischen Gelehrten zu verdrängen.

Sehr dankenswert sind weiter die reichen Quellen- und Literaturangaben, die sich nicht nur an der Spitze eines jeden Titels sondern auch in den zahlreichen Anmerkungen unter dem Texte finden. Von literarischen Werken will der Verf. mit Recht gerade jene angeben, in welchen man gründliche und sichere eingehendere Belehrung finden kann.

Der Titel des Werkes Jus Decretalium scheint mir weniger zu passen, man mag das Wort Decretalen wie immer auffassen. Der Verf. stellt nicht nur jenes Kirchenrecht dar, welches in den Decretalenbüchern enthalten ist, noch auch jenes, welches den päpstlichen Constitutionen (Decretalen) überhaupt seine Entstehung verdankt, sondern das Kirchenrecht im allgemeinen, mag es nun auf synodalen Versammlungen oder durch päpstliche Bestimmungen oder auf dem Wege der Gewohnheit entstanden sein. Der Titel dürfte sein Entstehen bloß dem äußeren Umstande verdanken, dass das Werk aus Vorlesungen hervorgegangen ist, welche in der sogenannten schola decretalium gehalten werden, und für diese Vorlesungen als Unterrichtsbuch dienen soll. Diese leitet ihren Namen davon ab, dass in derselben der Unterricht sich an die im Decretalenbuche Gregors IX. befolgte Ordnung hält.

Unter den sachlichen Bedenken, die mir an einzelnen Stellen aufgestiegen sind, sei hier nur eines erwähnt. Der Verf. findet den Unterschied zwischen der Jurisdictionsgewalt des inneren und des äußeren Forums darin, dass die erstere das private, die letztere das öffentliche Wohl bezweckt. Dieser Eintheilungsgrund unterliegt meiner Auffassung nach bedeutenden Bedenken. Ganz richtig sagt man und darin stimmen wohl alle überein, dass zB. Pfarrer keine Jurisdiction fori externi haben. Man wird aber jedenfalls nicht sagen können, dass sie die ihnen zustehende pfarrliche Gewalt lediglich zum privaten, nicht auch unmittelbar zum allgemeinen, also öffentlichen Wohle der Pfarrangehörigen auszuüben haben und nicht auch dieses ins Auge fassen müssen. Das Gleiche gilt von anderen Vorgesetzten größerer oder kleinerer kirchlicher Communitäten. Richtiger dürfte die Erklärung sein, nach welcher forum externum zunächst das äußere, mehr oder weniger öffentliche Gericht — gegenüber dem geheimen

oder Bußgerichte — bezeichnet, die Jurisdictionsgewalt des äußeren Forums dementsprechend zunächst die Vollmacht bedeutet, ein solches Gericht abzuhalten, ferner dann aber auch alles zu thun zum Wohle der Unterthanen, was dieser Vollmacht, äußere Gerichtsbarkeit auszuüben, entspricht, also Gesetze zu geben, öffentliche Strafen zu verhängen usw. Allerdings muss bei der Bethätigung dieser Jurisdictionsgewalt vor allem das allgemeine Wohl im Auge behalten werden, doch schließt sie eine, wenigstens nebensächliche Rücksichtnahme auf das Privatwohl eines Einzelnen nicht aus. Dass aber alle andere kirchliche Gewalt nur das Privatwohl der Einzelnen als ihren unmittelbaren Zweck verfolge, wird sich nicht beweisen lassen. — Aufgefallen ist mir weiter, dass dem in den letzten Jahrhunderten vielfach verliehenen fürstlichen Nominationsrechte nicht mehr Beachtung geschenkt wurde. Theoretische wie praktische Gründe ließen sich für eine eingehendere Behandlung anführen. Man kann das Nominationsrecht, schon wegen seines ganz verschiedenen Ursprunges und dann wegen seiner anders gearteten praktischen Handhabung, wohl nicht als Präsentationsrecht auffassen.

Auch die Darstellung und der sprachliche Ausdruck gereichen dem Buche sehr zur Empfehlung[1]). Mögen die noch ausständigen Bände bald folgen; wir werden dann ein canonistisches Werk haben, welches sich den großen Leistungen früherer Jahrhunderte würdig an die Seite stellt.

Rom. Jos. Biederlack S. J.

Das sociale Wirken der kath. Kirche in Österreich. Im Auftrage der Leo-Gesellschaft und mit Unterstützung von Mitarbeitern herausgegeben von Prof. Dr. Franz M. Schindler, Generalsecretär der Leo-Gesellschaft. 8.

I. Band: Diöcese Gurk (Herzogthum Kärnten) von Prof. Dr. Alois Cigoi O. S. B. Wien, Commissionsverlag von Mayer & Co. 1896. X u. 228 S. 8.

II. Band: Diöcese Seckau (Herzogthum Steiermark) von Alois Stradner. Wien 1897. X u. 264 S. 8.

XII. Band: Diöcese Königgrätz (Königreich Böhmen) von Dr. Ferdinand Beneš. Wien 1897. 237 S. 8.

V. Band: Die Erzdiöcese Salzburg von Christian Greinz, fürsterzbisch. Domvicar zu Salzburg. Wien 1898. XIV u. 308 S. 8.

‚Das religiöse Leben der Menschen ist bisher nur in sehr mangelhafter Weise Gegenstand der Statistik gewesen. Die Religiosität selbst

[1]) Einige Male finden sich italienische Ausdrücke als lateinische verwendet; namentlich kommt häufiger das Wort procedura statt modus oder ratio procedendi vor.

kann leichtbegreiflicherweise statistisch gar nicht erhoben werden, und nur äußere Kundgebungen derselben bieten Mittel dar, auf jene Schlüsse zu ziehen. Von Wert würden Erhebungen über die Summen der freiwilligen Stiftungen und Geldopfer zu wohlthätigen kirchlichen und klösterlichen Zwecken u. dgl. sein, doch fehlen leider solche Angaben fast ganz'. Diese Klage von Umlauft in seinem Werke ‚Die Österreichisch-Ungarische Monarchie' (Wien 1876 S. 503) trifft wenigstens für die vier obengenannten Diöcesen nicht mehr zu. Das Verdienst gebürt der unermüdlich thätigen Leo-Gesellschaft, welche in dem angekündigten, umfangreichen Werke den Zweck verfolgt, ein auf genauen Erhebungen beruhendes Gesammtbild der gegenwärtigen socialen Thätigkeit der katholischen Kirche in Österreich zu entwerfen.

Die Grundlinien des Planes, nach welchem die sociale Arbeit der Kirche in den einzelnen österreichischen Diöcesen dargestellt werden sollte, waren in dem Aufruf der Leo-Gesellschaft an die Mitarbeiter gezeichnet. Nach diesen Hauptumrissen sind auch die bis jetzt vorliegenden Bearbeitungen ausgeführt. In allen vier Bänden treten als Hauptheile hervor: Das Wirken der Kirche auf religiös-sittlichem Gebiete; auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichtes; die Fürsorge der Kirche für Arme und Kranke; kirchliche Hilfeleistung in besonderen socialen und wirtschaftlichen Verhältnissen einzelner Stände. In der weiteren genaueren Anordnung des Stoffes wahrten sich die einzelnen Verfasser volle Selbständigkeit. Beispielsweise behandelt Stradner in einem besonderen Abschnitte, welcher nicht ohne Interesse ist, das sociale Wirken der steirischen Stifte; ferner zerlegt er seinen Stoff in mehr origineller Art nach den Gesichtspunkten: Die Kirche heiligt, erzieht, versöhnt (Armenpflege), heilt (Krankenpflege), hilft und organisiert. Greinz dagegen verwendet mit gutem Recht einen eigenen Abschnitt auf die Darstellung der Pflege, welche Literatur, Wissenschaft und Kunst in der Salzburger Erzdiöcese gefunden. In einem 6. Abschnitt bietet er eine musterhaft genaue ‚historisch-statistische Topographie der Erzdiöcese', welche sowohl als Ergänzung, als auch als Zusammenfassung des in den vorausgehenden Abschnitten behandelten Materials dient. Die sehr geschickte Verbindung einer reich gegliederten Eintheilung mit großer Übersichtlichkeit verdient in der Arbeit von Greinz alles Lob.

Um in Kürze ein Urtheil über die vier Arbeiten abzugeben, so verdienen die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, womit die einzelnen Angaben beschafft wurden, volle Anerkennung. Fast alle Angaben sind aus Quellen, ja theilweise aus den besten Quellen geschöpft. Eine hervorragende Stellung nimmt auch hierin der V. Band von Greinz ein, dem ein sehr ergiebiges Quellenmaterial zur Verfügung stand, das dem reichhaltigen Consistorial-Archiv, dem f. e. Geheim-

archiv und den Schätzen der Bibliothek des Benedictinerstiftes St. Peter in Salzburg entnommen wurde. Jedenfalls bieten alle vier Schriften, wiewohl sie den Gegenstand ganz erschöpfend nicht behandeln konnten, eine ergiebige Fundgrube für spätere Arbeiten ähnlicher Art.

Von allen Bänden beansprucht ohne Zweifel der fünfte das größte Interesse. Das bringt zum Theil schon die einzigartige Geschichte der Erzdiöcese Salzburg mit sich, welche Persönlichkeiten und Einrichtungen aufweist, deren culturgeschichtliche Bedeutung weit über den Rahmen einer Diöcesangeschichte hinausreichen. Welche Werke zum Wohle der Menschheit eine freie Kirche schaffen kann, zeigt zur Evidenz das sociale Wirken der Kirche in dieser Erzdiöcese.

Auf einige Züge aus dem reichen Inhalt, der in diesen Schriften geboten ist, müssen wir besonders hinweisen, weil sie einen interessanten Gradmesser für das praktische Christenthum bieten. Hierher gehören die Angaben über die zahlreichen Volksmissionen und Missionsstiftungen. Den lebendigen Geist christlicher Liebe bezeugen in handgreiflicher Weise die vielfältigen Stiftungen und Einrichtungen zum Troste der Kranken und Armen, namentlich der verlassenen oder verwahrlosten Jugend. Welches Interesse insbesondere die Geistlichen der studierenden Jugend entgegengebracht, erhellt — selbst wenn man von der Thätigkeit des Clerus an den niederen und höheren Bildungsanstalten absieht — aus den zahlreichen Stipendien für Studierende. Beispielsweise sei verwiesen auf die Arbeit Cigois S. 215—217 sowie auf die diesbezüglichen Stiftungen in der Erzdiöcese Salzburg S. 117—123. Wenn die Geistlichkeit der Gegenwart ähnliche Stiftungen allseitiger christlicher Charitas in solchem Umfange der Nachwelt zu hinterlassen nicht imstande ist, so findet sich die Erklärung dieser Erscheinung auch theilweise angedeutet. Bezüglich der Salzburger Erzdiöcese erfährt der Leser, dass ‚die in weltliche Hände (zu Anfang des 19. Jahrhundertes) übergegangenen Güter des Erzstiftes . . des Domcapitels und der Stiftungen ein Vermögen von mehr als 30 Millionen darstellten‘ (S. 7). Das einzige ‚Schneeherrenstift‘ an der Domkirche zu Salzburg verlor durch Incamerierung vom 5. September 1806 ein ‚Stiftungsvermögen im Betrag von 329.195 fl. und 32 grundunterthänige Liegenschaften mit einem bedeutenden Urbarialerträgnis‘ (S. 42). Die ‚Stiftungsfonde der Domkirche im Betrage von über 1 Million‘ wurden 1803 dem Staatsschatze einverleibt (S. 22). In welcher Weise kirchliche Realitäten verschleudert wurden, dafür nur ein Beispiel: ‚Ein Wald von 600.000 Stämmen wurde auf 5000 fl. geschätzt und um 800 fl. verkauft‘ (S. 67).

Der Leo-Gesellschaft und ihren Mitarbeitern gebürt für dieses ebenso zeitgemäße als verdienstvolle Unternehmen der wärmste Dank

und die aufrichtigste Anerkennung. Wenn die folgenden Darstellungen vom socialen Wirken der Kirche in den verschiedensten Diöcesen Österreichs den bisherigen Bearbeitungen gleichen, so ist ein monumentaler Beweis dafür geliefert, dass in Österreich die katholische Kirche die eifrigste Beförderin der Cultur und des wahren Volkswohles war und ist. Facta loquuntur.

Mich. Hofmann S. J.

Papst Silvesters II. Einfluss auf die Politik Kaiser Ottos III. Ein Beitrag zur Geschichte des 10. Jahrhunderts. Auf Grund der neuesten Forschungen bearbeitet von Lic. SS. Theol. Carl Lux. Breslau, Müller & Seiffert, 1898. 82 S.

Vorliegende Arbeit zerfällt in vier Theile. Die drei ersten bringen den stets wachsenden Einfluss Gerberts auf seinen kaiserlichen Zögling und das gegenseitige Verhältnis beider ‚in chronologischer Aufeinanderfolge der Ereignisse' zur Darstellung. Der vierte bietet ‚von mehr allgemeinen Gesichtspunkten ausgehend, einen Überblick über die gewonnenen Ergebnisse' und fasst das Gesammtbild in folgende zwei Fragen: 1. Welchen Plan hatte Otto? welchen Silvester? 2. Welche Schuld trifft Silvester an dem Misslingen ihrer gemeinsamen Bestrebungen?

Die erste Frage scheint ihre Beantwortung in den kaiserlichen Diplomen zu finden, wenigstens deuten äußerst charakteristische Worte darauf hin: ‚Renovatio imperii Romanorum'. — ‚Ut .. restituatur res publica?' — ‚Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur'. — Die Geschichtsforscher weichen aber in ihren Ansichten über die Auffassung dieser und ähnlicher Ausdrücke nicht unerheblich von einander ab. So schreibt zB. Ebert: ‚Otto III. .. ging ganz in dem Gedanken der vollen Wiederherstellung des antiken römischen Imperium auf'. — Gregorovius sagt: ‚Otto träumte davon, seine Herrschaft als Cäsar über fremde Völker auszubreiten und das römische Reich herzustellen'. — Lamprecht meint: ‚Nun (d. h. nach der Wahl Silvesters) lebte der Kaiser in durchaus universellen Träumen und Plänen .. die Grenzen des Imperium sollten reichen, so weit zum Christengotte gebetet ward'. — Havet fasst seine Ansicht in die Worte: ‚Pénétrés des souvenirs de l'antiquité, Otton III. et Silvestre II. avaient rêvé de restaurer l'ancien empire romain, non pas celui des Césars païens, mais celui de Constantin le Grand'. — Bubnov bezeichnet als ‚Lebensideal Gerberts': ‚Die Wiederherstellung des alten römischen Kaisertums

und durch dieses die Neubegründung der päpstlichen Macht in der Art, wie Konstantin I. zu Silvester I. stand' (62 ff.).

Lux spricht die Vermuthung aus, dass Otto selbst das Ziel seiner Pläne kaum klar vor Augen gehabt haben dürfte, Silvester hingegen die Wiederherstellung eines politisch geeinten weströmischen Imperium in der Ausdehnung der karolingischen Monarchie mit Rom als Mittelpunkt der kirchlichen und weltlichen Regierung beabsichtigte (67). Ein solcher Plan steht durchaus im Einklange mit den politischen Bestrebungen Gerberts. Der Gedanke aber an eine Wiederherstellung des alten römischen Kaiserreiches ist mit der Eigenart dieses weitblickenden Staatsmannes und mit der Entstehung und Entwicklung seiner politischen Anschauungen nicht gut vereinbar. Schon während des Aufenthaltes in der spanischen Mark mochte sich in dem jungen Aquitanen der Wunsch nach einem kraftvollen, geeinten christlichen Reiche, wie es unter Karl dem Großen bestanden, zum ersten Male geregt haben. Die Gunst Ottos I., deren sich der berühmte Lehrer in Rom erfreute, die nähere Bekanntschaft mit Otto II., der griechischen Prinzessin Theophano, der Kaiserin Adelheid, sowie der Glanz und die Pracht des ganzen sächsischen Hofes, waren dazu angethan, in Gerbert nicht nur eine dauernde Begeisterung für das mächtige Herrschergeschlecht zu entfachen, sondern ihn auch der Ottonischen Kaiserpolitik, der ja eine Wiedervereinigung der karolingischen Theilreiche vollkommen entsprach, immer näher zu bringen. Ebenso lassen seine rastlosen Bemühungen um die Erhaltung des Reiches während der Minderjährigkeit Ottos III. unzweideutig den Gedanken durchblicken: ‚Das Ottonische Imperium nicht nur zu erhalten, sondern es durch allmähliche Verschmelzung mit den noch bestehenden karolingischen Theilreichen zu ungeahnter Machtfülle zu erheben'. In dem politischen Programme, das Gerbert in der Vorrede zu seiner philosophischen Abhandlung ‚De rationali et ratione uti' entwirft, schreibt er Otto eine ‚Oberherrschaft über sämmtliche Länder der ursprünglichen karolingischen Monarchie' zu. Von einer ‚directen Wiederherstellung des alt-römischen Kaiserreiches' ist nirgends die Rede.

In der Beantwortung der zweiten Frage nimmt der Verfasser Stellung gegen jene Geschichtsschreiber, die alle Schuld an den abenteuerlichen Unternehmungen Ottos, an seiner schwärmerischen Vorliebe für griechisch-römisches Wesen, sogar an seiner Askese dem ‚verderblichen' Einflusse Silvesters zuschreiben wollen. Dass sich der sonst so kluge Staatsmann bei all seinem ernsten und redlichen Bemühen, Kirche und Reich zu heben, politische Fehler hat zu Schulden kommen lassen, unterliegt keinem Zweifel. Die Bevorzugung Italiens, der zufolge es die ‚erste Stelle in dem neu zu schaffenden Imperium' einnehmen sollte, wird man ihm ebenso wenig nachsehen können, wie die

aus seiner allzu großen Begeisterung für das classische Alterthum hervorgegangene Unterschätzung der nationalen Gegensätze zwischen Germanen und Romanen. Silvester aber allein für alle phantastischen Pläne Ottos verantwortlich zu machen, gestatten die historischen Beweise nicht.

Es sei noch hervorgehoben, dass, abweichend von der bisher allgemeinen Ansicht der deutschen Gelehrten über Gerberts erste persönliche Begegnung mit Otto, Lux dieses erste Zusammentreffen in das Jahr 995 setzt. Seine Annahme gründet sich auf die Forschungen des Petersburger Professors Bubnov, nach welchen die epp. 181—187 in der Gerbertschen Briefsammlung eine Serie bilden und aus dem Jahre 995 datieren. Die Beweisführung Bubnovs für das Abfassungsjahr 995 findet im Anhange (72—82) eine kurze und klare Auseinandersetzung.

Wie aus diesen wenigen Notizen zur Genüge erhellt, verdient vorliegende Arbeit in der Gerbertforschung Beachtung. Sie bietet, trotz der zahlreichen Schriften, die über Gerbert und Otto III. bereits vorhanden sind, immerhin noch manches Neue und Interessante. Die Abhandlung selbst ist in einem ruhigen, einfachen und sachlichen Tone gehalten. Ein Inhaltsverzeichnis wäre freilich sehr erwünscht, ebenso dürfte S. 40 ein allgemeiner Titel über den ganzen dritten Theil nicht fehlen.

Besondere Anerkennung gebürt dem Verfasser dafür, dass er die kritischen Untersuchungen und Ansichten des Petersburger Gelehrten in so trefflicher Weise verwertet und sich durch die Schwierigkeit, die ihm das russische Werk anfangs bieten mochte (2. Einl. Bem.), nicht hat abschrecken lassen, der deutschen Forschung diesen dankenswerten Beitrag zu liefern.

August Widmer S. J.

1. **Manuale Curatorum** secundum usum ecclesie Roskildensis von J. Freisen. (Katholisches Ritualbuch der dänischen Diöcese Roskilde im Mittelalter.) Mit historischer Einleitung. Paderborn, Junfermann, 1898. XXXV u. 68 S.

2. **Liber agendarum** ecclesie et diocesis Sleszwicensis von J. Freisen. (Katholisches Ritualbuch der Diöcese Schleswig im Mittelalter.) Mit historischer Einleitung. Paderborn, Junfermann, 1898. XXXI u. 160 S.

Eine sehr dankenswerte Leistung bietet uns Professor Freisen in Paderborn durch die Herausgabe der vorstehenden Ritualbücher des katholischen Mittelalters, umso dankenswerter, als sie Ländern ent-

stammen, aus denen der Katholizismus Jahrhunderte hindurch fast gänzlich verbannt war. Nach der gewaltsamen Ausrottung des Katholizismus hätte man erwarten sollen, daß auch die beim Gottesdienste gebrauchten Bücher der Vernichtung anheimfallen würden. Das ist nun doch glücklicherweise nicht ganz geschehen. Es bestehen vielmehr noch einige derartige Ritualbücher und dürfen wir hoffen, daß der Herausgeber weitere Ferienreisen in den Norden benutzen wird, um uns auch mit schwedischen und einem finnländischen Ritualbuch näher bekannt zu machen; gelegentlich zieht er dieselben zum Vergleiche schon heran. Da die oben genannten Bücher zu den ehrwürdigen Überbleibseln des verschwundenen nordischen Katholizismus gehören, wird jeder es brgreiflich finden, daß in den Einleitungen ein weniges gesagt wird über die Geschichte der beiden Kirchen, wie auch über das Wiedererwachen des Katholizismus der betreffenden Länder in unserer Zeit.

Immerhin beansprucht die Wiedergabe dieser Agenden das größte Interesse für die Geschichte der Liturgik. Alle, die sich für liturgische Fragen interessieren, ersehen aus denselben, wie es in den Diöcesen Schleswig und Roskilde mit der Spendung der Sacramente und den kirchlichen Segnungen gehalten wurde; der Diöcese Roskilde gehörte auch Kopenhagen an. Es liegt nun in der Natur der Sache, daß der Herausgeber sowohl in seinen Einleitungen, wie in seinen zahlreichen wertvollen Fußnoten alle Divergenzen zur Anzeige brachte, welche diese Bücher mit dem heutigen Rituale Romanum und anderen aufweisen. Es wäre uns freilich noch lieber gewesen, wenn er auch ausdrücklich hervorgehoben hätte, daß diese Divergenzen nichts wesentliches betreffen und die Giltigkeit der Sacramentenspendung gar nicht in Frage stellen. Anerkennung verdient auch die Reproducierung der alten Holzschnitte aus beiden Agenden. Im einzelnen möchten wir bemerken:

1. Für die Einleitung in das 1513 in Kopenhagen gedruckte Manuale Roskildense ist der Herausgeber infolge eines Mißverständnisses betreffs des heutigen Personalstandes der dänischen Mission nicht richtig orientiert gewesen. Bei der Besprechung der literarischen Thätigkeit der Missionsgeistlichen werden dagegen Titel und Zahlen, wenn auch nicht erschöpfend, so doch der Wirklichkeit entsprechend angegeben. Aus diesen Angaben geht mit Sicherheit hervor, daß die dänische Geistlichkeit schon eine stattliche Reihe von Büchern und Broschüren in dänischer Sprache herausgegeben hat. Im Manuale trifft man auf manche zum Theil recht fromme Gebräuche, die jetzt unbekannt sind, darum aber umso größeres Interesse verdienen. Bevor man zur Taufe schritt, hatten bereits vor der Kirchenthüre die Pathen das Vaterunser und Glaubensbekenntnis herzusagen, um dadurch erst zu beweisen, daß sie diese Gebete konnten;

die Taufe selbst geschah durch dreimaliges Untertauchen. Die Trauung erfolgte vor dem Eingange in die Kirche; in der darauffolgenden Brautmesse lagen die Brautleute, wenigstens vor der Pax domini auf dem Boden hingestreckt. Sehr interessant ist auch die visitatio infirmorum und anderes, worauf der Verfasser schon zum Voraus (S. XXXIII) aufmerksam macht. Er hätte noch das Segnen der Pilger, ihrer Reisetasche und ihres Pilgerstabes hinzufügen können (p. 51—56).

2. In der Einleitung zur schleswigschen Agende sind nicht alle Citate genau und detailliert genug angegeben, was ihr Verfasser für die fremdsprachigen vielleicht nicht für nothwendig erachtete. Die S. XXIII angezogene Stelle von N. M. Petersen steht in dessen Bidrag til den danske Literaturs Historie Bd. I S. 117. — Auf S. XV f. ist die zweite Anmerkung recht interessant. Nach ihrem Wortlaute könnte man aber meinen, die angeführte Stelle entstamme, etwa als Rubrik in dänischer Sprache, einem der noch vorhandenen nordischen Missalien. In Wirklichkeit kommt sie im altdänischen Meßbuche von Christian Pedersen vor, wurde aber nicht fehlerfrei abgeschrieben (II. Bd. S. 425 seiner dänischen Schriften). — Der dänische Theilkönig Harald Klack wurde mit mehreren Mitgliedern seiner Familie und etwa 400 Dänen in der St. Albanskirche von Mainz getauft, nicht in Ingelheim. (Vgl. Tappehorn, Leben des hl. Ansgar S. 96 und Lebrecht Dreves' Uebersetzung der Vita S. Ansgarii des hl. Rimbert S. 23 Anm. 6).

Aus dem liber Agendarum selbst, das 1512 zuerst in Paris gedruckt wurde und der vielen beigegebenen Neumen oder Noten wegen auch für die Geschichte der Kirchenmusik von Bedeutung ist, dürfte der vierfache Taufritus besonderes Interesse beanspruchen. Der liber hat ein Capitel für die von Laien vorgenommene Nothtaufe mit langer Instruction für das Verhalten der Laien bei dieser Handlung, wie für das von den Priestern nachher zu beobachtende; ferner eines für die Taufe von Knaben, dann von Mädchen und zuletzt von kranken Kindern, welche der Geistliche tauft. Im ganzen Norden war man sehr darauf bedacht, die Nothtaufe in der rechten Weise ertheilen zu lassen. Die meisten nordischen Concilien befehlen darum der Geistlichkeit, recht häufig die Laien darin zu unterrichten. Derartige conciliare Bestimmungen liegen aus der allerletzten Zeit des Mittelalters vor von Erzbischof Birger von Lund (Statuta provincialia, sinodalia etc. ed. Thorkelin, Havniae 1778 p. 3 post e[4] und von Lage Urae (Statuta Synodalia Domini gratiosi Roschildensis in Nykirkehist. Samlinger III. Bd. S. 274); vielfach aber auch aus früherer Zeit. So befiehlt Bischof Nikolaus von Lin=

köping in Schweden (1374 — 1391) unter anderem, die Geistlichen möchten nachträglich untersuchen, ob der Taufende beim dreimaligen Untertauchen des Täuflings nicht etwa bloß gesagt habe: ‚Im Namen des Vaters usw.‘ (**Statuta synodalia veteris ecclesiae sveogothicae ed. Renterdahl p. 74 sq.**). Wenn auch das häufige Vorkommen solcher Verordnungen für die Wachsamkeit des nordischen Episkopates betreffs des nothwendigsten aller Sacramente zeugt, so legt es doch andrerseits auch die Vermuthung nahe, dass diese Nothtaufe im Norden nicht so selten war und wohl gar einfachhin zur Taufe im elterlichen Hause des Täuflings werden konnte; bestärkt wird diese Vermuthung eben durch das letzte Taufcapitel der schleswigschen Agende. Für ihren Taufritus hebt Fr. mit Recht noch den Gebrauch hervor, dem Täufling von der Ablution des Priesters etwas einzuflößen (S. 49 u. XXIX). An eben diesen Stellen hätten wir eine Erklärung des Wortes **aspersio** gewünscht. Nach p. 33 soll die Nothtaufe ‚**cum scutella vel cipho · vel alio vase · vel cum manu**‘ geschehen. Daraus folgt, dass die Taufe überhaupt nicht etwa durch dreimalige Besprengung vorgenommen wurde, sondern wie heute durch Übergießen mit ‚kaltem oder auch warmen‘ Wasser; diese **aspersio** wird nämlich in den vier Capiteln angeordnet.

Bei den vielen Abkürzungen des Originals, seiner ungewohnten Diction und der Entfernung des Herausgebers von Kopenhagen ist es begreiflich, dass sich einige Abschreibe- oder auch Druckfehler in den Neudruck einschlichen, eine oft wiederholte Collationierung war nicht thunlich. Andrerseits zeigte sich aber auch, dass auffällige Sprachfehler des Originals richtig und genau nachgedruckt worden sind. So hat auch das Original die culturgeschichtlich bemerkenswerte Bestimmung: **Sponsus et sponsa . . a parentibus vel paranimphis offerantur in ecclesiam sacerdoti** (bei Fr. p. 68). Auf p. 77 ist ein im Originale undeutliches Abkürzungszeichen übersehen worden; das erste Wort von Cap. XII muss überhaupt heißen: **Misereatur.** P. 82 unten ist **renes** statt **renas** zu lesen; in der Oration auf p. 86 **viuunt** statt **viuiunt**.

Charlottenlund (Dänemark). Wilh. Schmitz S. J.

Novatians Epistula de cibis iudaicis, herausgegeben von Gustav Landgraf und Carl Weyman. (Sonderabdruck aus dem Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, XI. Jahrg., 2. Heft). Leipzig, B. G. Teubner, 1898. S. 221—249.

Novatians **Epistula de cibis iudaicis** wird unter den Theologen besonders die Patristiker und die Exegeten interessieren; sie

handelt über die Vorschriften des mosaischen Gesetzes von den reinen und unreinen Thieren (Lev. 11 u. Deut. 14) und zeigt, wie diese für die Christen in geistigem Sinne zu verstehen seien. Landgraf und Weyman geben von dieser Schrift, die vielfach unter Tertullians Namen verbreitet wurde, einen sehr sorgfältig hergestellten Text nach der einzigen bekannten Petersburger (früher Corbieer) Handschrift cod. auct. Lat. I Q. v. 39, nebst Einleitung, kritischem Apparat und erläuternden Bemerkungen. Aus den sprachlichen Parallelen ziehen die Herausgeber die Schlussfolgerung (S. 225), dass ebenso wie diese Epistula auch die Schriften de trinitate, de spectaculis und de bono pudicitiae nebst den Briefen 30 und 36 der cyprianischen Sammlung als Werke Novatians anzusehen sind, und dass die Schrift de trinitate, wie die Epistula de cibis iudaicis, eine original-lateinische Schrift, und nicht eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, wie neuerdings nachzuweisen versucht wurde. Einleitung, Text und Bemerkungen sind mit musterhafter Akribie gearbeitet und regen mit dem Dank zugleich den lebhaften Wunsch an, dass die Herausgeber uns nicht zu lange auf ähnliche gute Gaben warten lassen.

Leopold Fonck S. J.

Analekten.

Hurters Nomenclator recentioris theologiae catholicae erhält durch den eben erschienenen Band einen bedeutenden Zuwachs. Der Verfasser hat, nachdem er im 3. Band die Neuzeit bis zum Jahre 1894 besprochen, nun auf das Mittelalter zurückgegriffen und die Periode vom Tode des hl. Anselmus, des sogenannten Begründers der Scholastik (1109) bis zum Abschlusse des Tridentinums (1563) bearbeitet, von dem bekanntlich der 1. Band des Werkes beginnt. Er hat die großen Schwierigkeiten des Unternehmens, das er in der Vorrede als ein gewagtes bezeichnet, nicht verkannt. Schon zum Vorhinein hebt er die Mängel hervor, welche Sachkundigen aufstoßen werden. Da ihm aber das Alter keine lange Arbeitskraft mehr verheißt, wollte er nicht zögern, wenigstens einen Versuch zu bieten, den dann Andere nach und nach weiter führen, feilen und ergänzen können, um so ein gründliches Handbuch der mittelalterlichen theologischen Literatur zu liefern.

Grundsätzlich bespricht der Verfasser nur jene Theologen, deren Werke durch den Druck auf uns gekommen sind; doch ausnahmsweise, aber nur im Fluge, gedenkt er auch solcher, die nicht unbedeutende Werke handschriftlich, besonders über die hl. Schrift und scholastische Theologie, hinterlassen haben. Auch ist es nicht seine Absicht, eine vollständige Bibliographie aller Schriften und deren Ausgaben zusammenzustellen, da dieses ihm zu seinem Zwecke weniger nützlich schien.

Aus den in diesem 4. Bande gebotenen Daten gewinnen wir folgendes Resultat hinsichtlich des Standes und Fortschrittes der Theologie im Mittelalter.

Auf die tiefen, gründlichen und geistreichen Speculationen des großen Anselm folgt eine Periode erfreulichen Aufschwunges in der syste-

misierenden scholastischen Theologie; man bemerkt ein Streben und Ringen den Gegenstand des Glaubens in ein abgeschlossenes, einheitliches, zusammenhängendes Ganze zu bringen; verschiedene Versuche tauchen auf; die Zeit der Summen, die dann ihren Glanzpunkt nach anderthalb Jahrhunderten im hl. Thomas erreicht, ist angebrochen. Es erscheinen nicht so lang nach Anselm die ehrwürdigen Gestalten der zwei Victoriner: Hugos († 1141) und Richards († 1173), welche tiefernste Betrachtungen über die wichtigsten Geheimnisse der christlichen Religion anstellen, Speculation und Mystik auf das innigste verbinden. Diesen folgen Robertus Pulleyn (Pullus † 1146) und Petrus Lombardus († 1164), dessen Sentenzenbuch trotz so mancher Mängel einen ungeahnten Erfolg erzielte. Durch Jahrhunderte beherrschte es die theologischen Cathedern; an ihm mussten sich alle Talente erproben; zu unzähligen Bearbeitungen bot es Anlass, und noch im 18. Jahrhundert erschienen dazu Commentare. An diese reihen sich Honorius, Augustodunensis genannt (weswegen kann nicht sicher ermittelt werden), Bandinus, den nach Einigen (wohl mit Unrecht) Lombardus nicht wenig ausgebeutet haben soll, Robert, vom Orte seiner Lehrthätigkeit (Melun) Melidensis, Melidunensis genannt († 1167), Rolandus Bandinelli, der als Alexander III. den päpstlichen Stuhl bestieg († 1181), Petrus von Poitiers († 1205) usw.

Als tüchtige Vertheidiger des katholischen Glaubens treten um diese Zeit auf Venerabilis Petrus, Abt von Cluny († 1156) und Petrus von Blois († 1156). Anerkennung verdienen noch in dieser Periode Johann von Salisbury, ein eifriger Vertheidiger der päpstlichen und priesterlichen Gewalt, die rechte Hand und das rechte Auge des heldenmüthigen Thomas von Canterbury, mit dem er auch die Verbannung theilte († 1180), und Petrus Cantor († 1197). Doch alle überragt, wenn nicht an Geistestiefe, doch an Schwung der Beredsamkeit, Salbung des Stiles, Fülle der Gedanken, Brauchbarkeit der Schriften der so bescheidene und doch so gewaltige Abt von Clairvaux, Bernhard, den die dankbare Nachwelt mit vollstem Rechte Doctor mellifluus nennt. Anselm und Bernhard, welch herrliche Zierden des 12. Jahrhunderts!

Nach kurzer Pause beginnt die eigentliche Blütezeit der scholastischen Theologie, die in dem bekannten ‚Viergespann' ihren Höhepunkt und Zenith erreicht. Voran geht der Doctor irrefragabilis Alexander von Hales O. S. Franc. († 1245) mit seiner großartig angelegten, aber leider nicht ganz vollendeten Summa, die nach Scheeben[1]) durch Um-

---

[1]) Handbuch der kath. Dogmatik Bd. 1 n. 1051. Das Bild, das wir von dem Standpunkt der Theologie des Mittelalters an der Hand des IV. Bd. des Nomenclator geben, deckt sich mit dem genialen Entwurf, den Scheeben in seinem Handbuch in so kurzen aber trefflichen Zügen gezeichnet hat.

fang des in ihr entfalteten Wissens, durch geniale Composition, Tiefe und Erhabenheit der Ideen bewunderungswürdig ist. Doch sie wird übertroffen durch die Leistungen des Engels der Schule, durch die weltbekannte Summa des hl. Thomas († 1274). Von diesem dürfen wir seinen Freund, den seraphischen Lehrer, den hl. Bonaventura, nicht trennen, der im gleichen Jahre mit ihm (1274) aus diesem Leben schied. Er verfaste zwar keine Summa, aber einen reichen, tiefdurchdachten Commentar zu den Sentenzen. Nebenher geht die Riesengestalt des sel. Albert des Großen († 1289), dessen ausgebreitetes Wissen an 400 von ihm hinterlassene Schriften bezeugen, weswegen er auch doctor universalis heißt.

Von nun an sehen wir eine lange Reihe gewandter Vertheidiger der beiden Schulen der Dominicaner und Franciscaner durch die Jahrhunderte ziehen und in rührigem Wetteifer um die Palme ringen. Bald scheint das Übergewicht bei den Ersteren zu sein; oft aber und auch durch Jahrzehnte erlangen die Letzteren die Oberhand, namentlich nach dem Auftreten des Joh. Duns Scotus († 1308), jenes gewaltigen Geistes, der eine ganz merkwürdige Rührigkeit und ein frisches wissenschaftliches Leben unter seinen Mitbrüdern weckte, leider aber auch die Sucht nach minder fruchtbaren Spitzfindigkeiten förderte. Diese Schule ist vertreten durch Johannes aus Wales in England (Guallensis † c. 1300), von seinen Zeitgenossen wegen der Nützlichkeit und Salbung seiner Schriften als Arbor vitae begrüßt, durch Richard von Middleton in England (Mediavilla), doctor solidus, († wahrscheinlich 1307 oder 1308), welchen seine Mitbrüder den vierten Platz unter den berühmten Leuchten des Ordens nach Alexander Hal., Bonaventura und Scotus anweisen; Anton Andreä († um 1320), doctor dulcifluus, dem es vorzüglich gelungen, so manche dunkle Stellen in den Werken seines Lehrers aufzuhellen; durch den spitzfindigen Petrus Aureoli († 1322), den Werner ‚Occams Vorläufer' nennt; Franciscus Mayron, magister abstractionum, auch doctor acutus benannt († 1327), Johannes Bassolis, welchen Scotus allen seinen Schülern vorzog, und der durch Klarheit und Ordnung in seiner Lehrmethode sich den schmeichelhaften Namen eines doctor ordinatissimus erwarb († um 1347), Petrus von Aquila, doctor sufficiens, der in seinem Scotellus, von dem er selbst so genannt wurde, mit richtigem Tact und Geschick die Lehre seines Meisters in Kürze zusammenfaste usw. Weniger Ehre brachte dieser Schule Wilhelm Okkam († 1349), der anfänglich der Lehre des Scotus ergeben, nachher dieselbe, wie auch die des hl. Thomas auf das heftigste bekämpfte, zu sehr nach links stürmte, Begründer oder wenigstens Hauptförderer der nominalistischen Schule wurde. Seine traurige Berühmtheit verdankt er aber mehr der Bekämpfung der päpstlichen Gewalt.

Diesen stehen aus der Dominicanerschule gegenüber Petrus von Tarentasia (Tarantasia, Tarentaise), der erste aus dem Orden der Prediger, welcher den päpstlichen Stuhl unter dem Namen Innocenz' V. bestieg († 1276); Hervāus Natalis (de Nedellec † 1323), der zuerst für den hl. Thomas gegen Scotus, auch gegen Heinrich von Gent und Durandus eine Lanze brach, Wilhelm Durandus (verschieden von Wilhelm Duranti, von seinem vielgebrauchten Speculum juris Speculator genannt † 1296), aus Saintgourcin in Auvergne doctor resolutissimus, der jedoch seine eigenen Wege gieng und deswegen in manchen, auch wichtigen Fragen vereinzelt und von andern Theologen befeindet dasteht († 1334); Petrus de Palude (1342), Robert Holkoth, der aber wie Durandus den Traditionen seiner Schule nicht treu blieb usw.

In der Blütezeit der scholastischen Theologie finden wir die Quellen noch vier anderer Schulen, die zwar nicht jene Bedeutung und Verbreitung wie die zwei vorhergenannten erlangten, nichtsdestoweniger hervorragende Theologen als Gründer oder Vertreter haben. Die Serviten erklärten als ihren Lehrer und Meister Heinrich von Gent († 1293), obwohl er ihrem Orden nicht angehörte. Er war nach Scheeben ein kühner, gewaltiger Geist, schwungvoll und ideenreich, dabei freier und beweglicher in der Form als die meisten seiner Zeitgenossen[1]). Er nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Thomas und Scotus, der ihn oft bekämpft. Doctor solemnis ist der Ehrennahme, der ihm geblieben. Die Augustiner halten sich an Aegidius Colonna oder Romanus, einstens Schüler des hl. Thomas und später Ordensgeneral († 1316), den manche für den Verfasser der berühmten Bulle Bonifacius' VIII. ‚Unam sanctam' halten. Zu hohem Ansehen gelangten auch die beiden anderen Ordensgeneräle, Thomas von Straßburg (Argentinensis † 1357) und Gregor von Rimini († 1358), doctor authenticus. Dem Orden der Carmeliten gehören an: Johannes von Bacon (oder Baconthorp), doctor resolutus († 1346), dessen Lehre von dem Generalcapitel zu Rom 1704 dringendst empfohlen wurde, doch nicht mit durchschlagendem Erfolg, da der hl. Thomas die Schulen des Ordens beherrschte; Franciscus von Bacho[1]), doctor sublimis († 1372), Johannes Ballester

---

[1]) Von diesen beiden ist wohl zu unterscheiden der berühmte Franciscaner Roger Bacon, wegen seines Scharfsinnes und der für jene Zeit ganz ungewöhnlichen Kenntnisse in den Naturwissenschaften doctor mirabilis genannt. Er entdeckte bereits die Fehler des julianischen Kalenders, gab treffliche Winke zur Wiederherstellung des Vulgatatextes, die dann auch zu seiner Zeit von den dazu bestellten Censoren beachtet wurden; er eilte seiner Zeit voraus und deutete manche Erfindungen an, deren sich die späteren Jahrhunderte rühmen.

(† 1384) usw. Eine vierte Schule gründete der von den besten Absichten geleitete, jedoch sonderbare Raymundus Lullus († 1315), von seinen begeisterten Schülern und Anhängern Doctor illuminatus genannt. Sie dauerte, ja blühte in Spanien bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Neben diesen Ordenstheologen finden wir auch mehrere nicht unbedeutende Scholastiker aus dem Weltclerus, wie Marsilius von Inghen, Occams Schüler, eine Zierde der Heidelberger Universität, der er neunmal als Rector vorstand († 1396); er ist nicht zu verwechseln mit dem berüchtigten Marsilius von Padua, Occams Kampfgenossen gegen die kirchliche Gewalt; Heinrich von Gorcum († 1431) und andere, deren später gedacht wird.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, ganz besonders im 15. zeigt sich ein auffallender Rückschritt: die großen Theologen nehmen ab, nur nach längeren Zwischenräumen taucht der eine oder andere auf. Die bedeutendsten dürften sein: Johann Capreolus O. Praed., ein gewaltiger Apologet des Thomismus gegen eine ganze Zahl von Gegnern beinahe aller Schulen; deswegen wurde er princeps Thomistarum genannt oder auch anima d. Thomae, weil er dessen Lehre ganz zu der seinen gemacht († 1432); der Card. Johannes Torquemada (de Turrecremata), ebenfalls aus dem Predigerorden, ein gewandter Vertheidiger der päpstlichen Gewalt im Concil zu Basel († 1468) und der unermüdlich fleißige Dionysius, einfachhin der Karthäuser genannt. In dessen zahlreichen Werken (er selbst zählt deren 187 auf), sind die Schätze des Mittelalters aufgespeichert. Es ist schwer zu begreifen, wie er bei seinem beschaulichen Leben ein so allseitiges Wissen zu sammeln und so verschiedenartige Schriften zu verfassen im Stande war († 1471). Librorum gurges nennt ihn Th. Raynaud S. J. et miraculum scriptoris.

Um die Wende des 15. Jahrhunderts zeigt sich wieder eine ganz auffallende Rührigkeit in der scotistischen Schule; die Franciscaner stehen unbedingt obenan. Wenn auch deren Arbeiten jetzt weniger berücksichtigt werden, weil sie sich oft in minder fruchtbare Spitzfindigkeiten verlieren, so verrathen sie doch eine merkwürdige Geistesschärfe, Arbeitslust und Kraft, die Achtung einflößt. Um nur einige aus der langen Reihe zu nennen, so gehören hieher Wilhelm Vorilong († 1464), Nicolaus d'Orbelles († nach 1465), Stephanus Brulefer († zwischen 1496-99), Anton Syrretus, Petrus Tartaretus, Paulus Skriptoris († 1505), Nicolaus de Nüsse († 1509), Mauritius O'Fiehely (de Portu Fildaeus † 1513), Franz Lichetus († 1520), Anton Trombetta († 1518) usw.

Noch einiger Anderer müssen wir gedenken, die weniger scholastisch veranlagt, doch eines großen Wissens und hohen Rufes sich erfreuten. So der geistreiche Wilhelm, Bischof von Paris († 1249), Wilhelm Grosseteste, ein Geistesriese des 13. Jahrhunderts († 1253), den man

mit Unrecht zu einem Vorläufer des Protestantismus stempelt, weil er auf nothwendige Reformen in seiner Diöcese drang und mit allzu großer Freimüthigkeit gegen ein von dem hl. Stuhle beanspruchtes Recht sich aussprach († 1253), Nicolaus von Cues (Cusa), nach Scheeben (n. 1066) „geistreicher Vertreter einer neuen speculativen Beleuchtung der Glaubenslehren‘, den Zeitgenossen und Gelehrte der folgenden Jahrhunderte mit den größten Lobsprüchen erheben († 1464). Muthige Vorkämpfer für Beilegung des so traurigen und unheilvollen abendländischen Schismas waren die drei Franzosen Petrus d'Ailly († 1420), Nicolaus Clémangis († um 1434) und namentlich Johann Charlier, gewöhnlich nach seinem Geburtsort Gerson genannt, den manche Franzosen für ihren größten Theologen nach dem hl. Bernhard (wenigstens bis Bossuet) halten, und den die Bewohner Lyons als Heiligen verehrten († 1429). Leider giengen sie in ihren Bestrebungen zu weit, räumten der Kirche im Gegensatz zum Papste zu große Rechte ein und leisteten dadurch dem Gallicanismus mächtigen Vorschub. In Italien glänzte durch seine reiche Begabung der jugendliche Graf von Mirandula Johann Picus, der sich schon im Alter von 24 Jahren anheischig machte, 900 Thesen über alle möglichen Gegenstände gegen wen immer zu vertheidigen. Er ließ sie an allen Universitäten Europas veröffentlichen, lud alle Gelehrten auf seine Kosten zum Wettkampfe ein: doch kam die Disputation nicht zustande, weil die Thesen auch Irrthümer enthielten. Nach einem recht erbaulichen, nur der Wissenschaft und den Werken christlicher Mildthätigkeit ergebenen Leben starb er in der Blüte der Jahre im Kleide des hl. Dominicus, das ihm Savonarola auf dem Sterbebette gab († 1494). In Deutschland erwarb sich großes Ansehen, auch bei Kaiser Maximilian I., der Benedictinerabt Trithemius, der ein Kloster Sponheim mit einer für jene Zeit seltenen Bibliothek bereicherte. Selbst gelehrte Männer fanden es der Mühe wert, sich auch auf längere Zeit zu deren Benutzung dorthin zu begeben († 1516).

In Vertheidigung des christlichen Glaubens wider die Juden zeichnete sich aus Raymund Martini. Bis zu seinem 40. Lebensjahre war er Jude[1]), ja im Talmud wohl bewanderter Rabbiner, dann Christ

[1]) Diese Notiz, deren keine Erwähnung geschieht weder im Nomenclator noch in andern bibliographischen Werken, entnehmen wir aus zwei sehr seltenen Incunabeln, die uns, während wir dies schrieben, durch Freundeshand mitgetheilt wurden, nämlich aus Schwarz Petrus, O. Praed., Stella Messiae. Gedruckt von Conrad Fyner in Esslingen 1475 fol. 25^b—26_a; und aus der deutschen (sehr vergrößerten) Ausgabe: Das buch welichs wird genent der Stern Meschiah. Gedruckt von C. Fyner in Esslingen 1477. f. 48a. An der ersteren Stelle wird auch berichtet, dass R. Martini ein capisterium Judaeorum verfasst habe. Nach Echard (II, 818) fand sich dasselbe zu seiner Zeit handschriftlich in Bologna.



und Dominicaner (um das Jahr 1286). Sein bedeutsames und wertvolles Werk Pugio fidei fand noch bis in die neuere Zeit auch bei Protestanten Beachtung. Ferner der Carthäuser Porchetus Salvaticus (de Silvaticis) durch seine Victoria adversus impios hebraeos, worin er Martini vielfach benutzt († um 1320). Honoratus de s. Fide, ein bekehrter Jude, Arzt am Hofe Benedict XIII., der mit solchem Eifer die Juden bekämpfte, dass er Tausende bekehrt haben soll; Paulus a s. Maria, ebenfalls Convertit, der noch als Greis von 82 Jahren sein Scrutinium Scripturarum gegen die Juden verfasste. Er starb 1435 als Bischof seiner Vaterstadt Burgos, von der er gewöhnlich Burgensis heißt.

Gegen die Griechen kämpfte unter andern mit reichem und gründlichem Wissen Johann Beccus, einstens Patriarch von Constantinopel, der aber seine Standhaftigkeit für die Vereinigung mit Rom mit Kerker und Verbannung, in der er auch in größter Armut starb (1298), büßen musste. Gleiches Los theilten mit ihm seine Schüler und Gesinnungsgenossen Constantin Meliteniota und Georg Metochita. Ebenso musste der Grieche Manuel Calecas O. Praed. des Glaubens wegen viel leiden († 1410). Sein Werk gegen die Irrthümer der Griechen wird von Petavius gerühmt. Alle überragt der unvergleichliche Card. Bessarion, der als Erzbischof von Nicäa auf dem Concil zu Florenz sehr viel zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen beitrug. Er war feingebildet in der classischen Literatur, begeisterter Verehrer Platos, bewandert wie kaum einer in den Werken der griechischen Väter, scharfer Denker, gewandter Apologet; seine Verdienste und Vorzüge machten ihn des päpstlichen Stuhles würdig, den er, wäre er ehrgeizig gewesen, leicht hätte besteigen können, da viele Cardinäle ihm diese höchste Würde zudachten († 1472).

Im Streite gegen die Wicleffiten erntete ungetheiltes Lob der Carmelit Thomas Netter mit dem Zunamen Waldensis von seinem Geburtsort Walden in England († 1430). Sein großartig angelegtes, leider nicht vollendetes Werk Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae in 3 Foliobänden unterbreitete er dem Papste Martin V. zur Bestätigung. Es ist ein wahres Arsenal auch gegen spätere Irrlehrer, namentlich gegen die Protestanten, die ja manche Meinungen Wiclefs annahmen.

Neben der scholastischen Theologie entwickelte sich gleichsam als deren duftige Blüte und praktische Frucht die christliche Mystik, vorzugsweise in Deutschland und in den Niederlanden und zwar im Garten des hl. Dominicus, in der strebsamen Schule der regulierten Chorherren zu Grönendal, unter den Brüdern des gemeinsamen Lebens und in nicht wenigen hochberühmten Frauenklöstern. Mit Übergehung so vieler frommer Frauen wie der hl. Brigitta, Hildegarde, Gertraud, Mech-

tildis usw., die der Verf. principiell nicht nennt, was ihm auch schon vorgehalten wurde, gehören unter anderen hieher Meister Eckhart († nach 1327), Johann Tauler († 1361), der minnige Hugo Suso († 1365), Johann von Dambach († 1372), Johann Ruysbroek († 1381), Gerhard Groote († 1381) und der allbekannte ehrwürdige Thomas von Kempis († 1471); in Italien der hl. Laurentius Giustiniani, erster Patriarch von Venedig († 1455), der mit überaus wohlthuender Salbung schreibt.

Da wir nun bereits das Gebiet der mehr praktischen Theologie betreten, dürfen wir den überaus arbeitsamen Erzbischof von Florenz, den hl. Antonin, nicht vergessen, der durch seine reichhaltige Summa theologiae moralis den Weg bahnte, die Moral als selbständigen Zweig theologischen Wissens getrennt von der Dogmatik zu behandeln († 1459) und Johann Nider O. Praed. († 1438), ferner einige Kanzelredner, die geradezu unglaubliche Erfolge erzielten, wie ein Berthold von Regensburg O. Min. († 1272), der hl. Vincenz Ferreri, der an die 8000 Mohammedaner und 25.000 Juden bekehrt haben soll († 1419), die hl. Bernardin von Siena († 1444) und Johann von Capistran († 1456), der die christlichen Soldaten zu so glänzenden Siegen gegen den Halbmond aneiferte. Diesen nicht unwürdig zur Seite stände Hieronymus Savonarola, hätte die Klugheit mit seiner feurigen Beredsamkeit gleichen Schritt gehalten († 1498). Seine apologetischen Werke, namentlich sein triumphus crucis, verdienen Anerkennung.

Wenn eine theologische Disciplin außer der Scholastik glänzende Resultate aufweisen kann, so ist es das canonische Recht, das mit jener seit Gratians Tagen († nach 1150) parallel laufend sich zur herrlichsten Blüte entwickelte, die klangvollsten Namen, welche durch Jahrhunderte tonangebend waren, aufweisen kann. Wir wollen aus der langen Reihe nur einige, größtentheils Italiener, nennen, wie Huguccio, Innocenz' III. Lehrer, († 1210), Tancred († um 1235), Sinibald Fieschi, nachmals Papst Innocenz IV. († 1254), Wilhelm Durandus (Durantis † 1296), Johannes Andreä († 1348), Baldus de Ubaldis (Baldeschi † 1400), Anton de Butrio († 1409), Franz Zabarella († 1417), Nicolaus de Tudeschis († 1445). Von da ab tritt wie bei der Scholastik Stillstand ein, worauf im 16. Jahrhundert eine Erneuerung und Reform folgt, doch lange nicht so erfreulich und erfolgreich wie in jener. Daran betheiligten sich zB. Ulrich Zasius in Deutschland († 1535), in Italien Andreas Alciati († 1550), der sich jedoch mehr dem bürgerlichen Rechte zuwendete, und andere.

Auf dem Gebiete der Kirchengeschichte findet man bei allem anerkennungswerten und wirklich unermüdlichem Fleiße, die Thaten der Vorfahren und Zeitgenossen der Nachwelt zu erzählen, kaum einen Fortschritt; es fehlte leider noch an genügendem kritischen Urtheil und Ge-

schick: deswegen finden Fabeln, wie zB. die von der Päpstin Johanna, in zahlreiche Werke Eingang und Glauben. Doch dürfen wir nicht undankbar sein: eben weil beinahe jedes Land, jede Kirche und Abtei, jeder Heilige seinen Historiographen gefunden, sind unzählige Thatsachen auf uns gekommen, und gerade die große Zahl der Geschichtschreiber erleichtert die Möglichkeit, Wahres von Falschem zu sichten.

Wenn auch die biblischen Studien manches zu wünschen lassen, so darf man daraus nicht schließen, dass sie vernachlässigt wurden. Die hl. Schrift wurde viel gelesen, studiert, gebraucht, erklärt: musste ja jeder, der sich auf das magisterium in der Theologie vorbereiten wollte, längere Zeit hindurch cursor biblicus sein und Vorlesungen über die hl. Schrift halten. Von dem Eifer, mit dem man das Studium der hl. Schrift betrieb, zeugen zahllose Commentare, von denen freilich sehr viele ungedruckt geblieben; doch auch manches Nützliche blieb durch Jahrhunderte in Gebrauch, wie die historia scholastica in 20 Büchern des Petrus Comestor († 1178) und die brauchbaren Postillae perpetuae des Nicolaus von Lyra, der mit Recht als doctor planus et utilis bezeichnet wird († 1340). Unter den Exegeten dürfen wir nicht übergehen Anselm von Laon († 1117), dessen glossa interlinearis weithin hohes Ansehen erlangte, den hl. Bruno, Bischof von Segni († 1123), Rupert von Deutz, einen durch Geist und Gelehrsamkeit hervorragenden Mann, auch ausgezeichneten Mystiker und fruchtbaren Schriftsteller († 1135), Herveus von Mans († 1150), Petrus Lombardus († 1164), Gerhohus, Propst des regulierten Chorherrenstiftes zu Reichersberg, der einen großen Psalmencommentar mit reichhaltigen Anspielungen auf die Ereignisse und Irrlehren seiner Zeit verfasste († 1169), die beiden Victoriner Hugo und Richard, die wir oben schon erwähnt, Hugo de S. Charo, O. Praed. († 1263), welcher mit Hilfe seiner Mitbrüder den durch so viele Abschreiber übel zugerichteten Text der hl. Schrift revidierte und ausbesserte, eine für jene Zeit staunenswerte Leistung, der selbst R. Simon alle Anerkennung zollt. Ja, er bedauert, dass die Revisoren der Vulgata diese Arbeit nicht kannten, da sie ihnen von größtem Nutzen gewesen wäre. Ihm verdankt man auch die erste Concordanz der hl. Schrift. Er ist auch der Erste seines Ordens, der den Purpur getragen. Zu den Exegeten dürfen wir auch den hl. Bonaventura rechnen, namentlich aber den hl. Thomas, den selbst Protestanten schätzen, Albert den Großen, dessen Commentare fünf Foliobände füllen, Petrus Aureoli, der ein recht brauchbares, noch in neuester Zeit wieder aufgelegtes Breviarum Bibliorum verfasst hat. Nach längerer, minder fruchtbarer Periode von beinahe anderthalb Jahrhunderten begegnen wir einem wahren Wunder von Gelehrsamkeit, Alphons Tostatus, nach seinem Bischofssitz gewöhnlich Abulensis genannt, von dem es heißt: Hic stupor est mundi, qui

scibile discutit omne. Seine Arbeiten, beinahe alle über die hl. Schrift, füllen an 27 Foliobände, wovon neun sich mit dem Evangelium des hl. Matthäus beschäftigen. Freilich schweift er oft von seinem Thema ab, behandelt alle möglichen Fragen, schiebt ganze Tractate in seinen Commentar ein, aber er hat noch Wert bis in unsere Tage († 1455). Nach ihm verdient im 15. Jahrhundert noch besondere Berücksichtigung der obengenannte Karthäuser Dionysius Ryckel, der die ganze hl. Schrift durch reichhaltige Commentare erläuterte.

Mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts erwacht auf allen Gebieten theologischen Wissens neues Leben; ein hoffnungsvoller, viel versprechender Frühling bricht an. Die Buchdruckerkunst machte die Quellen des christlichen Alterthums zugänglicher, der Humanismus weckte so manches Genie und Talent, die gewaltigen religiösen Wirren forderten zum Kampfe heraus, zwangen zu gründlichem Studium der hl. Schrift, der Überlieferung und Liturgie, zur genaueren Prüfung der Lehre der hl. Väter, zur Erforschung und Aufklärung der Geschichte früherer Jahrhunderte; das Concil von Trient förderte durch seine maßvollen, wohldurchdachten Reformen mächtig das katholische Leben und Wissen, und dementsprechend nahm die Theologie einen gewaltigen, ungeahnten Aufschwung. Dieser handgreifliche, sichtbare Fortschritt weit über die mittelalterlichen Leistungen hinaus wird in den Schlusswörten des Werkes nachgewiesen. Diese Entwicklung und diesen Fortschritt sehen und greifen wir auch im 1. und 2. Bande des Werkes, welche die nachtridentinischen Jahrhunderte vor Augen führen, aber grundgelegt ist derselbe schon in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Welche Schar von wahrhaft großen Theologen ziehen da wie im Fluge an unserem Geiste vorüber!

In der Scholastik gebürt die Palme dem Predigerorden. Da finden wir einen F. Silvester Ferrariensis, der uns das herrliche Werk des hl. Thomas de veritate fidei catholicae contra gentiles erschlossen hat († 1528), Cajetan, einen der größten, wenn nicht den größten der Commentatoren des englischen Lehrers († 1534), Conrad Koellin, den ersten Deutschen, dem wir eine Auslegung der Summe des Heiligen verdanken († 1536), Franz de Vitoria, der als der eigentliche Restaurator der scholastischen Theologie gepriesen wird († 1546), Ambrosius Catharinus († 1553), die beiden Soto Dominicus († 1560) und Petrus (1563), Melchior Cano, den Begründer des Tractates de locis theologicis († 1560). Zum großen Vortheil gereichte es, dass man in diesem Jahrhundert endlich einmal anfieng, Ernst zu machen mit der Lehre und dem Ansehen des hl. Thomas; denn wenn auch früher seine Autorität und sein Einfluss nicht unbedeutend waren, so beherrschte doch Lombardus noch alle Lehrstühle: daher finden wir so wenige Spuren von Commentaren zur Summe des hl. Thomas; wenigstens Quetif und Echard, die fleißigen und genauen

Literarhistoriker des Dominicanerordens, verzeichnen unzählige gedruckte und ungedruckte Commentare zu dem Sentenzenbuch, zur Summe aber scheinen sie nicht einmal ungedruckte aus früheren Zeiten zu kennen. Da haben die Scotisten ihren doctor sublimis viel mehr zur Geltung kommen lassen.

Von den Vertheidigern des katholischen Glaubens wider die Neuerungen des 16. Jahrhunderts wollen wir nicht reden; sie sind zahllos und allgemein bekannt, wozu der unermüdliche Dr. N. Paulus durch seine vielen Biographien und Abhandlungen, wenigstens was Deutschland betrifft, nicht wenig beigetragen hat. Wir erinnern nur beispielsweise an Caspar Schatzgeyer, Hieronymus Emser, Jacob Hoogstraet, alle drei gestorben 1527; Johann Eck († 1543), Johann Hoffmeister († 1547), Johann Cochläus († 1552), Johann Gropper († 1559), an die drei Engländer Reginald Polus († 1558), Johann Fisher und Thomas Morus, von denen die zwei letzteren ihren Glauben mit dem Blute besiegelten (1535) und deshalb als Selige verehrt werden, an den Belgier Ruard Tapper († 1559). Dazu kommen alle jene, die als scholastische Theologen aufgeführt wurden. Diesen schließt sich der in der Scholastik wie in der Polemik gleich gewandte spanische Minorit Andreas Vega († 1560) würdig an.

Nicht minder erfreulich ist der Aufschwung der biblischen Studien mit Beginn dieses Jahrhunderts. Viele machten sich verdient durch kritische Ausgaben oder durch gediegene Erläuterungen der hl. Schrift. Obenan steht der berühmte Cardinal Franz Ximenes, gleich groß als Staatsmann und Kirchenfürst wie als Ordensmann und Förderer der Wissenschaft († 1517). Unter Mitwirkung einer gewählten Schar tüchtig geschulter Gelehrter schuf er die erste großartig angelegte Polyglotte. Aus allen Ländern finden wir für den kurzen Zeitraum von ungefähr 40 Jahren eine ganz erstaunlich große Zahl von Exegeten verzeichnet, die sich einen bedeutenden Namen erwarben, wenn auch nicht jedes einzelne, was sie leisteten, unbedingte Anerkennung verdient. In Spanien zeichneten sich aus: Anton Aelius mit dem Beinamen Nebrissensis († 1522), Did. Lopez Stunica († 1530), Dominicus Soto und Hieronymus Oleaster († 1563); in Frankreich Jacob Faber Stapulensis Lefèvre d'Estaples († 1536), Franziscus Vatablus († 1547), Johann Gagnäus († 1549), Johann Arboreus († 1550); in den Niederlanden Desiderius Erasmus († 1536), Franz Titelmans († 1537), Adam Sasbout († 1553), Nicolaus Tacitus Zegers († 1559); in Deutschland Johann Eck und Johann Dietenberger († 1537); in Italien der Cardinal Cajetan, Santes Pagnini († 1541), der feingebildete Cardinal Sadolet († 1547), Augustin Steuchus († 1549), Ambrosius Catharinus, Isidor Clarius († 1555) und der verdiente Ordensgeneral Hieronymus Seripando († 1563).

Dem Texte folgen die gewöhnlichen Tabellen, welche die Theologen in chronologischer Reihenfolge nach Nationen und Fächern geordnet vorführen. Den Schluſs bildet ein zweckmäßiges alphabetisches Namensverzeichnis aller in den vier Bänden besprochenen Theologen, deren Zahl wohl 12.000 übersteigen dürfte. Möge der Wunsch des Verfassers in Erfüllung gehen, daſs eine kundige Hand dieses skizzenhafte Bild der mittelalterlichen Theologie überarbeite, erweitere, ausfülle, um eine allseitige und gründlich durchgearbeitete Geschichte der theologischen Wissenschaft des Mittelalters zu bieten. H.

Zu Ps. 24 und 15 (Vulg. 23 und 14). Daſs Ps. 24 ein Chorlied, beziehungsweise ein Theil eines Chorliedes ist, beweist סלה am Ende von V. 6 und 10 (vgl. J. K. Zenner S. J., Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, Freiburg 1896 S. 18 ff. 87 ff.), sowie auch der ganze Charakter des Psalmes, der schon frühere Erklärer unabhängig von jenem anderen Moment, auf die Chorliedhypothese geführt hat.

Daſs in V. 7—10 die Wechselstrophe steckt, beweist die Form der Frage und Antwort sowie die Wiederholungen. Wenn aber V. 7—10 die Wechselstrophe enthalten, so V. 1—6 die erste Strophe und die erste Antistrophe.

Daſs mit V. 10 der Psalm in seiner ursprünglichen Gestalt nicht zu Ende war, folgt auch aus סלה am Ende von V. 10. Es fehlt also die 2. Strophe und die 2. Antistrophe. Diese müſsten sich im Inhalte und in der Form aber mit der 1. Strophe und der 1. Antistrophe berühren. Dieser Anforderung entspricht aber Ps. 15, der in seiner Kürze schon an sich einen fragmentarischen Eindruck macht. Fassen wir aber diese zwei Psalmen (Ps. 24 und 15) als ein Chorlied, so ergeben sie einen vortrefflichen Zusammenhang.

Ich stelle deshalb die Behauptung auf: Ps. 24 und 15 bildeten ursprünglich ein Chorlied. Die Wechselstrophe ist tristichisch. Das Schema war 3, 3—4—3, 3. Das Nähere ergibt die folgende Übersetzung:

1. Strophe.

Ps. 24. 1 Von David, ein Psalm.

I Jahves ist die Erde und ihre Fülle,
Die Welt und die auf ihr wohnen!
2 Denn er hat sie über dem Wasser gegründet
Und über den Strömen sie festgelegt!
3 Wer darf hinaufsteigen auf den Berg Jahves,
Und wer darf an seiner heiligen Stätte stehen?

1. Gegenstrophe.

II 4 Wer unschuldige Hände und ein reines Herz hat,
Wer seine Seele nicht auf Eitles richtet.
5 Er empfängt Segen von Jahve
Und Recht von dem Gott seines Heiles.
6 Das ist das Geschlecht derer, die ihn suchen,
Die das Angesicht des Gottes Jakobs suchen!
Chorwechsel.

Wechselstrophe.

I 7 Erhebet ihr Thore eure Häupter,
Ja, erhebet euch, ihr Thore der Urzeit,
Dass einziehe der herrliche König!
II 8 Wer ist denn der herrliche König?
Jahve, der Starke und Held,
Jahve, der Kriegesheld!

I 9 Erhebet ihr Thore eure Häupter,
Ja erhebet euch, ihr Thore der Urzeit,
Dass einziehe der herrliche König!
II 10 Wer ist denn der herrliche König?
Jahve der Heeresscharen,
Er ist der herrliche König.
Chorwechsel.

2. Strophe.

Ps. 15 1 Ein Psalm, von David.
I Jahve, wer darf weilen in deinem Zelte,
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?
2 Wer in Vollkommenheit wandelt und Gerechtigkeit übt,
Und Wahrheit redet in seinem Herzen,
3 Nicht mit seiner Zunge verleumdet
Und keine Schmähung wider seinen Nächsten erhebt.

2. Gegenstrophe.

II 4 Verächtlich ist in seinen Augen der Verworfene,
Die aber Jahve fürchten, ehret er.
Schwor er dem Nächsten, so ändert er's nicht,
5 Sein Geld leiht er nicht auf Wucher,
Und Geschenke wider den Unschuldigen nimmt er nicht an.
Wer dieses thut, wanket nimmer!

Zum Texte sei in Anlehnung an diese Übersetzung noch folgendes bemerkt: 24, 4. כ' נפשו. ק' נפשי ist durch Ex. 20, 17 veranlasst. Vgl. Fr. Baethgen[2] S. 69. — ולא נשבע למרמה des M. T. ist schon von Bickell und Baethgen als Glosse erkannt.

24, 6. Vor יעקב des M. T. ist augenscheinlich ein Wort ausgefallen. Gr. hat statt פניך יעק τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ, Syr. לפרצופא דאפיך אלהא דיעקוב. Syr. vermittelt offenbar zwischen Gr. und M. T. Nach Gr. wird פני אֱלֹהֵי יעקב zu lesen sein.

24, 9. Zu ושאו vgl. Baethgen z. St. Es wird trotzdem wie V. 6 והנשאו vorzuziehen sein. Denn Gr. hat hier wie dort dieses gelesen (ἐπάρθητε), ebenso Syr. (אתתרימו) und Targ. (ואזדקפו). ושאו des M. T. ist einfach unter dem Einflusse des vorhergehenden שאו verschrieben. Wellhausen hat das in seiner Ausgabe der Psalmen nicht erkannt, obgleich er in stichischer Abtheilung ושאו unmittelbar unter שאו drucken läßt.

15, 3. Stichos III des M. T. schließt sich an Stichos I an. Stichos II (לא עשה לרעה רעה) schiebt sich störend ein. Derselbe wird Glosse sein.

15, 4. Gr. (τῷ πλησίον αὐτοῦ) und Syr. (לחברה) verlangen לְרֵעֵהוּ st. להרע des M. T. Vgl. auch Σ. ὁ ὀμόσας ἑταῖρος εἶναι.

Paderborn. Norbert Peters.

Exegetische Arbeiten der Mainzer Jesuiten 1600—1620. Zu Mainz herrschte in den beiden ersten Jahrzehnten des siebenzehnten Jahrhunderts eine außerordentliche typographische Thätigkeit, welche einer eigenen Monographie wert wäre, besonders aus dem Grunde, weil sie am ehesten die damit in engster Beziehung stehende literarische Thätigkeit der Mainzer Theologen societatis Jesu darthun würde. Die berühmten Druckherren, welche in demselben Zeitabschnitte ihre Pressen den Vätern der Gesellschaft Jesu zur Verfügung stellten, vielleicht erst gerade durch letztere zu ihrer Thätigkeit kamen, waren Balthasar Lipp und Johann Albin.

Nicht allein bedeutende Exegeten wirkten damals auf den Lehrstühlen der Hochschule zu Mainz, wie Serarius und Becanus, sondern überhaupt die bedeutenderen theologischen, zumal exegetischen Werke, welche auswärts erschienen waren, wie in Spanien, in den Niederlanden, erfuhren in Mainz einen Nachdruck; alle diese Drucke zusammengenommen stellen eine ganze Bibliothek dar[1]).

Für das Jahr 1900 ist eine diesbezügliche darstellende Arbeit zu erwarten.

Zweier damals in Mainz in Druck ausgegangener Werke sei hier gedacht.

---

[1]) Die Annalen des Baronius erschienen in 12 Folianten 1601—5; Baronius selbst hat diese Mainzer Edition durchgesehen und als die beste erklärt.



1. Der Exeget Balthasar Etzelius S. J.

Ezel (Etzel), geboren zu Bremen 1566, trat am 22. Juli 1591 in die Gesellschaft Jesu[1]; später kam er nach Mainz, wo er die Humaniora wie auch Orientalia (syr., griech. und hebr.) und Bibel lehrte[2]). Er starb zu Mainz im Jahre 1648 nach einigen am 29. April, nach anderen am 2. Mai[3]).

Mehrere Jahre lang hatte er an einem großen hebräischen Lexikon gearbeitet, doch gieng ihm die Frucht seiner mühsamen Arbeit infolge der damaligen Kriegsunruhen verloren.

Des Syrischen mächtig übertrug er aus eben dieser Sprache mehrere Bibelstücke in die lateinische Sprache[4]), so den Brief Petri, den 2. und 3. Brief des hl. Johannes, den Brief Juda, sowie die Apocalypse; gedruckt sind sie nicht von ihm ausgegeben worden. Diese vier Briefe nahm aber sein Ordensgenosse Nicolaus Serarius als Grundlage zu seinen Publicationen, wie er selbst in den Commentaren in omnes epistolas canonicas (Mog. 1612) p. 72 angibt: adjungo autem e Syriaco epistolam eandem . . prout eam verbotenus *latine convertit* noster Rev. Pater Balth. Etzelius[5]).

Etzel hat noch ein anderes Verdienst, dessen wir, wenngleich es außerhalb der Exegese liegt, gedenken dürfen. Er fand nämlich in der Bibliothek des Klosters auf dem Jakobsberge bei Mainz ein griechisches Manuscript liber perantiquus in membrana, elegantissimo charactere conscriptus: in quibusdam locis a tineis et vetustate laesus et detritus, cum aliquot vocum, licet paucarum, iactura Das Manuscript enthielt Flores s. Chrysostomi. Mit Zustimmung des Abtes Jakob Keim[6]) übergab er es dem Drucke und zwar in griechischer Sprache mit daneben stehender lateinischer Übersetzung[7]). Der schwarz und roth gedruckte Titel lautet, mit Weglassung des griechischen Titels:

---

[1]) Alegambe p. 53. Hurter, Nomenclator I² 459.

[2]) Um 1622 lehrte Max. Sandäus, geb. 1578, gest. 1656, zu Mainz gleichfalls Exegese, war nebenbei literarisch sehr thätig, doch nicht auf exegetischem Gebiete.

[3]) Und zwar ep. s. Petri p. 73, ep. 2 et 3 s. Joh. p. 101. 104. ep. s. Judae p. 111. Sommervogel (1892) III, 481; De Backer V, 198.

[4]) Jocher s. r. (mit 29. Apr. als Todestag) bemerkt: ‚er hat vor die armen Studenten viele collecten gesammelt‘.

[5]) E Syriaco in Latinum quaedam vertit, quae Posseuinus enumerat, sagt kurz Miraeus, SS. s. XVI p. 181.

[6]) Über ihn vgl. Joannis II, 819; lib. confrat. B. M. de anima p. 21; Knod II, 85; Bodmann, Rheingau-Alterthh. S. 238.

[7]) Diese Übersetzung haben die Chrysostomus-Editoren Fronton dem 6., Migne in der Patrologie dem 63. Bande inseriert.

Sancti Patris nostri
Joannis archiepiscopi
Constantinopolitani cogno-
mento Chrysostomi liber qui ap-
pellatur *Flores* siue Florilegia.
In quo continentur homiliae XXXIII, ex va-
riis et ferme omnibus D. Chrysostomi operibus, tum extan-
tibus tum non extantibus excerptae; quae hactenus vel
graece vel latine non sunt vulgatae.

Ex pervetusto manuscripto codice, in bibliotheca monasterii s. Jacobi Moguntiae inuento, descriptae, et cum adiecta latina interpretatione ibidem editae.

Studio et opera R. P. Balthasaris *Etzelii* Bremensis societatis Jesu, in Archiepiscopali Collegio Moguntino, linguae sanctae professoris. — *Moguntiae,* Typis et sumptibus Joannis Albini, anno 1603.

Den 571 paginierte und 11 nicht paginierte Seiten zählenden Quartband widmete der Herausgeber dem genannten Abte, unter dessen Leitung die alte Büchersammlung zu neuer Blüte sich erhoben hatte (ex antiqua tua et per te iam reflorescente bibliotheca, sagt die Widmung).

Als der Gelehrte Gercken auf seiner Reise durch Deutschland kam, besuchte er auch das Kloster auf dem Jakobsberge 1786; er fand in der Bücherei eben diese ‚Flores S. Chrysostomi, codex graecus perantiquus auf sehr feinem geglätteten Papiere', was wohl ‚Pergament' heißen muſs[1]).

Zum Schlusse diene die Bemerkung, daſs dieses Buch das älteste griechische Druckwerk der alten Druckstätte Mainz ist, welches Verdienst wir dem Jesuitenpater Etzel und dem Typographen Albini gemeinsam zuschreiben müssen.

Die 1629 zu Mainz bei Anton Strohecker erschienenen Orationes variae, insignes et selectae s. Chrysostomi ex antiquissimo graeco manuscripto codice cum adj. lat. interpretatione sind nichts anderes als die obigen Flores unter Titeländerung und Weglassung der Widmung.

2. Robertis Evangelienharmonie 1615.

Bei der gesteigerten Thätigkeit gerade der Jesuiten auf exegetischem Gebiete müſste es auffallen, wenn nicht von deren Seite ein Versuch gemacht worden wäre, wiederum eine Evangeliumharmonie oder Synopsis zusammenzustellen, wie das Mittelalter sie gesehen. In der That erschien im Jahre 1615 bei Albin eine derartige Arbeit:

[1]) Gercken, Reisen III, 52.



Mysticae
Ezechielis Quadrigae
Id est
Sacrosancta quatuor Evangelia
historiarum et temporum serie
vinculata
graece et latine
Digestore R. P. Johanne Roberti Ardvennate Soc. Jesv S. Theol. Doct. et
Prof. ord.
Moguntiae Typis Jois Albini 1615.

So der Titel auf dem blattgroßen Titelbilde (Kupferstich in Folio ohne Monogramm), das Gott Vater darstellt, wie er die Rechte zum Segen erhoben und das Buch mit sieben Siegeln vor sich vom Himmel herabfährt auf einem von den vier Evangeliensymbolen gezogenen Wagen anbetend liegen auf den Knien die Alten mit Kronen in den Händen oder Gekrönte mit gefalteten Händen; dieses Bild steht inmitten einer altarähnlichen Architectur, an deren Sockel eine Cartouche mit dem oben gegebenen Titel sich anlehnt.

Das dem Bruder Remaclus Roberti, einem kgl. Beamten Belgiens, gewidmete Werk verbreitet sich zunächst in einem Vorworte an den billigen Leser über Zweck und Art der Publication;, ihm folgt die Druckerlaubniss des Provincials der rheinischen Ordensprovinz Heinricus Scherenus zum Drucken an Albin (belgisches Druckprivileg auf sechs Jahre) und zur Publication an den Verfasser Roberti. Köln 3. März 1615.

Am füglichsten bezeichnet man Roberti's Arbeit als eine Art Evangelienharmonie in Verbindung mit einer Synopsis, er gibt nämlich in chronologischer Reihenfolge der Lebensdaten Jesu die betreffende Bibelstelle in lateinischer und griechischer Sprache und fügt ihr aus den übrigen Evangelien die gleichlautenden Stellen (wieder zweisprachig) bei. Der Text zerfällt in die Abtheilungen: Kindheit, Jugend usw., und enthält im Ganzen 169 Sectionen.

Somit zeigt ein Theil der Seiten zwei Columnen, die lateinische mit sammt der griechischen, wenn eine Stelle ohne Parallele ist; ein anderer Theil zeigt vier, sogar sechs Columnen, die so schmal sind, dass sie kaum Daumensbreite haben. Manchmal reicht eine Seite nicht, sondern greift über auf die folgende, wenn Stellen bei allen Evangelisten vorkommen, so Sectio CXIII auf Seite 168 und 169[1]):

---

[1]) Die aufgeschlagenen Seiten 108 und 109 zeigen 6, im Ganzen 12 Columnen.

Seite 168 Seite 169
Asinae pullo vectus Christus — honorifice Jerosolymis excipitur.

Der Kundige wird diesen ebenso schwierigen wie wohlgelungenen Satz als eine wahre Musterleistung zu schätzen wissen, dem Drucker macht er alle Ehre.

Ich gebe einige Sectionen zum leichteren Verständnisse der Roberti'schen Methode:

Sectio I.
Christi ab aeterno nativitas.
Joh. 1.

griechischer Text	lateinischer Text
Joh. 1, 1—14	Joh. 1, 1—14.

Sectio II.
Joannes Christi Praecursor ab Angelo nuntiatur; ab Elisabeth concipitur.
Lucae 1.

griechischer Text	lateinischer Text
Luc. 1, 5—25	Luc. 1, 5—25.

Sectio III.
Gabriele nuntio Christus a virgine concipitur.
Lucae 1.

griechischer Text	lateinischer Text
Luc. 1, 26—38.	Luc. 1, 26—38.

Sectio LXI.
Filia chananaea a Daemonio liberatur.

Matth. 15.	Marc. 7.
griechischer — lateinischer Text	griechischer — lateinischer Text
15, 21—28	7, 24—30.

Sectio CXXV.
Templi Jerosolymitani et urbis excidium praedicit et Ecclesiae pericula.

Matth. 24.	Marc. 13.	Luc. 21.
griech. — latein. Text	griech. — latein. Text	griech. — latein. Text
1—23	1—19	5—24.

Dem Hauptwerke von 256 Folioseiten folgt der Index Sectionum et Index quo singulorum Evangelistarum singula capita et versiculi suo ordine ostenduntur und der Index Evangeliorum, quae Dominicis aliisque diebus, ritu Romano in divino officio leguntur.

Was den Verfasser betrifft, so wissen wir nur, dass er zu Andenne in den Ardennen geboren, 1592 im 23. Lebensjahre in die Ge-

sellschaft Jesu eintrat und als Doctor der Theologie zu Douay, Trier, Würzburg und Mainz Theologie vortrug [1]) und zu Paderborn Rector war [2]).

Mainz. Franz Falk.

Zu Man hu, Ex. 16, 15. P. Zenner hat S. 164—166 dieser Zeitschrift (Jahrg. 1899) gegenüber der gewöhnlichen Übersetzung von מן הוא in Ex. 16, 15 durch: ‚Was ist das?' die Gleichung mannu = מן als alt erwiesen. Dieselbe ist zweifellos richtig. Aber wozu die Auffassung als Frage? Viel näher liegt doch die einfache Übersetzung: ‚Es ist mannu'. Die Fassung als Frage wird aus dem Einflusse der alten Gleichung מן = מה zu erklären sein.

Ich habe seit dem Sommersemester 1893 in meinen Vorlesungen so erklärt: ‚Als es aber die Israeliten sahen, sagten sie zu einander: Es ist mannu (sc. das ihnen bekannte Wüstenmanna). Da sprach Moses zu ihnen (sc. sie über ihren Irrthum aufklärend): ‚Es ist das Brot, das Jahve euch zur Speise gegeben hat!'

Bezüglich der Etymologie erinnere ich an das arabische 'almannu. Nach Ges.[10] S. 468 soll das vollständig lauten mannu-ššamā'i = Himmelsgabe. Wenn das richtig ist, würde das Wort vielleicht im Ägyptischen schon Fremdwort sein. Vgl. die Erklärung von מן = Geschenk (von מנן) bei Kimchi und Aben Esra. Es fehlen mir hier die litterarischen Hilfsmittel, um der Sache nachzugehen.

Paderborn. Norbert Peters.

Ps. 8. Der schöne und im allgemeinen ganz klare 8. Ps. bietet gleich zu Anfang eine Stelle, die bis jetzt aller Kunst der Exegeten Widerstand geleistet hat. Kautzsch übersetzt den Anfang: Jahve, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde . . . und bemerkt zu den Punkten: ‚2b ist im jetzigen Texte („welcher lege deine Pracht auf den Himmel") unverständlich.' König ist in einem jeden der drei Bände seiner Grammatik auf diese Stelle zurückgekommen I. S. 303 f., II. 595¹, III. § 380b. Wer die verschiedenen Lösungsversuche und die grammatischen Schwierigkeiten derselben kennen lernen will, wird mit Nutzen König befragen, eine einfache einleuchtende Lösung findet sich auch bei ihm nicht.

---

[1]) Miraeus, Scriptores saeculi XVII. 1649 p. 240, woselbst die Titel seiner übrigen, anderwärts gedruckten Schriften stehen, darunter vita s. Lamberti epi Tungrensis 1621.

[2]) Alegambe p. 270, wo seine Werke verzeichnet sind, nennt ihn Belga, Gente Arduennas, domo Andainas.

Um eine befriedigende Lösung anzubahnen schreibe ich mir den Psalm zunächst nach Versen und Stichen. Die 1. Zeile lautet:

יהוה אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ׃

In unsern Ausgaben schließt sich noch der Relativsatz an; dass er nicht mehr zur ersten Zeile gehört, darf aus dem letzten Verse geschlossen werden. — Dieser Vers zerfällt in 2 Stichen. Anfangs hatte ich geschrieben:

יהוה אדנינו מה אדיר שמך   בכל־הארץ׃

Also ein ‚Qina-Vers'. Im Verlauf aber zeigte sich, dass die an 2. Stelle stehenden Stichen ohne Ausnahme 3 tontragende Worte haben, so musste ich verbessern:

יהוה אדנינו מה אדיר   שמך בכל הארץ׃

Es folgt: אשר תנה הודך על השמים Zu einem ganzen Verse reichen die Worte nicht aus. Also wird was folgt: מפי עוללים וינקים als 2. Stichus anzusetzen sein; der Vers lautet

אשר תנה הודך על השמים   מפי עוללים וינקים׃

In der Verbindung dieser 2 Stichen ist zunächst eine neue Frage geschaffen, aber mit ihr zugleich eine neue Basis für die Lösung der alten Schwierigkeit. Für alle bisherigen Lösungsversuche stand hinter השמים ein Punkt, und sollte der Gedanke in dem 1. Stichus vollständig abgeschlossen sein. Diese falsche Unterstellung zu überwinden zwingt mich die in den Chorgesängen vorgetragene Auffassung des hebräischen Verses.

Aber was soll nun der Vers bedeuten? Löst er wirklich die Schwierigkeit? Ich glaube ja. Statt תְּנָה schreibe ich — nur die Vocale ändernd — תָּנָה oder תִּנָה. Vgl. Siegfr. Stade: תָּנָה II. Pi. impf. 3 m. pl. יְתַנּוּ inf. תַּנּוֹת erzählen (mit der Nebenbedeutung des Preisens und Besingens) c. acc. צִדְקוֹת יהוה Ri. 5, 11; mit לְ von jemanden לְבַת־יִפְתָּח 11, 40. Gesenius-Buhl: II תנה vielleicht mit תַּן Heuler zusammenhängend? — Ri. 11, 40 jammern, beweinen. Dagegen 5, 11. mit Acc., wie es scheint: jauchzend lobsingen oder erzählen.

Die hebr. Proposition על ist ein adverbial gebrauchtes Substantivum. Dafür, dass dieses Substantivum als solches sich erhalten hat, bieten die Lexica hinreichend Belege; den dort citierten Stellen ist Ps. 8, 2 beizufügen על השמים (die Himmelshöhe, das Himmelsgewölbe) ist das Subject zu תנה.

מִן im 2. Stichus hat die bekannte comparative Bedeutung: mehr als der Mund der Kinder und Säuglinge, beredter als stammelnder Kinder und Säuglinge Mund. Das Himmelsgewölbe mit Sonne,

Mond und Sternen verkündet Gottes Herrlichkeit so stark und wirkungsvoll, dass daneben menschliche Versuche, sein Lob zu singen, nur ein unbeholfenes Stammeln und unklares Lallen zu sein scheinen: der 2. Stichus ist im Contexte nicht von wirklichen Kindern und Säuglingen, sondern metaphorisch und hyperbolisch zu verstehen. Die Übersetzung lautet:

Du, dessen Majestät das Himmelsgewölbe preist
beredter als stammelnder Kinder und Säuglinge Mund.

Vgl. Kautzsch:

Durch den Mund der Kinder und Säuglinge
hast du ein Bollwerk gegründet um deiner Widersacher willen.

Siegfr. Stade:

Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge (d. h. dem Gebete der Schwachen) hast du eine Burg gegründet.

Damit sind wir schon zur 3. Zeile übergegangen. Sie lautet nach meiner Theilung:

יסדת עז למען צורריך   להשבית אויב ומתנקם׃

Hier wird עז von den einen als Burg oder Bollwerk, von den andern als Lob oder Preis erklärt. ‚Es fehlt an Momenten, welche der einen oder andern Auffassung den Vorzug sicherten‘ (Olshausen) und beide, fügen wir hinzu, sind recht misslich. ‚Die Modification, wonach Gottes Preis wie ein festes oder herrliches Gebäude gegründet werden soll, möchte dem Dichter etwas unterlegen, woran er nicht dachte‘ (Olshausen). Beginnen wir am Ende des Verses. Über das letzte Wort spricht sich Nestle, Materialien und Marginalien S. 34 f., aus, ich acceptiere seine Emendation und lese mit ihm (statt מתנקם) מתקומם.

Der 2. Stichus bedeutet also: um zum Schweigen zu bringen Feinde und Empörer, oder: indem du zu Schweigen bringst resp. zum Schweigen bringend.

Auf diesen 2. Stichus weist im ersten der Ausdruck למען צורריך. In diesen zwei Worten deutet der 1. Stichus allgemein an, was der 2. ausführt. Gott hat bei seinem Thun seine Widersacher im Auge, er will sie zum Schweigen bringen.

Es bleiben nun nur die 2 ersten Worte. Was hat Jahve zu dem Zwecke gethan? Dass er ‚eine Burg gegründet‘ habe, wird nur wenigen Auserwählten einleuchten. Aus dem Contexte ergibt sich eher als wahrscheinlich eben die Thatsache, dass er seine Herrlichkeit in seinem Werke so klar und unwidersprechlich geoffenbart hat. Mit יסדת ist nicht auszukommen; wohl aber mit יִסַּרְתָּ. יִסַּר heißt zurechtweisen, belehren und wird wiederholt von göttlicher Zurechtweisung gebraucht Js. 28, 26, Jer. 31, 18 &c. עז wird als adverbialer Accusativus zu erklären sein.

‚Du gibst machtvoll Belehrung wegen deiner Widersacher, um zum Schweigen zu bringen Feind und Empörer.‘

Bei der Übersetzung im Zusammenhang bleibt nur noch zu berücksichtigen, dass der Vers durch אשר zu Anfang der 2. Zeile mit der 1. verknüpft ist. Der Rest ist ohne Schwierigkeit, Ich übersetze:

Ps. 8.

2 Jahve, unser Herr, wie herrlich ist	dein Name auf der ganzen Erde!
Du, dessen Majestät die Himmelshöhe preist	3 beredter als (stammelnder) Kinder und Säuglinge Mund,
Der du machtvoll Lehre ertheilst wegen deiner Widersacher,	um zum Schweigen zu bringen Feind und Empörer!
4 Wenn ich den Himmel anschaue, das Werk deiner Finger,	den Mond und die Sterne, die du ins Dasein gerufen: —
5 Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkest,	das Menschenkind, dass du nach ihm ausschaust?
6 Und doch hast du ihn nur wenig unter Gott gestellt,	mit Größe und Ehre ihn umgebend,
7 Und doch hast du ihn zum Herrscher bestellt über deiner Hände Werk,	hast alles ihm unter die Füße gelegt:
8 Schafe und Rinder insgesamt,	dazu auch die Thiere des Feldes,
9 Die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,	was irgend die Pfade des Meeres durchzieht:
10 Jahve, unser Herr, wie herrlich ist	dein Name auf der ganzen Erde!

2 Strophen zu je 5 Versen, die erste 1 Vers + 2 Verspaare, die zweite 2 Verspaare + 1 Vers. Mit der Übersetzung und dem Nachweis der Structur ist erst die rechte Unterlage gegeben für die ästhetische Würdigung, von der wir hier absehen.

Der Psalm ist kein Chorlied, aber seine Structur ist ganz analog den von mir für die Chorgesänge nachgewiesenen Gesetzen. Von welcher Tragweite die Kenntnis und Verwertung dieser Beobachtungen ist, dafür dürfte die vorstehende Auseinandersetzung Zeugnis geben[1].

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

[1]) Zur Vergleichung füge ich hier eine andere „ernst wissenschaftliche" Lösung der Schwierigkeit von Ps. 8, 3. Halévy bemerkt (Revue Sémitique 1894, p. 5.) zu Ps. 7, 8. Entre ce verset et le verset précédent il y a une solution de continuité qu'aucun artifice exégétique ne peut renouer. La lacune est béante et il s'agit de savoir comment la combler . . . . . . la presque certitude que le verset disloqué, s'il n'est pas tout à fait disparu, doit se trainer quelque part dans le psautier même nous montre la voie à suivre. Le hasard, ce génie bienfaisant des fouilles archéologiques s'est chargé de nous faire toucher sans longues pérégrinations l'objet de notre convoitise. En lisant avec attention le psaume VIII, nous nous heurtons à un frag-

Der griechische Unionsprälatenstab zu Messina, in Sicilien, ἡ πατερήσσα ἑνωτική. — Ueber die verschiedenen Gründe des Hirtenstabes der Bischöfe und Äbte besitzen wir eine ansehnliche Literatur[1]). Fast überall wird aus der Form desselben die symbolische Bedeutung im Anschluss an die Glossa ad C. Quum venisset. un. X. de Sacra unctione abgeleitet; mit der Spitze, heißt es, soll der Hirt die Trägen stacheln, durch die gerade Mitte die Schwachen schirmen, mit dem oberen Haken die Abirrenden zurückziehen und sammeln[2]). Damit stimmt auch der Hauptsache nach überein, was die griechischen Theologen über die Bedeutung des Pastorale in ihrem Ritus schreiben[3]). Von diesen, beiden Kirchen gemeinsamen, Stäben unterscheidet sich wesentlich sowohl nach seiner Form als nach seiner symbolischen Bedeutung das Pedum, durch welches der πρωτοπαπᾶς der griechischen Hauptkirche zu Messina zur Belohnung für seine Verdienste um das Zustandekommen der Union zu Florenz ausgezeichnet wurde, und das deshalb mit Recht Unionsprälatenstab, πατερήσσα ἑνωτική genannt wird. Da ich die Beschreibung dieses ganz eigenthümlichen Stabes bei unseren Gelehrten vermisse, so will ich hier aus authentischen Quellen etwas weniges über jene uralte Kirche und die einzig in ihrer Art dastehende Auszeichnung ihres Prälaten mittheilen.

---

ment inintelligible au milieu où il se trouve et qui interrompt outrageusement la belle allure du poème. C'est le verset 3; une fois celui-ci retiré, les versets 2 et 4 se relient admirablement bien et tout défaut d'harmonie disparaît.

Yahwé, notre Seigneur, que ton nom est puissant sur toute la terre,
Toi dont la majesté habite dans le ciel!
Loroque je regarde les cieux, cette oeuvre (grandiose) de tes doigts,
Le soleil et la lune que tu a fixés,
(Je me dis:) Qu'est-ce que l'homme pour que tu daignes le mentionner,
Le fils d'Adam que tu t'occupes de lui.

Si l'on ne veut pas admettre, et j'espère que ce sera l'avis de la majorité de mes lecteurs, que le poète a voulu de propos gâter sa pensée par un non sens baroque, il faudra bieu considérer le verset 3, Psaume VIII, comme un petit bloc errant, dont il faut retrouver la carriére; on arrivera bientôt avec moi à la conviction qu'il s'enchâsse précisément dans la lacune béante que nous avons signalée plus haut entre les versets 7 et 8 du psaume VII. Wie gut in der neuen Verbindung alles passe, ist p. 7 ff. des weitern zu lesen.

[1]) Vgl. unter andern Kraus, Real-Encyklopädie II, 780—781, und Goar, Εὐχολόγιον, pp. 248—249, edit. an. 1730.

[2]) In baculi forma, Praesul, datur haec tibi norma:
Attrahe per primum, medio rege, punge per imum.
Attrahe peccantes, rege justos, punge vagantes.
Attrahe, sustenta, stimula vaga, morbida, lenta.

[3]) Bei Goar aaO.

In den officiellen Berichten, welche die Erzbischöfe von Messina anläfslich der Visitatio liminum einreichen, lautet die Relatio über diese Kirche und ihren Prälaten folgendermaßen: Inter archiepiscopatus Ecclesias principem locum obtinet venerabilis et insignis Collegiata Ecclesia sanctae Deiparae de Grapheo, hujus Urbis olim cathedralis Ecclesia mater, inde Catholica dicta. Haec sub Graecorum imperio in Spiritus Sancti ex Patre Filioque procedentis confessione cum Romana Ecclesia invicem unita permansit et pro Unione firmanda inter utramque Ecclesiam acerrime propugnavit in Concilio Florentino retulitque insigne Eugenii IV. encomium . . . Praeest huic Ecclesiae Protopapa singularis, ac praecipua dignitas, multis clara praeeminentiis, qui ab immemorabili usum habet Pontificalium, baculum instar Praelatorum graecorum gestat, calices et patenas consecrat, sacerdotalia indumenta benedicit, utitur Camilaucio rubei seu violacei coloris et epigonatio, quod graecorum Praesulum est insigne . .[1]) — Den Stab selbst und seine mystische Bedeutung beschreibt die nämliche Relatio missa ad Limina Apostolorum, namentlich die des Erzbischofes Jos. Migliaccio vom 15. Juni 1709 mit folgenden Worten: In cujus (baculi) vertice, triangularem basim figurante, duo insident leones averso dorso, cauda invicem implicata, quorum unus clavem, alter scribentis calamum tenet: symbola utriusque fundatae super uno eodemque angulari lapide Christo Jesu; scilicet, potestatis claudendi reserandique in Romana, et sapientiae antiquorum Patrum in Graeca. Leones porro vigilantiam denotant, qua praeditos esse decet, Ecclesiarum antistites . .[2]) — Über die sonst üblichen Formen der griechischen Pastorale und die figürlichen Darstellungen in denselben vgl. Wolfskron in den Mittheilungen der k. k. Centralcommission, II, 261—262.

N. Nilles, S. J.

Zur Frage nach dem Ursprunge des **Liber de rebaptismate.** Vor 3 Jahren veröffentlichte ds. Ztsch. (1896 S. 193—255) eine längere Untersuchung aus der Feder unseres Mitarbeiters Dr. J. Ernst: ‚Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfasst'? Der Verfasser gelangte zu dem Ergebnis, dafs die genannte, in verschiedenen Beziehungen interessante, auch dogmengeschichtlich wichtige Schutzschrift für die Giltigkeit der Ketzertaufe zwischen dem 72. und 73. Briefe

---

[1]) Bei *Papas Vincenzo Schirò*, Sulla Origine . . della Chiesa di s. Nicolò de' Greci in Messina, 1863, p. 91.

[2]) Bei *Giuseppe Vinci*, *Protopapa*, Documenti, 1756, p. 30.

Cyprians, bezw. zwischen der 2. und 3. carthagischen Synode, also zwischen Herbst 255 oder Ostern 256 und 1. September 256 verfaſst wurde. Als Geburtsland des Tractates ergab sich zwar nicht mit derselben Sicherheit aber doch mit sehr groſser Wahrscheinlichkeit Mauretanien.

In beiden Punkten wurde dieses Resultat angefochten in einer (auch als Separatabdruck erschienenen) Abhandlung der ‚Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie‘ (1897 S. 555—608): ‚der pseudocyprianische Tractat: De rebaptismate nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht. Von W. Schüler‘. Dieser Angriff gab Ernst die Veranlassung, in einer neuen vom ‚Histor. Jahrbuch‘ (1898 S. 499—522; 737—771) veröffentlichten Abhandlung die aufgeworfene Frage nochmals eingehend zu untersuchen. Diese neuen Erörterungen dürften darthun, daſs die Anfechtungen Schülers die Position E.s zu erschüttern durchaus nicht geeignet sind. Dieselbe erscheint durch die jüngsten Darlegungen im ‚Hist. Jahrb.‘ vielmehr als recht gefestigt. Die von E. statuierte Abfassungszeit unseres Tractates (zwischen der 2. und 3. carthagischen Synode) darf als definitiv gesichertes Ergebnis der neuen Untersuchungen betrachtet werden. Bezüglich des Abfassungs*ortes* suchte Sch. darzuthun, daſs der Lib. de rebapt. nicht in Mauretanien, überhaupt nicht in Afrika, sondern in *Italien* von einem Bischofe mit novatianischen Grundsätzen (bald nach dem 3. carthagischen Concil) verfaſst worden sei. Diese Hypothese erscheint durch die Darlegungen E.s als endgiltig beseitigt. R.

Die letzten Zeilen der Israel-Inschrift Merneptah's. — Vor etwa drei Jahren wurde in einem Tempel zu Theben im Lande der Pharaonen ein Denkmal des Königs Merneptah (aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts v. Chr.) gefunden. Es enthielt einen groſsen Siegeshymnus, in welchem der Pharao seinen Triumph über alle Feinde verherrlicht; dabei wird in den letzten Zeilen das Volk Israel im Anschluſs an die palästinensischen Gegner der Ägypter genannt. Diese erstmalige Erwähnung Israels in einer altägyptischen Inschrift hat die Merneptah-Stele so bekannt und berühmt gemacht. Der Entdecker derselben, W. M. *Flinders Petrie*, berichtete zuerst ausführlich in der Contemporary Review (LXIX. 1896, S. 617—27: Egypt and Israel). Der hieroglyphische Text der Inschrift wurde dann in der Berliner Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde von W. *Spiegelberg* veröffentlicht, übersetzt und commentiert (XXXIV. 1896, S. 1—25), nachdem dieser schon in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie die neue Entdeckung besprochen hatte

(1896, S. 593—6. Vgl. Ad. Erman ebd. S. 596 f.). Von allen Seiten wurden namentlich die letzten Zeilen des Hymnus in verschiedenster Weise erörtert. Da ihre Erklärung für den Auszug Israels aus Ägypten eine gewisse Bedeutung hat, erscheint ein kurzer Überblick über einige der hauptsächlichsten Auslegungen angebracht.

Fl. Petrie übersetzte die in Frage kommenden Zeilen 26—28 in folgender Weise: „Erobert sind die Tahennu (Nordafrikaner); die Cheta (Hethiter) sind zur Ruhe gebracht; geplündert ist Pa-Kanana (Kanun) mit aller Gewalt; genommen ist Askadni (Askalon?); gepackt ist Kazmel; Yenu (Yanoh) der Syrier ist gemacht, als hätte es nie bestanden; das Volk von Ysiraal (Israel) ist ausgeplündert, es hat keinen Samen; Syrien ist geworden wie Witwen des Landes Ägypten" (aaO. S. 622, englisch). W. Spiegelberg dagegen gibt die Worte also wieder: ‚26 . . . Verwüstet ist Thnw, Cheta zur Ruhe gebracht, das Chanaan ist mit (?) allem Schlechten 27. gefangen (?). Fortgeführt ist Askalon, Gazer gefangen genommen. Jenoam ist zu nichts gemacht, Israel ist verwüstet und seine Saaten vernichtet, Chor ist wie die Witwen 28. Ägyptens geworden. Alle Länder insgesammt sind in Frieden. Jeder, der umherschweifte, ist von König Merneptah, mit Leben begabt gleich der Sonne jeden Tag, gezüchtigt worden.' (Zeitschr. f. äg. Sprache XXXIV., S. 14). Spiegelberg bezeichnet seine Uebersetzung als gesichert (ebd. S. 23). W. Max Müller stimmt in seinen ‚Bemerkungen zum Siegeshymnus des Merneptah' in der Hauptsache mit Spiegelberg überein (Recueil de travaux XX. 1898, S. 31 f.); Z. 27 gibt er so wieder: ‚Israel ist ausgerupft, ohne einen Grashalm übrig; Palästina ist eine Witwe geworden für Aegypten' d. h. ohne Beschützer, hilflos, schwach (ebd. S. 32). Ed. Naville weicht etwas ab (ebd. S. 32—7: Les dernières lignes de la stèle mentionnant les Israélites): ‚Khéta est en paix, Kanaan est prisonnier de tous les maux; (car) Askalon est amené, pris par Ghezer, (et) Jamnia n'existe plus; Israel est anéanti, il n'a plus de postérité. La Syrie est comme les veuves de l'Égypte' (S. 37); Dieses ‚Syrien' (Chor oder Char) erklärt er mit Maspero, Hommel u. a. als das Land der Horiter in Südpalästina, das Hinterland der philistäischen Küste (S. 34), wie es auch W. M. Müller, A. H. Sayce u. a. auffassen. Sayce stimmt im Allgemeinen Naville bei (Expos. Times IX. 1897/98, S. 59).

Ohne auf andere Erörterungen hier einzugehen (vgl. G. Maspero im Journal des débats 14. juin 1896; Sellin in Neue Kirchl. Zeitschr. VII. 1896, S. 502—14; F. Hommel ebd. S. 581—5 und Exp. Times VIII. 1896/97, S. 15—7; J. W. Dawson, Exp. T. ebd. S. 17 f.; Dr. Marucchi, Nuova Antologia LXVII. 1897, S. 161—6 u. a.) dürfen wir aus den verschiedenen Uebersetzun-

gen wohl den Schluſs ziehen, daſs zunächst die Erwähnung Israels durchaus gesichert ist. Ferner sehen wir, daſs das Volk Israel zugleich mit den palästinensischen, und zwar meist südpalästinensischen Städten und Völkerschaften genannt wird; dabei erhält es seinen Platz nach den Hethitern und nach Kanaan, Askalon, Gezer, und Jamnia oder Inoam, aber vor den Horitern. Wegen der geographischen Reihenfolge liegt es daher nahe, die Israeliten zur Zeit Merneptah's als in Süd- oder Mittelpalästina, nördlich von den Horitern wohnend anzunehmen. Nach der Übersetzung Spiegelbergs und W. M. Müllers, entspricht diese Annahme auch sehr gut dem Wortlaut des Hymnus, und auch nach den anderen Deutungen steht ihr nichts im Wege. Denn daſs Merneptah in dieser poetischen Beschreibung seines Triumphes von der vollständigen Vernichtung Israels und seiner Nachkommenschaft redete, könnte bei den gewohnten Übertreibungen der Pharaonen nicht auffallend erscheinen.

Es dürfte daher diesen Zeilen des Hymnus wohl weniger entsprechen, mit E. Naville, A. H. Sayce u. a. in den Worten über Israel eine Anspielung auf den Wüstenzug des auserwählten Volkes zu sehen. Vielmehr scheint diese Inschrift die nach den biblischen Angaben durchaus nothwendige Annahme zu rechtfertigen, daſs der Exodus nicht unter Merneptah in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, sondern etwa zweihundert Jahre früher unter einem der Pharaonen der 18. Dynastie, wahrscheinlich unter Amenophis II. stattgefunden hat (S. oben S. 275).

L. Fonck S. J.

Kleinere Mittheilungen. Für die Berechtigung der „höheren Kritik" auf alttestamentlichem Gebiete traten auf dem letzten katholischen Gelehrten-Kongreſs in Freiburg besonders Baron von Hügel und M.-J. Lagrange O. P. ein. Der Vortrag des ersteren Herrn über La méthode critique et les documents de l'Hexateuque wurde in The Catholic University Bulletin zu Washington (April 1898) veröffentlicht (vgl. Rev. bibl. 1898, S. 475—7); seine Ergebnisse sind, nach dem Bericht der Revue biblique, ‚nettement favorables à la thèse de l'école critique sur la composition documentaire de l'Hexateuque' (S. 475), und nach A. Loisy soll man bei ihm lernen können, ‚franchement traditionnel et franchement savant' zu sein (Bulletin critique XIX. 1898, 445 f.). Die Abhandlung des P. Lagrange ‚Les sources du Pentateuque' erschien in der Revue biblique (S. 10-32); auch sie ist derselben These gegenüber ‚nettement favorable'. Es scheint aber, daſs beide Verfasser das für jeden gläubigen Exegeten Unannehmbare dieser These, so wie sie von der kritischen Schule verstanden

und vertheidigt wird, zu wenig hervorheben; sie kommen auch zu Folgerungen, die wohl manchem sehr zweifelhaft erscheinen dürften, und die eine eingehendere Erörterung vom katholisch-theologischen Standpunkt verdienten[1]). Jedenfalls macht es einen etwas eigenthümlichen Eindruck, wenn ein ganz echter Kritiker in der meist recht ‚kritisch‘ redigierten Zeitschrift ‚The Expository Times‘ von Edinburgh, welche sonst sowohl die Revue biblique, als auch alle übrigen katholischen Zeitschriften zu ignorieren pflegt, ob dieser Abhandlung des P. Lagrange gleich in lauten Freudenjubel ausbricht, den Artikel begrüßt als ‚a plea, powerfully urged for the legitimacy within the catholic church of the methods of historical criticism‘ und der Revue biblique die allerhöchste Anerkennung ausspricht als ‚one of the most ably conducted and informing of our theological magazines‘ (J. A. Selbie, Exp. T. IX. 1897/98, S. 405).

— Das alte Problem des mosaischen Schöpfungsberichtes wurde in letzter Zeit wieder mehrfach erörtert. Es ist dabei bemerkenswert, dass die Stimmen zu Gunsten der Visionshypothese sich mehren. Erwähnung verdient namentlich eine längere Abhandlung von James Sime ‚The drama of creation‘ im Londoner Expositor (1897/II, S. 309—20. 387—400. 450—9). Er wirft die Frage auf, deren Beantwortung den Schlüssel für das richtige Verständnis bietet, wie nämlich der Berichterstatter zur Kenntnis des Inhaltes seines Berichtes im ersten Capitel der Genesis gelangen konnte. Eine befriedigende Antwort findet er nur darin, dass der Schöpfungsbericht schließlich auf eine Offenbarung in Form eines Traumgesichtes oder einer Vision zurückgeht. Auch Hugh Miller sei dieser Ansicht gewesen in einem Artikel für ‚The Witness‘, der später in seinem Buche ‚Testimony of the Rocks‘ abgedruckt wurde.

— Für den biblischen Sintflutbericht ist ein neues Bruchstück einer babylonischen Fluterzählung von großer Bedeutung, das der verdiente Dominicanerpater V. Scheil aufgefunden und veröffentlicht hat (Un fragment d'un nouveau récit babylonien du déluge. Revue bibl. 1898, S. 1—9 und Recueil de travaux XX, 1898, S. 55—9, nebst Tafel). Das neue Fragment ist von dem Schreiber Ellit-â unter der Regierung des Königs Ammisadugga, etwa hundert Jahre nach Hammurabi und Abraham geschrieben worden, und stammt wahrscheinlich von Sippara. Sein Text ist von dem Flutbericht im Gilgames-Epos, das durch G. Smith bekannt wurde, verschieden; der alte überlieferte

[1]) Diese Zeilen waren schon anfangs November v. J. geschrieben vor dem Erscheinen des Artikels von L. Méchineau in den Etudes (5. Nov. 1898) und des Briefes des hl. Vaters an den P. General der Franciscaner (25. Nov. 1898).



Stoff ward eben in verschiedenen Gegenden auf verschiedene Weise episch behandelt. Dagegen ist das neue Bruchstück, wie A. H. Sayce bemerkt (Expos. Times 1898/9, S. 202), nahe verwandt mit der sogenannten zweiten Version des Flutberichtes, welche Hormuzd Rassam aus Babylonien, mitbrachte. Nach allen drei Texten wird der chaldäische Noe in einem Traumgesicht über seine Rettung belehrt.

— Die oft behandelte crux interpretum בְּשַׁגָּם הוּא בָשָׂר in Gen. 6, 3, zu welcher J. K. Zenner in ds. Ztsch. einen sehr beachtenswerten Lösungsversuch machte (1893, S. 173; vgl. S. 733 ff.), will G. Margoliouth im Expositor (1898 II, S. 33—7) durch eine neue Erklärung beseitigen. Er unterscheidet in בְּשַׁגָּם drei Bestandtheile: die Partikel ב im Sinne einer Conjunction = weil ((inasmuch as), das Suffix der 3. Person Plural ָם, und שג wofür er die Bedeutung ‚Leib‘ oder ‚Wesen‘ annimmt. Für diese Annahme verweist er auf das äthiopische *shega*, das in der gewünschten Bedeutung vorkommt, und dem ein hebräisches *shagë* entsprechen würde. Auch zieht er arabische und syrische Analoga, und die Grundbedeutung der zugrunde liegenden Wurzel ‚wachsen, zunehmen‘ zur Begründung seiner Erklärung herbei. Wenn diese Begründung genügte, würde sich ohne Änderung des überlieferten Textes derselbe befriedigende Sinn ergeben, den Zenners geistreiche Conjectur erzielte; ob sie aber genügt, darüber mögen competentere Richter entscheiden.

— Die Bücher Exodus und Leviticus wurden, namentlich im Anschluss an den Kommentar v. Hummelauer's, verschiedentlich Gegenstand der Erörterung. A. Loisy unterzog den Commentar im Bulletin critique 1898, S. 441-5) einer Besprechung, die sich in hervorragender Weise durch Mangel an wissenschaftlichem Tact und Ton auszeichnet. M.-J. Lagrange erkennt dagegen manche Vorzüge des Commentares an, obwohl auch ihn manches weniger befriedigt. Mit Bezug auf Exod. 16, 35 äußert er sich dabei gegen v. H. in einer Weise, dass man fast zu der Annahme gedrängt wird, der Recensent halte die Fortdauer des Mannas während der vierzigjährigen Wüstenwanderung für eine *‚généralisation idéale‘* (Rev. bibl, 1898, S. 136—8). — In zwei klaren und überzeugenden Abhandlungen über das mosaische Gesetz tritt F. Prat für einige Hauptgrundsätze des Commentars v. H.'s ein (La loi de Moïse; Études LXXVI. 1898 III, S. 87—114; Ses progrès, ebd. LXXVII. 1898 IV, S. 29—56; vgl. ebd. S. 195—214; Histoire du Livre dans l'Antiquité, vom selben Verf., mit besonderer Berücksichtigung der biblischen Bücher).

— Die Geschichte des Heiligthums der Bundeslade wurde von dem Löwener Doctor H. A. Poels einer kritischen Prüfung unterzogen (Examen critique de l'histoire du Sanctuaire de l'Arche I. Leiden, E. J. Brill 1897). Dabei hatte der Verfasser in einer Reihe

von Punkten Ansichten vorgetragen, die in nicht geringem Maße mit mit denen der kritischen Schule, namentlich des verstorbenen Leidener Professors A. Kuenen übereinstimmten. J. P. van Kasteren nimmt daraus Veranlassung zu einer Reihe von Artikeln in den holländischen 'Studiën op Godsdienstig, Wetenschappelijk en Letterkundig gebied'; leider findet diese Zeitschrift, trotz ihres sehr gediegenen Inhaltes, in Deutschland viel zu wenig Beachtung. Die beiden bisher erschienenen Abhandlungen erörtern in ruhiger und gründlicher Weise die Ansichten von Kuenen und Poels über das Buch Josue und über 1 Paral. 2, 42 ff., und legen in vielen Punkten die Schwäche und Haltlosigkeit derselben dar (Dr. H. A. Poels en wijlen Professor Kuenen over het Boek Josue, Studiën Deel LI. 1898, S. 150—75; Dr. H. A. Poels en wijlen Professor Kuenen over I Paral. II: 42 vv., ebd. S. 295—310).

— Für unsere Kenntnis der Geschichte Ägyptens, waren die Entdeckungen der letzten Jahre von der allergrößten Bedeutung. Die wichtigsten Funde wurden in Oberägypten gemacht von den Franzosen J. de Morgan in Naqade und E. Amélineau in Abydos ('Arâbat el-Madfûne), sowie von den Engländern W. M. Flinders Petrie und J. E. Quibell in Koptos (Guft), dem gegenüberliegenden Ballâs, ferner in el-Tuk, Hierakonpolis (Kôm-el-Achmar) und Eilethyia (el-Kâb) usw. Die Funde führen uns in die älteste Zeit Ägyptens zurück; es sind zumeist Grabanlagen aus der Zeit der ersten Dynastien, nebst allerlei Gegenständen, die den Todten ins Grab mitgegeben wurden. Sie zeigen uns die ägyptische Cultur in vielen Beziehungen schon in sehr hoher Blüte; namentlich zeugen die zahlreichen künstlich bearbeiteten Steinwerkzeuge von hoher technischer Kunstfertigkeit. Die Erfolge der Ausgrabungen haben auch hier aufs neue bestätigt, dass die alten Traditionen mehr Vertrauen verdienen, als ihnen vielfach gewährt wird: unter anderem wurde von König Menes, den der alte Manetho als ersten König der ersten Dynastie an die Spitze der ganzen Pharaonen-Reihe stellt, das Grab und eine Inschrift mit dem Namen *Mene* in Naqade gefunden. — Ein ganz besonderes Interesse haben aber diese neuesten Funde für den alttestamentlichen Exegeten, weil sie den babylonischen Ursprung der ägyptischen Kultur immer wahrscheinlicher machen. Die Entdecker selbst, J. de Morgan in seinen Recherches sur les origines de l'Égypte (I. L'âge de la pierre et des métaux, Paris, Leroux 1896; II. Ethnographie préhistorique et Tombeau royal de Négadeh, ebd. 1897), Fl. Petrie und J. E. Quibell in ihrem Werke Naqada and Ballas (London, Quaritch 1896), sprachen offen ihre Überzeugung aus, dass diese neuentdeckte älteste Cultur nicht ägyptischen Ursprungs sei, sondern von Osten, von Babylonien stamme (vgl. Quibell in Zeitschr.

f. äg. Spr. 1897, S. 134—40; 1898, S. 81—4). Professor H. V. Hilprecht, einer der Leiter der großen amerikanischen Ausgrabungen in Nippur, vertrat dieselbe Meinung (‚Is the Babylonian or Egyptian civilization earlier‘? Sunday School Times, 23. April 1898, notiert in Expos. Times 1897/98, S. 433), die auch von G. Schweinfurth in der Berliner ethnologischen Gesellschaft (Verhandlungen 1897, S. 263—86) unter Zustimmung des Vorsitzenden Rud. Virchow (ebd. S. 401) ausführlich begründet wurde. Von Seiten der Ägyptologen wurde allerdings diese Ansicht, welche die ägyptische Cultur als Ableger der babylonischen hinstellt und dadurch die Ägyptologie in einem gewissen Sinne der Assyriologie unterordnet, als durchaus unbegründet verworfen (vgl. K. Sethe, Ztschr. f. äg. Spr. 1897, S. 1—6; G. Steindorff ebd. S. 172 fg. und S. 135 Anmerkung; W. M. Müller, Orient. Litztg. I. 1898, S. 101—3. 185—7. 217—22 u. a.). Unleugbar hat aber die These, welche von Professor F. Hommel seit Jahren vertreten wurde (vgl. besonders seine Schrift: ‚Der babylonische Ursprung der ägyptischen Cultur‘ [autogr.] München 1892), durch die letzten Entdeckungen ganz erheblich an Wahrscheinlichkeit gewonnen und sich die Beachtung der weitesten Kreise errungen. Hommel macht in einer Mittheilung in den ‚Proceedings of the Society ot Biblical Archaeology‘ (1898, S. 291—5) auf eine besonders auffällige Übereinstimmung der neuentdeckten Darstellungen mit den altbabylonischen aufmerksam: J. E. Quibell fand nämlich in Hierakonpolis (Kôm-el-Achmar) eine Schieferpalette von etwa 63 Centimeter Länge, mit sehr kunstvoll gearbeiteten Darstellungen eines ägyptischen Königs, dessen Name in der üblichen Einrahmung (in der Hieroglyphe für ‚Lager, Sitz‘) am obern Ende der Tafel zwischen zwei symbolischen Ochsenköpfen erscheint (Ztschr. f. äg. Spr. 1898, S. 81—4, und Tafel XII und XIII), während sonst der h. Name des Königs (ohne dessen Bild) gewöhnlich in derselben Umrahmung mit dem hl. Vogel (Habicht) des Gottes Horus darüber geschrieben wird. Nun findet sich in den ältesten babylonischen Hieroglyphen, welche die ägyptischen an Alter übertreffen, ganz die gleiche auffallende Erscheinung, dass nämlich das der ägyptischen Form sehr ähnliche alte Zeichen für ‚Lager‘ mit einem Vogel darüber den hl. Namen des Königs oder Gottes bedeutet, während dasselbe Zeichen mit zwei Ochsenköpfen darüber für ‚Bild‘ gebraucht wird. An zufälliges Zusammentreffen ist bei dieser auffälligen Uebereinstimmung wohl kaum zu denken, und so kann Hommel dieselbe mit Recht als einen neuen Beweis für seine These geltend machen; denn die umgekehrte Folgerung eines ägyptischen Ursprungs der babylonischen Cultur wird wohl niemand einfallen. Die Bedenken, welche C. J. Ball in denselben Proceedings (ebd. S. 296—8), trotz seiner Zustimmung zur These H.'s, gegen diesen neuesten Beweis vorbringt wegen

der Form der betreffenden altbabylonischen Hieroglyphen unter Gudea, finden dadurch ihre Erledigung, dass die von H. zugrunde gelegten Formen aus der Zeit vor Gudea stammen und der ursprünglichen Gestalt näher stehen (nach einer gütigen Mittheilung Prof. Hommel's).

— Zu einem anderen großen und für den alttestamentlichen Exegeten interessanten Funde führten die Forschungen in der Nekropole Thebens. Viktor Loret gelang es, im ‚Thal der Königsgräber‘ (Bîbân el-Mûluk) gegenüber dem Grabe Ramses III (Nr. 11 im Ostthal; vgl. Bädeker-Steindorff, Ägypten, 4. Aufl., S. 269) das noch uneröffnete Grab Thutmosis III und Amenophis II, nebst neun noch unberührten Särgen zu finden, welche die Mumien Thutmosis IV, Amenophis III, Sety II, Setnacht, Ramses IV, VI und VIII (aus der 18. bis 20. Dynastie) und zwei namenlose Mumien enthielten (V. Loret, Le tombeau d'Aménophis II et la cachette royale de Bibân el-Molouk, Journal Égyptien, Kairo 14.—17. Mai 1898; ausführlicher Bericht darüber von A. Wiedemann, Orient. Ltztg. I. 1898, (S. 213—7; vgl. ebd. S. 128. 188). Am Eingang des Grabes fand man vier ausgetrocknete Leichen, welche Spuren eines gewaltsamen Todes aufwiesen; einige waren geneigt, darin den Beweis für Menschenopfer beim Begräbnis zu sehen. Der Fund hat aber ein ganz besonderes Interesse für die Geschichte des Exodus; denn nach der biblischen Chronologie muss Moses unter den Pharaonen der achtzehnten Dynastie gelebt haben und zwar würde eben dieser Amenophis II, dessen Grab jetzt aufgedeckt wurde, nach den biblischen Angaben den meisten Anspruch darauf haben, der Pharao des Exodus zu sein. Wenn daher W. Groff im Recueil de travaux (1898, S. 224) eine der beiden namenlosen Mumien als die Merneptah's (nach Loret die Amenophis IV?) bezeichnet und deshalb den Pharao des Auszugs wieder gefunden glaubt, so dürfen wir mit mehr Recht für den Eigenthümer des Grabes selbst, Amenophis II, diese ‚Ehre‘ in Anspruch nehmen. Fonck.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 79. **1899.** **Innsbruck, 25. März.**

Bei der Redaction eingelaufen seit 25. December 1898:

Arbeiterwohl. Organ des Verbandes kathol. Industrieller und Arbeiterfreunde. Redigirt vom General-Secretär Dr. Franz Hitze. Münster i. W. 18 Jahrg. Heft 11 u. 12. Köln, Bachem, 1898.

Aucler, Paul, Les villes antiques: Jérusalem. Restauration archéologique. 46 p. — Rome. Restauration archéologique. 50 p. 8. Paris, Delagrave, 1899.

Bachelet, X., M. Le, S. J., La question liguorienne, Probabilisme et équiprobabilisme. Paris, Lethielleux, (1899). 243 p. 8.

Bainvel, S. J., La foi et l'acte de foi. Paris, Lethielleux, (1898). XV, 232 p. 8. frcs 2.50.

Baute, Joh., Nazareth. Andachtsbüchlein für den Verein der hl. Familie (mit drei Liedern von P. Piel). Münster, Aschendorff, 1899. 24 S. 24. 10 ₰.

Berens, Caspar, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien in Predigten dargestellt und betrachtet. Dritter Band. Paderborn, Bonifaciusdruck., 1899. V, 542 S. 8. M. 4.80.

Braun, Dr. C., Die Kirchenpolitik der deutschen Katholiken seit d. J. 1848 in ihren Zielen und Regeln. Zur Gedenkfeier an die Versammlung des deutschen Episcopats in Würzburg v. 22. Okt. — 16. Nov. 1848. Mainz, Kirchheim, 1899. 56 S. 8.

Braun, Jos. S. J., Die pontificalen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. Mit 27 in den Text gedruckten Abbildungen und einer Tafel (Stimmen a. M. Lach, Egzh. 73). Freiburg, Herder, 1898. VII, 191 S. 8. M. 2.80.

Brunner, J. N., Didaktik u. Methodik der katholischen Religionslehre (Sonderausgabe aus Dr. A. Baumeister's Handbuch der Erziehungs- u. Unterrichtslehre für höhere Schulen). München, Beck, 1898. 65 S. 8. M. 1.20.

Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'institut cathol. de Toulose. No. 1. Janvier 1899. 36 p. 8. Paris, Lecoffre, 1899. Paraît le 20 de chaque mois. Prix: 4 frcs par an.

Charrier, Peter S. J., Leben und Wirken des Ehrw. P. Claudius de la Colombière S. J. Durch ungedruckte Documente vervollständigt (Eine Episode aus der Kirchengeschichte). Aus dem Französischen übersetzt von P. Matthias Gruber S. J. Agram, Scholz. 1899. VII, 312 + IV S. 8. fl. 1.60.

Chollet, Dr. A., De la notion d'ordre. Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai, du bien. Paris, Lethielleux, VII, 259 p. 8. frcs 3.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Chollet, Dr. A., La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne. Paris, Lethielleux, (1899). XII, 284 p. 8. frcs 3.50.

Christ, Sophie, Der gute Ton. Taschenbüchlein d. guten Tones. Praktische Einleitung über die Formen des Anstandes für die weibliche Jugend. 7. Aufl. Mainz, Kirchheim, 1899. XII, 200 S. 16. Gebunden M. 1.50.

Cüppers, Ad. Jos., Der Psalter. Dichtung. Einsiedeln, Benziger, 1898. 94 S. 8. Geb. M. 2.

Didiot, Dr. J., Saint Julien du Mans et l'église russe (Extr. de la Revue hist. et archéol. du Maine 1899). Mamers, Fleury et Dangin, 1899. 29 p. gr. 8.

Duhr, Bernhard S. J., Jesuitenfabeln. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. Dritte, umgearbeitete Auflage. Lieferung 1. Erscheint in 9 Lieferg. à 80 Pf. Freiburg, Herder, 1899.

Echos d'Orient. Mensuel. 6 frcs par an. Paris, 8 rue François I. 1898. 2e année n° 12. (Septembre).

Egger, Augustinus, Bischof v. St. Gallen, Ein Wort zur Charakterbildung an Jünglinge. Donauwörth, Auer 1899. 56 S. 24. 25 Pf.

Ehrhard, Dr. Albert, Der katholische Student u. seine Ideale. Eine Programmrede allen deutschen Studenten an Österreichs Hochschulen gewidmet. Wien, Mayer, 1899. 68 S. 8. fl. 0.40.

Faulhaber, Dr. M., Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften (Bibl. Stud. IV. 2 u. 3). Freiburg, Herder, 1899. IX, 219 S. 8. M. 6.

Fischer, Msgr Dr. Engelbert Lorenz, Cardinal Consalvi. Lebens- u. Charakterbild des grossen Ministers Pius VII. Mit dem Bilde des Cardinals. Mainz, Kirchheim, 1899. XV, 350 S. 8. M. 4.

Fretté, S. E., L'apôtre saint Paul. Paris, Lethielleux. XV, 518 p. 8. frcs 6.

Fulgentii, Fabii Planciades V. C. Opera. Accedunt: Fabii Claudii Gordiani *Fulgentii* V. C. de aetatibus mundi et hominis et S. *Fulgentii* episcopi super thebaiden. Recensuit Rudolfus *Helm* (Biblioth. script. graec. et rom. teubneriana). Lipsiae, Teubner, 1898. XVI, 215 p. kl. 8. M. 4.

Gerber, Hildebr. (Herm. Gruber S. J.), Der „giftige Kern" oder die wahren Bestrebungen der Freimaurerei actenmäßig nachgewiesen. I. Theil: Typische Thatsachen u. Vorgänge aus dem inneren Bundesleben der Freimaurerei. 313 S. u. V. 8. M. 3. Berlin, Germania, 1899.

Geser, Dr. jur. Albert, Die zivilrechtliche Verantwortlichkeit der Beamten aus rechtswidrigen Amtshandlungen gegenüber Privaten und gegenüber dem Staate mit besonderer Berücksichtigung des schweizer. Rechtes. Freiburg, Veith 1899. 188 S. gr. 8.

Glasschröder, Dr. Fr. X., Markwart v. Randeck, Bischof v. Augsburg u. Patriarch v. Aquileja. II. Teil: Markwarts Augsburger Episkopat 1348—65 (Sonderdruck aus der Ztsch. des hist. Vereins für Schwaben u. Neuburg. 22. Jahrgang.) Augsburg, Rieger, 1896. 64 S.

Goyau, Georg, + Andreas Pératé, + Paul Fabre, Der Vatikan. Die Päpste u. die Civilisation. Die oberste Leitung der Kirche. Mit

einer Einleitung von Sr. Eminenz dem Kardinal Bourret u. einem Nachwort von dem Vicomte E. Melchior de Vogüé, Mitglied der Académie Française. Aus dem Französischen übersetzt von K. *Muth.* Mit 532 Autotypien, 13 Lichtdruckbeilagen und einem Lichtporträt Sr. Heiligkeit Leos XIII. Einsiedeln, Benziger, 1898. XI, 788 S. gr. 4. Prachtband M. 30.

Gutberlet, Dr. Constantin, Der Kampf um die Seele. Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie. Mainz, Kirchheim, 1899. VII, 501 S. gr. 8. M. 7.50.

Haberl, Dr. Fr. H., Kirchenmusikalisches Jahrbuch für das Jahr 1899. (24. Jahrg. d. Cäcilienkalenders.) Regensburg, Pustet, 1899. M. 2.60.

Hansen, Dr. Bernhard, St. Francisci Minde (Erinnerungen an St. Franziskus. Kopenhagen, Mohn, 1899). XVI, 304 S. fl. 4.

Hoang, P. Pierre, Exposé du commerce public du sel. Chang-hai, mission cath., 1898. 16 p. de texte et XIII cartes. 8.

Hollweck, Dr. Joseph, Die kirchlichen Strafgesetze. Zusammengestellt und commentirt. Mainz, Kirchheim, 1899. XLI, 286 S. 4. M. 10.

Hirten- und Weihnachtslieder aus dem österreichischen Gebirge. Gesammelt von Fannie Gröger. Leipzig, Dieter, 1898. 101 S. 8. M. 3.

Huber, Michael, Vorträge für christliche Müttervereine. Zweiter Band: Dreifacher Cyklus von je 12 Vorträgen für christliche Müttervereine. Regensburg. Nationale Vlg., 1899. 183 S. 8. M. 2.50.

Hummelauer, Fr. v. S. J., Das vormosaische Priesterthum in Israel. Vergleichende Studie zu Exodus u. 1. Chron. 2—8. Freiburg, Herder, 1899. VII, 106 S. 8. M. 3.

Hurter, Hugo S. J., Nomenclator literarius recentioris Theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tomus IV: Theologia catholica tempore medii aevi ab anno 1109—1563. Oeniponte, Wagner, 1899. VII, p. 1356 col. CCLV p. 8. fl. 9.

Itinera hierosolymitana saeculi IV—VIII ex recensione Pauli *Geyer* (Corp. script. eccl. lat. edit. academ. Vindob. XXXVIII). Lipsiae, Freytag, 1898. XLVII, 481 p. 8. M. 15.60.

Jaegers, Ferdin. Heinr., Der Katechet. Ausführliche Erklärung des kath. Katechismus als praktische Anleitung zum Katechisieren. Erster Band. VIII. 600 S. gr. 8. M. 5. Köln, J. P. Bachem, 1899.

Jungmann, Dr. Bernard., Tractatus de Deo uno et trino. Editio V. Ratisbonae, Pustet, 1899. IV, 380 p. 8. M. 3.30.

Justus Benevolus, Katholische Kritik u. Hyperkritik. Auch eine Antwort auf „Veremundus". München, Abt, 1899. 22 S. 8.

Kaulen, Dr. Franz, Einleitung in die hl. Schrift alten und Neuen Testaments. (Theol. Bibliothek.) Vierte, verb. Aufl. Zweiter Theil VI, 264 S. 8. M. 3.20. Dritter Theil VI, 272 S. 8. M. 3.30. Freiburg, Herder, 1899.

Keppler, Dr. Paul Wilhelm, Bischof v. Rottenburg, Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt (Biblische Studien IV. 1). Freiburg, Herder, 1899. 143 S. 8. M. 2.40.

Kerler, Dr. Die Statuten der philosophischen Fakultät der Universität Würzburg in ihrer frühesten Fassung. Würzburg, Stahel, 1898. 42 S. 8. M. 1.80.

Kirsch, Dr. Joh. Peter, Rede beim Antritt des Rektorats der Universität Freiburg, Schweiz, gehalten am 15. Nov. 1898 über die christliche Epigraphik u. ihre Bedeutung für die kirchengeschichtliche Forschung. Freiburg (Schweiz), Paulusdr., 1898. 37 S. 8.

Knabenbauer, Jos. S. J., Commentarius in Evangelium sec. Joannem. (Cursus script. sacr.). Parisiis, Lethielleux, 1899. 592 p. gr. 8. frcs 11.25.

Knauer, Adalbert, 7 Kreuzwegbüchlein (für Ehefrauen, Jungfrauen, Jünglinge, Kinder, Männer u. Väter, Mütter, Untergebene). Donauwörth, Auer, 1899. c. 80--90 S. 24. 20 ₰.

Koppes, Msgr. Joannes Josephus. Litterae episcopales de erectione facultatum s. Theologiae et Philosophiae in seminario Luxemburgensi.

Korum, Michael Felix, Bischof v. Trier, Hirtenbrief für die Fastenzeit 1899. Trier, Herzig, 1889. 12 S. 4.

Kraemer, Hans, Das XIX. Jahrhundert in Wort und Bild. Politische und Culturgeschichte in Verbindung mit hervorragenden Fachmännern. Lief. 1—5. Erscheint in 60 Lieferungen à 60 ₰ = 36 kr. öst. W. Berlin, Deutsches Vlgshaus Bong & Co., 1899.

Krieg, Dr. Max, Der Wille u. die Freiheit in der neuen Philosophie. Eine philosophische Studie. Freiburg, Herder, 1898. (IV) 40 S. 8. M. 1.50.

Lehmen, Alfons, S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Erster Band. XV, 444 S. gr. 8. M. 5. Freiburg, Herder 1899.

Léouyer, de l'ordre de s. Dominique, Entretiens et avis spirituels. Introduction par le R. P. *Libercier* du même ordre. Paris, Lethielleux, (1898). XV, 216 p. 12. frcs 2.

Lindner, P. Pirmin, O. S. B., Familia S. Quirini in Tegernsee. Die Äbte u. Mönche der Benediktinerabtei Tegernsee von den ältesten Zeiten bis zu ihrem Aussterben (1861) und ihr literarischer Nachlass. (S. A. aus d. ‚Oberbayerischen Archiv' 50.) I. Teil 113 S. 8. 1897. II. Teil. 318 S. gr. 8. München, Hist. Verein v. Oberbayern, 1898.

Manzoni, Luigi, Il 76° natalizio di Augusto Conti e il suo 50° anno di pubblico insegnamento. Cenni ed augurj. Zagabria, Scholz, 1898. 34 p. soldi 10.

Martin, Jules, La démonstration philosophique. Paris, Lethielleux, (1898). 270 p. 8. frcs 3.50.

† **Maurer**, Josef, Marianisches Niederösterreich. Denkwürdigkeiten der Marienverehrung im Lande unter der Enns. Vervollständigt und mit 33 Bildern illustriert, im Vereine mit mehreren hochw. Freunden hgg. von P. Georg Kolb S. J. Wien, Norbertusvlg, 1899. XIV, 414 S. kl. 8. fl. 1.60, gebunden 2 fl.

Meier, P. Gabriel, O. S. B., Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsidlensis O. S. B. servantur. Tomus I complectens centurias quinque priores. Einsidlae, sumptibus monasterii. Lipsiae, Harrassowitz, 1899, XXIV, 422 p. gr. 8. M. 20.

Meindl, Konrad, Kurze Fastenpredigten über das hl. Sakrament des Altars in Verbindung mit der Betrachtung von Leidenswerkzeugen des Herrn. Regensburg, Nation. Vlg., 1899. IV, 113 S. 8. M.1.20.

Minjard, E. C., L' homme-Dieu. Etudes doctrinales et apologétiques sur Jésus-Christ, le Verbe incarné. Deuxième partie 1.: L'oeuvre de Jésus-Christ, docteur et roi par excellence XII, 394, p. 12; 2. L'oeuvre de Jésus-Christ prêtre et pontife par excellence 358 p., 12. frcs 7. Paris, Lethielleux (1899).

Mittner, Mathiae Cartusiani opuscula. Tom. II: Super formulam professionis cartusiensis meditationes. De renovatione spiritus meditationes. Euchiridion cartusianum. De torpedine operum christianorum libellus. Contemplatio s. ordinis cartusiani militantis ad triumphantem. Curreriae, typ. surdo-mutorum scholae, 1898. 404 p. 8.

Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte. Im Auftrage der Ges. hgg. von Karl *Kehrbach.* Jahrgang VIII. Heft 2 u. 3. Ordensheft, Berlin, Hofmann & Co., 1898, 260 S. 8. M. 4.

Niglutsch, Dr. Jos., Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas ad Galatas et primam ad Corinthios usui studiosorum s. Theologiae accomodatus. Tridenti, Seiser, 1899. VI, 208 p. 8. fl. 1.20.

Novatians epistola de cibis iudaicis hgg. von Gustav *Landgraf* und Carl *Weyman.* Leipzig, Teubner, 1898. (S.-A. aus d. Archiv f. latein. Lexikographie & Grammatik XI, 2.) S. 221—249. 8. M. 1.20.

Oettingen-Spielberg, Emil Prinz zu, Geschichte der hl. Theresia nach den Bollandisten, ihren Biographen und ihren gesammelten Werken. Autorisirte deutsche Ausgabe. Regensburg, Habbel, 1899. Lieferg. 1. 2. à 60 ₰. Vollständig in 10 Lieferungen.

Officia propria mysteriorum et instrumentorum Passionis D. N. J. C. juxta breviarium romanum cum psalmis et precibus in extenso. Ratisbonae, Pustet, 1899. 156 S. 12. M. 1.50, geb. M. 1.90.

Origines Werke. Erster Band: Die Schrift vom Martyrium. Buch I—IV gegen Celsus. XCII, 374 S. — Zweiter Band: Buch V—VIII gegen Celsus. Die Schrift v. Gebet. 545 S. gr. 8. Hgg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der k. preuss. Akademie der Wissenschaften von Dr. Paul *Kötschau.* (Die griech. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. II—III.) Leipzig, Hinrichs, 1899. M. 28, geb. M. 33.

Paulus, Dr. Nikolaus, Johann Tetzel, Der Ablaßprediger. Mainz, Kirchheim, 1899. VIII, 187 S. 8. M. 2.50.

Pesch, Christian. S. J., Praelectiones dogmaticae quas in collegio Ditton-Hall habebat. Tom. II. De Deo uno et trino. Editio altera. Friburgi, Herder, 1899. XIII, 380 p. gr. 8. M. 5.40.

Piel, P., Drei Lieder zur Verehrung der hl. Familie Jesus, Maria, Joseph, Orgelbegleitung mit je 3 Vor- u. Nachspielen. Münster, Aschendorff, 1899. 60 ₰.

Ῥάλλη, Κωνσταντίνος, Περὶ μεταθέσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δικαῖον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις, Μαϊσνερ, 1898. 59 p. 8.

Rosenthal, Catalog 100 von Ludwig Rosenthal's Antiquariat in München, (Bayern) Hildegardstr. 16. Mit 126 Illustrationen u. Facsimiles. Seltene u. kostbare Werke aus allen Fächern: Manuskripte, Incunabeln, Holz- u. Metallschnittwerke, Liturgie, Ornamentik, Musik, Americana, Bibliothekszwecke. 384 S. 8. M. 6.

Rubricae generales Breviarii et Missalis Romani unacum additionibus et variationibus factis ex decreto diei XI. Dec. 1897. Ratisbonae etc., Pustet, 1899. 116 p. 12. 70 ₰.

Sasse, Joann. Bapt. S. J., Institutiones theologicae de sacramentis ecclesiae. Vol. alterum. Opus posthumum cura Aug. *Lehmkuhl* S. J.; De poenitentia cum append. de indulgentiis. — De extrema unctione. — De ordine. — De matrimonio. Friburgi, Herder, 1898. XX, 494 p. 8. M. 7.20.

Scherer, Dr. Carl Christoph, Der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei Herman Samuel Reimarus. Eine philosophie-geschichtliche Studie. Würzburg, Göbel, 1898. 22 S. gr. 8.

Schmude, Theod. S. J., La dévotion au Sacré Coeur de Jésus. Traduit de l'allemand sur la 3e. édition par le P. Pierre *Mazoyer* S. J., Seconde édition. Desclée, de Brouwer & Co., 1899. 372 p. 24.

Schreiner, Joseph, Hercules redivivus. Die Haupt-Gestalten der Hellenen-Sage an der Hand der Sprachvergleichung zurückgeführt auf ihre historischen Prototype. Sieben Retrometamorphosen. Mainz, Kirchheim, 1899. VIII, 112 S. 8. M. 1.50.

Seitz, Dr. Anton, Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibnitz-Wolff'schen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang. Historisch-philosophische Studie. Würzburg, Göbel, 1899. VIII, 136 S. 8.

Skulik, Dr. Bern., Compendio dei primi quattro trattati della Teologia dogmatica. Vol. I. Della vera religione 90 p. Vol. II. Dei luoghi teologici 186 p. Vol. III—IV. Di dio uno — Di Dio trino 104+30 p. 12. à 1 shill. Bagnacarollo (Italia), Serantoni, 1897.

Skulik, Dr. Bern., Ars liberalis seu rhetorica politico-sacra ex probatioribus auctoribus compendiose collecta. Senis, off. archiep., 1898. 109 p. 8. 60 cents.

Skulik, Dr. Bern., Tract. de Deo trino. Perbreve compendium. Senis, offic. archiep., 1897. 29 p. kl. 8. 30 cents.

Sladeczek, Prof. Heinrich, Paulinische Lehre über das Moralsubjekt. Als anthropologische Vorschule zur Moraltheologie des hl. Apostels Paulus. Regensburg, Nat.-Vlg., 1899. XI, 336 S. p. 8. M. 4.

Souben, R. P. Jules, L'esthétique du dogme chrétien. Paris, Lethielleux, (1898). XI, 347 p. 8. frcs 3.50.

Statuta pro facultatibus s. Theologiae et Philosophiae in seminario Luxemburgensi pontificia auctoritate erectis. Luxemburgi, typ. S. Pauli, 1898.

Stimmen aus Maria-Laach. Zweites Register zu den —. Band XXVI —L der Zeitschrift. Band VII—XVII (Heft 24—68) der Ergänzungshefte. Freiburg, Herder, 1899. 464 S. 8.

Stückelberg, E. A., Translationen in der Schwéiz (Separatabdruck aus dem Schweiz. Archiv f. Volkskunde). Zürich, Cotti, 1899. 21 S. 8. mit 3 Tafeln.

Tepe, G. Bernard. S. J., Institutiones thoelogiae moralis generalis. Vol. I.: De actibus humanis, de legibus. 361 p. gr. 8. Vol. II.: De peccatis, de virtutibus, de donis cum appendice de perfectione vitae spiritualis. 412 p. gr. 8. Vol. I+II frcs 8. Paris, Lethielleux.

Thalhofer, Dr. Franz Xaver, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe. Freiburg, Herder, 1899. VI, 246 S. 8. M. 3.

Vox Urbis de litteris et bonis artibus commentarius. Bis in mense prodit 8 p. in fol. Roma, via Alessandrina 87. — Pretium ann. Lib. 15. Anno I. n. 1.

Walter, Dr. Franz, Socialpolitik u. Moral. Eine Darstellung ihres Verhältnisses mit besonderer Bezugnahme auf die von Professor Werner Sombart neuestens geforderte Unabhängigkeit der Socialpolitik von d. Moral. Freiburg, Herder, 1899. XV, 346 S. 8. M. 3.60.

Wernz, Fr. Xav. S. J., Jus decretalium ad usum praelectionum in scholis tectus canonici sive juris decretalium. Tom. II.: Jus constitutionis eccles. catholicae. Romae, Polyglotta, 1899. XVI, 1126 p. 8. L. 15.

Werthmann, Dr. Lor., Die Ziele des Charitasverbandes für das kathol. Deutschland. Freiburg, Vlg. des Charitasverbandes, 1899. 32 S. 12. 20 ₰.

Zanecchia, P. O. P., Divina inspiratio sacrarum scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis. Romae, Pustet, 1899. VIII, 248 p. 8. M. 2.40.

Abhandlungen.

Das Prophetenthum des Alten Bundes in seinem socialen Berufe.

Von Privatdocent Dr. theol. **Franz Walter** in München.

Erster Artikel.

Es wäre verlockend, von einer ‚Social-Politik der Propheten‘ zu sprechen — wenn nicht das Wort ‚Socialpolitik‘ gar zu sehr der neuesten Zeit angehörte, den Gedanken eines abgeschlossenen Systems nahelegte, und wenn es nicht die Stellung des Prophetenthums im jüdischen Staat in ein falsches Licht setzen würde. Denn mit Politik hatten sich die Propheten dem obersten Zwecke ihrer göttlichen Sendung nach gar nicht zu befassen. Ihre Mission war keine politische, sondern eine religiöse; sie waren keine Politiker vom Fach, sondern Bußprediger. Aber es gibt eben Punkte, wo das sociale und das politische Moment mit dem religiösen sich nahe berühren, und bei großen, bewegenden Zeitfragen ist dies meist der Fall. Die ‚Wirtschaftspolitik‘ der Bibel, und dementsprechend die darauf begründete Wirtschaftsordnung des jüdischen Volkes weisen zudem auf den Bund mit der Religion hin; und wenn auch gemäß dem vorbereitenden, der Vollendung erst zuführenden Charakter des Alten Testamentes entsprechend nicht das absolut Vollkommenste des Wirtschaftslebens aufgezeigt wird, und der Particularismus in starken Zügen hervortritt, wie zB. beim Zinsverbot, das sich auf die Volksgenossen

beschränkte — der Connex der socialen und wirtschaftlichen Fragen mit den ethisch-religiösen ist doch unleugbar. Es wäre bloß zu verwundern, wenn die Propheten, die immer mit ganzer Seele in ihrer Gegenwart und deren actuellsten Fragen lebten, nicht auch stark das wirtschaftlich-sociale Gebiet gestreift hätten.

Hieraus ergibt sich auch zur Genüge, dass die Wirksamkeit des Prophetenthums, soweit sie uns hier hauptsächlich interessiert, nur im Zusammenhang mit der damaligen Zeitlage und der historischen Entwicklung voll begriffen werden kann. Das Große-Ganze des jüdischen Volkslebens und der jüdischen Volksgeschichte bieten Hintergrund und Folie für diese mächtigen Prophetengestalten. Es soll deshalb im Nachfolgenden vor allem eine Skizze der damaligen socialen und ökonomischen Entwicklung, wie sie dem Auftreten der Propheten voraufgieng, zu zeichnen versucht werden.

I.

Die Entwicklung des Capitalismus im Judenvolk.

1. Als die Israeliten die Ansiedlung im Land Kanaan vollzogen hatten, waren sie dem Charakter des Landes und ihrer eigenen Neigung entsprechend, ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Bauernvolk geworden. Jehova wird, heißt es im Deut. 7, 13, dein Getreide, deinen Most und dein Öl, den Wurf deiner Rinder und die Frucht des Kleinviehs im Lande segnen[1]). Aber verschiedene Umstände wirken zusammen, um die ursprüngliche Einfachheit der Sitten allmählich im Verlauf mehrere Jahrhunderte zu beseitigen. Die Eingewanderten trafen schon eine gewisse Höhe der Cultur bei den ersten Bewohnern des Landes, den Kanaanitern, an, und wenn auch die Juden Herren des Landes wurden, so blieb doch die Culturentwicklung der Autochthonen nicht ohne Einfluss auf sie. Es kommt zu einer gewissen Amalgamierung des Judenthums mit kanaanitischem Volksthum. „Der Rest der Eroberung des Landes vollzieht sich, wenn schon es ohne einzelne Gewaltthätigkeiten nicht abgeht, überwiegend durch Connubium und Commercium. Die israelitischen Stämme saugen mehr und mehr die Kanaaniter auf, nehmen infolge dessen kanaanitische Cultur in sich

---

[1]) S. Buhl, Die socialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin 1899. S. 2.

auf und werden vor allem ein ackerbautreibendes, fest ansäßiges Volk'[1]) — aber auch ein handeltreibendes Volk, welches den ursprünglichen Landesbewohnern es abzulernen versteht, die reichen Producte des Bodens gewinnbringend zu verwerten. Der Acker gab ihnen ja reichlich, nicht bloß, was sie selber brauchten, sondern lieferte auch Überschüsse an Getreide, die man gelegentlich zu guten Preisen außer Landes verkaufte. Das Volk erfreute sich so eines bedeutenden Wohlstandes[2]). Doch konnte natürlich von dem Aufkommen des eigentlichen Großhandels mit seinen Begleiterscheinungen so lange nicht die Rede sein, als die ursprüngliche Bodenvertheilung der Hauptsache nach unverrückt bestand und damit das Princip der Gleichheit annähernd durchgeführt blieb.

2. In diese ursprünglich primitiven Verhältnisse — man wäre fast versucht, sie idyllisch zu heißen, wenn die ‚Richterzeit' nicht eine sehr sturm- und kampfbewegte gewesen wäre — griff das nunmehr auftretende Königthum machtvoll und umgestaltend ein. Die Zustände und Verhältnisse beginnen sich langsam zu ändern mit der Einführung des Königthums, nach dem das Volk zum Zwecke der Beendigung seiner kriegerischen Bedrängnis verlangte. Samuel hatte diese Entwicklung zutreffend vorausgesagt: Der König wird euch eure Söhne nehmen, um sie bei seinen Wagen und bei seinen Streitrossen zu verwenden, dass sie an seinem Wagen herlaufen, er wird sie zu Obersten über Tausend und Fünfzig machen, sie müssen sein Ackerland pflügen, seine Ernte einbringen, seinen Kriegsbedarf und Wagengeräthe anfertigen. Und eure Töchter nimmt er, dass sie ihm Salben bereiten, kochen und backen. Von euren Feldern, Weinbergen und Olivengärten nimmt er das Beste, um es seinen Hofleuten zu geben; von eurem Saatlande und euren Weinbergen wird er den Zehnten erheben, um ihn seinen Hämlingen (Verschnittenen) und Hofleuten zu geben. Eure Sclaven und Sclavinnen, eure besten Rinder und Esel wird er nehmen und für seine Wirtschaft verwenden; von eurem Kleinvieh wird er den Zehnten erheben (I. Sam. 8, 11 ff.). — So sehr die nächste Zukunft die Wahrheit dieser Voraussage bewähren sollte, dass ein König und ein Königshof und Höflinge, ein bis dahin unbekanntes Ding, am Wohlstande des Landes mitzehren werden — diese Voraussage Samuels

---

[1]) Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte 2. Heft: Israels Güter und Ideale. Leipzig 1897 S. 8. Buhl, aaO. S. 13.

[2]) Ruhland, Jüdische Wirtschaftsgeschichte. In der ‚Zukunft' Berlin 1898. S. 496.

trifft doch bloß die eine Seite der Entwicklung. Die andere, die nationalökonomische war die, dass die Könige das in seiner Abgeschiedenheit lebende Volk aus seiner ererbten Naturalwirtschaft herausführen und in den Strudel des phönicischen und ägyptischen Handelslebens hineinziehen sollten. Dass dies den völligen Umsturz des bisherigen israelitischen Volkslebens zu bedeuten hatte, lehrte die weitere Geschichte.

3. In dieser Richtung bewegt sich die weitere Entwicklung unter den äußerlich glänzenden Regierungen Davids und Salomos. Saul blieb im ganzen den einfachen Verhältnissen auch als König treu. Aber mit der Erhöhung der politischen Machtstellung, zu welcher das Judenvolk unter David und weiterhin unter seinem Sohne gelangte, erfolgte auch der Übergang zu anderen socialen und ökonomischen Zuständen. Die Politik, welche diese Herrscher einschlugen, stand im Widerspruch zur ganzen bisherigen Volkstradition. Bisher stand die Volkswirtschaft unter dem Princip der Autarkie; Export und Import waren von ganz nebensächlicher Bedeutung und zum Ganzen gehalten geradezu verschwindend. Der Handel lag den Juden so ferne, dass er bis auf die Königzeit weitaus überwiegend von den Kanaanitern besorgt wurde. Diese zogen nach Art von Hausierern im Lande umher, brachten den Juden, was sie nicht selbst anfertigten, und tauschten dafür Getreide und die Producte der häuslichen Industrie, Gewebe u. a. ein — wie es in dem bekannten Lob der Hausfrau hervortritt (Spr. 31, 22. 24).

Während in alter Zeit Israel ausschließlich auf Ackerbau und Viehzucht angewiesen war, lag also der Handel völlig in den Händen der Kanaaniter, ‚so dass der Name ‚Kanaaniter‘ geradezu zur Bezeichnung des Händlers wurde; ‚daher waren auch die Kanaaniter in ihren Städten inbezug auf Üppigkeit des Lebensgenusses und Reichthums den Israeliten überlegen, die sich mit dem begnügen mussten, was die eigene Scholle trug. Das änderte sich in demselben Maße, als die in den Städten sitzenden Kanaaniter von den Israeliten allmählich absorbiert wurden, und als die Israeliten in Concurrenz mit den an der Küste sitzenden Kanaanitern sich am gewinnreichen Handel betheiligten‘[1]). Nur vollzog sich dieser Übergang aus dem Agricultur- in den Handelsstaat ziemlich rasch. Fast unvermittelt, kann man sagen, trat Israel aus dem Stadium des passiven Klein-

---

[1]) Nowack, Die socialen Probleme in Israel. Straßburg 1892. S. 23.

handels in die Epoche des Großhandels und des damaligen Weltverkehrs hinein.

4. Dem König David gelang es infolge glücklicher Kriege die Schranken durchzubrechen, welche bisher die Israeliten von dem rings um sie her pulsierenden Handelsleben ausgeschlossen hatten. Er gewinnt das wichtige Emporium Damascus und bedeutende Hafenstädte am rothen Meer; er erobert Gebiete, die von den belebtesten Karawanenstraßen durchfurcht waren und tritt in dauernde Handelsbeziehungen zu dem phönicischen König Hiram, einem der größten Kaufherrn damaliger Zeit. Seine Residenz Jerusalem mußte zufolge ihrer Bedeutung als religiöses Cultcentrum und als Hauptstadt des Landes, in welcher mit dem Hofstaat auch ein glänzendes Stadtleben sich entfaltete, auch ein bedeutender Marktplatz werden. Was die aufstrebende Stadt zur Verschönerung an Baumaterialien und Baumeistern bedurfte, stellte das hochentwickelte Phöniciervolk zur Verfügung und erhielt dafür als Entgelt die Landesproducte der Israeliten. Ungeheure Mengen an Getreide und sonstigen Naturalien wurden an Zahlungsstatt gegeben, der Getreidehandel wurde nach und nach im großen Stile eingeleitet. Um die Sache uns besser zum Verständnis zu bringen, könnten wir sagen, es war ein ähnlicher Sprung, wie wenn aus einem Schrannenbauer guter alter Zeit plötzlich ein Kornhändler en gros geworden wäre. Die begonnene Entwicklung setzte sich erst recht unter Salomo fort. Die Politik desselben war eine rein ausgeprägte Handelspolitik. Nicht dem Bauer und seinem Acker lächelte das Wohlwollen der Regierung zu, sondern dem Handel, der das edle Metall und die fremden Producte und Genüsse importierte. Auf alle Weise wurde dieser gehoben. Nach Angabe des Josephus (Antiqu. VIII, 7, 4) hätte zuerst Salomo die nach Jerusalem führenden Straßen pflastern lassen[1]). Er wusste seine Situation voll und ganz auszunutzen. An den Karawanenstraßen, die durch sein Ländergebiet führten, wurden Zollstätten errichtet und oftmals bedeutende Zolltarife festgesetzt[2]). Es ist schade, dass die Geschichte von den

---

[1]) Movers, Das phönicische Altertum. 2. Bd. 3. Theil. Berlin 1856. S. 133.

[2]) Sprechende Belege hierüber bei Movers, aaO. S. 49: ‚Wenn der Ausgangszoll für ein Wagenpferd damals in dem von jeher durch seine Rossezucht berühmten Ägypten 150 Schekel oder 125 Thaler, für einen Streitwagen, die freilich, wie in der homerischen Zeit und bei den Assyriern und Aegyptiern, nach Arbeit und Verzierungen sich auszeichnen mochten,

Handelsverträgen, die zwischen israelitischen, phönicischen, damascenischen und ägyptischen Herrschern abgeschlossen wurden (1. Kön. 20, 34; 10, 29) nur dunkle Spuren aufbewahrt hat, die nähere Aufschlüsse vermissen lassen[1]).

Es ist bekannt, dass Salomo es nicht unter der königlichen Würde hielt, selber activ am Handel theilzunehmen und besonders einträgliche Handelszweige, als erwünschte Geldquellen, der Krone ausschließlich vorzubehalten. Der Zwischenhandel mit ägyptischen Rossen und Prachtwagen wurde königliches Monopol, und zu dessen Sicherung wurde ein regelrechter Handelsvertrag mit dem Lande der Pharaonen abgeschlossen. Salomo ist auch der Begründer der jüdischen Schiffahrt, die freilich eine ziemlich kurzlebige gewesen ist, und eigentlich sich nur unter der salomonischen Regierung als lebensfähig erwies. Könnte man sie daher wegen ihrer kurzen Dauer an diesem Orte stillschweigend übergehen, so ist sie doch ein laut redender Beweis für jüdische Unternehmungslust und Handelsgeist, wie sie auch ebenso mächtig auf deren Belebung rückwirken musste. Die im Volke steckende Abneigung gegen den Handel und seine Gefahren war bald überwunden.

Stellen wir nun die Frage: Welches war denn das hauptsächlichste Handelsobject, so ergibt sich schon aus dem Obigen die Antwort, dass es vorherrschend das Getreide, insbesonders der Weizen gewesen ist. Der Ackerbau stand ja wegen der Ergiebigkeit Palästinas als auch wegen der eigenen, auf väterlicher Tradition beruhenden Neigung[2]) des Volkes im Mittelpunkt des jüdischen Arbeitslebens. Der Ackerbau war ebenso sehr der Träger altväterlicher Sitte, Einfachheit und religiösen Glaubens als auch die vorzüglichste materielle Lebens- und Erwerbsquelle. Im Ackerbau, den nach jüdischer Auffassung Jehova selbst sein Volk gelehrt haben sollte, verkörperten sich gleichsam die idealen und materiellen Volksgüter.

5. Aus dieser überragenden Bedeutung des Getreidebaues für das jüdische Volksleben ergibt es sich von selbst, dass irgendwelche Veränderungen in diesen innigen Beziehungen zugleich die Volksseele, das ganze Volksleben mitberühren mussten. Und es muss deswegen hier, wo von dem

---

600 Schekel oder 500 Thaler kostet: so sollen hier (I. Kön. 10, 29) ebenfalls sehr hohe Preise angegeben werden'.

[1]) Movers, aaO. S. 134 f.

[2]) Movers, aaO. S. 200. Sir. 26, 29. 27, 1.

Umschwung der althergebrachten Zustände und dem Übergang zu einer ganz veränderten Culturperiode die Rede ist, dem in Schwung kommenden Getreidehandel im Judenland eingehende Beachtung geschenkt werden. Der Getreidehandel brachte zunächst rege Beziehungen mit den Phöniciern. Einerseits waren die Hebräer in Beziehung auf den activen Handel auf die Phönicier angewiesen, andererseits konnten diese bei der Lage und Beschaffenheit ihres Landes das Erzeugnis des Ackerbaues und der Viehzucht nicht entbehren, welche das palästinensische Binnenland in reichster Fülle lieferte. Der phönicische Boden konnte eine so zahlreiche Bevölkerung, wie sie die Handelsstädte an der Küste umfassten, nicht ernähren. Das kleine, zwar vortrefflich, aber hauptsächlich nur zu mercantilen und industriellen Zwecken cultivirte Gebiet bedurfte regelmäßiger Zufuhren an Lebensmitteln aller Art. Wo aber hätten namentlich die zu Lande fast ringsum vom israelitischen Gebiete eingeschlossenen, schmalen Küstenstreifen im südlichen Phönicien, wo hätte die Insel Tyrus mit dem stark bevölkerten Palätyrus diese Bedürfnisse besser befriedigen können als bei den angrenzenden, mit Ackerbau und Viehzucht ausschließlich beschäftigten israelitischen Stämmen des Binnenlandes, die für den Absatz ihrer Producte aus den angedeuteten Gründen keinen andern offenen Markt hatten? Damit waren enge Beziehungen mit diesem handeltreibenden Volk angeknüpft, die nach den verschiedensten Richtungen von großer Tragweite für die innere Geschichte Israels werden mussten. ‚Auf dieser von der Macht der Umstände gebotenen mercantilen Stellung beider Völker, die von Seiten der Hebräer umso vortheilhafter waren, da sie auf einzelnen Strecken die Handelswege — zu Zeiten alle, welche zu Lande nach Phönicien führten — beherrschten, beruhte das äußerlich gute Einvernehmen beider, welches trotz aller nationalen Antipathien, die nicht selten zu Streitigkeiten führten, auf die Dauer dennoch niemals ernstlich gefährdet wurde. Die israelitischen Stämme, namentlich die im angrenzenden Galiläa wohnenden, liefern regelmäßig die Erzeugnisse ihres Landes auf die phönicischen Märkte (Gen. 49, 20; Apg. 12, 20) und betheiligen sich in mehrfacher Weise an den industriellen Unternehmungen ihrer Nachbarn. Viele Hebräer sind bis in die späteste Zeit in den phönicischen Städten ansäßig (vgl. I. Kön. 7, 13 f.; Mich. 1, 10); die Könige beider Völker stehen in freundschaftlichem oder gar wie Salomo und Ahab in verwandtschaftlichen Verhältnissen und vereinigen sich gegen gemeinschaftliche Feinde (Jer. 27, 3), zu Handelsverbindungen (I. Kön. 9, 27; 10, 22) oder

sonstigen Gegenleistungen. Dafür pflegen dann die Hebräer mit den Erzeugnissen ihres Landes zu zahlen (1. Kön. 5, 25. II. Chr. 2, 14); Esr. 3, 7), während die Phönicier Producte ihrer Industrie oder edle Metalle oder auch Künstler und Baumeister sammt den erforderlichen Baumaterialien für die königlichen Bauten in Jerusalem senden (1. Kön. 5, 20; 7, 13; 9, 11; II. Sam. 5, 11)[1].

Das rasch aufblühende Verkehrsleben lockte zahlreiche phönicische Handelsleute ins Land, die theils herumziehende Händler, theils fest ansässige Kaufleute waren. Das israelitische Gesetz, welches ohnehin ein äußerst humanes Fremdenrecht kannte, wurde von Salomo an Entgegenkommen noch überboten, indem er sogar den in Israel weilenden Fremden die Errichtung eigener Cultstätten erlaubte. Die fremden Kaufleute durften nicht wie in der späteren, wieder mehr gesetzeseifrigen Zeit, etwa bloß draußen an den Thoren der Städte ihre Bazare und Quartiere innehaben, sondern wohnten mitten unter den jüdischen Bewohnern. Das konnte nicht ohne Rückschlag auf das sittliche und religiöse Leben des Judenvolkes bleiben; es hatte jetzt so reichlich Gelegenheit, die heidnische Ungebundenheit und Üppigkeit mit seiner Gesetzesstrenge und Einfachheit in Parallele zu bringen. Charakteristisch für den Einfluss heidnischer Sitten ist die Erzählung von dem buhlerischen Eheweib des fremden Kaufmanns (Proverb. 7, 6 ff.; vgl. 6, 24; 7, 5; 7, 19. 20).

6. Palästina war also die Kornkammer Phöniciens. Der Prophet Ezechiel sagt in seiner Schilderung des palästinensisch-phönicischen Handels: ‚Juda und das Land Israel waren deine Händler; Minnith-Weizen und Panagh, Honig und Öl und Balsam gaben sie dir zum Tausch‘ (27, 17)[2]. Besonders waren es die fruchtbaren Landschaften Galiläas, welche das Getreide lieferten; von Joppe aus wurde dasselbe dann zu Schiffe nach Phönicien verfrachtet.

Über die Höhe der jährlichen Getreideausfuhr sagt Movers: ‚Die Ausfuhr war aber, wie man schon aus dem großen Fruchtreichthum Palästinas einer-, und dem starken Bedarf des volkreichen Phöniciens andrerseits schließen mag, außerordentlich groß.

[1]) Movers, aaO. S. 203.

[2]) ‚Minnith-Weizen (nicht Weizen von Minnith, wie wenn die Tyrier ihn aus Minnith bezogen hätten), welcher seinen Namen von einer Stadt in dem an Weizen reichen Lande der Ammoniter (vgl. Richt. 11, 33, mit Chron. 27, 5) hatte, etwa in dem Sinne, wie bei uns der „Frankensteiner Weizen“‘. Movers aaO. S. 209.



Salomo entrichtete nach den Büchern der Könige dem Hiram für die beim Tempelbau gelieferten Materialien und Bauleute alljährlich 20,000 Kor Weizen, gegen 150,000 Medimnen „für dessen Haus", d. h. allein für den königlichen Hof (1. Kön. 5,25; II Chron. 2, 9), ein Quantum, dessen Werth gemäß der gleich folgenden Berechnung sich auf mindestens 300,000 Thaler beläuft und folglich auf die 8 Jahre des Baues 2,400.000 Thaler betragen würde. Nach der Chronik erhielt Hiram alljährlich 20,000 Kor Weizen und ebenso viel Gerste (II, 2, 10), nach Eupolemos aber jeden Monat (!) 10000 Kor, das Kor zu 10 Artaben. Wie stark der jüdische Getreidemarkt in Sidon war, möge man aus der oben angeführten Stelle des Josephus (Ant. XIV, 10, 6) entnehmen. Nach einer mäßigen Berechnung[1]) brachte der Getreidehandel gegen 12,500,000 Thaler jährlich ins Land[2]). . Dieser bedeutenden Getreideausfuhr nach Phönicien, in Verbindung mit der großen Consumation in Palästina selbst, wo die Hauptnahrung Brod war[3]), sind die verhältnismäßig sehr hohen Preise zuzuschreiben, welche im höheren Altertum das Getreide in Palästina hatte'[4]). Die unausbleibliche Folge des stark forcierten, weil sehr gewinnreichen Getreideexportes war eine Umgestaltung der bisherigen Preisverhältnisse. Inmitten eines so reichen und unerschöpflichen Kornlandes schnellten die Getreidepreise zu einer vorher unbekannten Höhe empor. Bisher war, wie es bei rein bäuerlicher Wirtschaftsweise die Regel zu sein pflegt, das Baargeld ein seltener Artikel. Der Handel vollzog sich zum weitaus größten Theil in der Form des Tauschgeschäftes. Nun aber strömten durch die Complication verschiedener Umstände riesige Massen an Edelmetall ins Land. Zum Handelsgewinn kamen die Tribute der unterjochten

---

[1]) S. Movers S. 212 Anm.

[2]) Schegg, Archäologie S. 318, gibt eine ausführliche Berechnung und schätzt die jährliche Getreideausfuhr auf 6 Millionen Hektoliter Weizen und Gerste im Wert von etwa 23 Millionen Mark.

[3]) Das eigentliche Nahrungsmittel des Volkes war **Weizenbrot**; Gerste wurde als Pferdefutter an Stelle des Heues verwendet. Nur das arme Volk lebte von Gerstenbrot. Das Dictionary of the Bible (Edingbourgh 1898) sagt im Art. ‚Barly, (hordeum)' S. 247: ‚It is also used *among the poor* for bread as in ancient times (Ig. 7, 13; K. 4, 42, In 6, 9. 13) and cakes Ezk 4, 12. It was mixed with other cheap grains for the same purpose. Ezk 4, 9. When any one wishes to express *the extremity of his poverty he* will say: I have not *barley bread* to eat'.

[4]) Movers aaO. S. 212 f.

Völker. Die große Menge an Silber und Gold, welche in Davids und Salomos Zeit in Jerusalem zusammenfloss, ‚muß hauptsächlich aus der Beute und dem Tribute der zahlreichen, durch Industrie und Handel reichen Königsstädte des alten Syriens abgeleitet werden. Und wie bedeutend waren nicht diese Tribute! Das alljährlich dem Salomo eingehende Gold betrug 666 Talente.. Dazu wird noch ausdrücklich bemerkt, daß dieses Einkommen weder aus den zwölf Statthalterschaften Israels floß, noch aus den Eingangszöllen und Tributen der nordarabischen Fürsten; und da auch die unterworfenen Hirtenstämme der Nachbarschaft, ebenso wie die Israeliten, ihre Abgaben in Naturalien zu entrichten pflegten (I. Kön. 4, 7 ff., vgl. II Kön. 3, 4; Jes. 16, 1; II. Chr. 17, 11), so muß man dieses Einkommen in Geld hauptsächlich aus den Tributen ableiten, die schon David angeordnet hatte, und von deren Eintreibung unter diesen beiden Königen die assyrischen Annalen .. Meldung thaten (Esr. 4, 20. 6, 2 mit Sam. 8, 6. 10, 19; I. Kön. 5, 1. 4. I. Kön. 11, 23)‘[1]). Wir staunen über die horrenden Beträge an Edelmetall, die zum Tempelbau verwendet wurden, während aus früheren Perioden immer nur winzige Summen genannt werden. Noch theilweise unter David war nur sehr wenig Geld im Umlauf, das edle Metall diente fast ausschließlich decorativen Zwecken, und es waren deshalb die Warenpreise sehr niedrige[2]).

Und nun strömt mit der Eröffnung eines lebhaften Handels das Geld plötzlich in diese Naturalwirtschaft hinein, zeigt dem bisher für den eigenen Bedarf und — für die königliche Hofhaltung producierenden jüdischen Bauer die gewinnbringenden Absatzgelegenheiten für sein Product: aus dem in patriarchalischer Sitte und in engbegrenzten Lebensverhältnissen dahinlebenden Bauer wird der weiterblickende, geriebene Getreidehändler.

7. Es ist deswegen nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass dies eine radicale Umgestaltung des socialen und wirtschaftlichen Lebens bedeutete.

Die allernächste Folge hievon war die **totale Verschiebung der Warenpreise**. Was bisher im Überflusse vorhanden und deswegen am billigsten war, das Getreide, wird nun wegen der lockenden

---

[1]) **Movers**, S. 44 f. Vgl. **Hitzig**, Über Geld und Münze der alten Hebräer in der Helvetia Jahrg. 1852 S. 125 ff.

[2]) Ausführlich hierüber **Movers** S. 46 ff.



Absatzmöglichkeit im Auslande, im eigenen Productionslande ein im Preise hochstehender Artikel. Man producierte nicht mehr, wie bisher, für den Eigenbedarf, für die Ernährung des eigenen Volkes, sondern man baute Getreide hauptsächlich für den Export. Die reiche Kornfülle hatte bisher ein eigentliches Elend, ein Hungerleiden des niederen Volkes gar nicht zugelassen; man konnte leicht den darbenden Volksgenossen am eigenen Vorrath mitzehren lassen — eine Sitte, die ihren Ausdruck in der Vorschrift des Gesetzes hatte, dem Hungrigen vom Acker und Weinberg seinen Bedarf stillen zu lassen. Jetzt aber war das Getreide erst eigentlich Handelsobject, Ware geworden[1]).

Aber trotz der schimmernden Goldmassen, die ins Land hereinströmten, blieben die Schattenseiten nicht aus. Wie in allen schnell aufstrebenden Perioden, den sog. Gründerperioden, wo Unternehmungslust und Speculation sich selbst überschlagen, würde auch jetzt in Judäa — das nördliche Gebiet, Israel, trat vorläufig noch mehr zurück[2]) — die Gewinnsucht durch die zahlreichen Lockungen mächtig

---

[1]) „Erst seitdem unter Salomo der Handel den Aufschwung genommen hatte, finden wir auch im Hebräerlande viel Geld und daher sehr hohe Preise, an deren Stelle aber sehr bald, nachdem die kurze Herrlichkeit der Salomonischen Zeit vorüber war, mit dem Geldmangel auch wieder niedrigere Preise traten. Aus der Salomonischen Zeit sind einige Preise bekannt, die nach allen Analogien sehr hoch sind und auch um dessentwillen in den Biblischen Büchern erwähnt werden. Die Hüter der königlichen Weinberge zu Baal-Hammon zahlten für die Trauben ein jeder 1000 Schekel oder 833 Thaler 8 g. Gr.; als Lohn hatte jeder 200 Schekel oder 166 Thaler 16 g. Gr. (Hohes Lied 8, 11 ff.). Erstere Angabe ist freilich zu unbestimmt, als daß genauere Berechnungen darauf gegründet werden könnten; jedoch setzt sie im Verhältnis zu den anderweitigen Schätzungen des Grundeigentums einen außerordentlich hohen Preis desselben voraus. Ein Lohn von 200 Schekel für einen Wächter ist ebenfalls im Verhältnis zu den Löhnen in anderen Zeiten sehr hoch. Ein Levit erhielt in alter Zeit für den Hausgottesdienst jährlich nur 10 Schekel 8 Thaler 8 g. Gr. (Richt. 17, 10); ein guter Sclave kostete nur 50 Schekel, 41 Thlr. 16 g. Gr. (Lev. 27, 3) und selbst in einer Zeit, wo abermals die Preise sehr hoch standen, zahlte man als jährlichen Lohn für einen Hirten nur 30 Schekel 25 Thlr. (Zach. 11, 12). Wenn ferner der Ausgangszoll für ein Wagenpferd damals in dem von jeher durch seine Rossezucht berühmten Ägypten 150 Schekel oder 125 Thaler, für einen Streitwagen, die freilich, wie in der Homerischen Zeit und bei den Assyriern und Ägyptern, nach Arbeit und Verzierungen sich auszeichnen mochten, 600 Schekel oder 500 Thlr. kostet: so sollen hier (I. Kön. 10, 29) ebenfalls sehr hohe Preise angegeben werden‟. Movers a. a. O. S. 48 f.

[2]) Ebd. S. 49.

aufgestachelt. Die Bedürfnisse des eigenen Volkes wurden ganz außer acht gelassen. Die Ausfuhr überstürzte sich, so dass die Brotversorgung des Volkes darunter litt. Früher hatte man die bewährte Sitte befolgt, für die etwa eintretenden Missjahre Reservevorräthe zu halten. Außer den großen Vorräthen, die in den Kammern des Tempels eingelagert wurden, hatten die Bauern selbst ihre Nothvorräthe in steinernen Gruben aufgespart[1]). Nun ließ der weitsehende Salomo freilich eine Reihe von staatlichen Getreidelagerhäusern errichten, um dem Getreidehandel und der Brotversorgung des Volkes eine gesichertere Basis zu geben. Aber dem Privatinteresse fehlte eben dieser weite Blick, das Verständnis und Gefühl für das Bedürfnis der eigenen Volksgenossen, und ob es bei Salomo, der selbst den Kornhandel betrieb, Mitgefühl für sein Volk gewesen ist, oder kluge Finanzpolitik, um sich die reichen Einkünfte für seine prunkvolle Hofhaltung zu sichern?

Es wurde also ohne Rücksicht auf Reserven für den Fall ungünstiger Erntejahre das letzte erlangbare Korn Getreide durch die Verlockungen des Geldes aufgekauft und exportiert[2]). Die Strafe blieb nicht aus, das reiche Kornland ward mehrmals mitten im tiefsten Frieden von Hungersnoth heimgesucht[3]). Die Vorsicht war uner-

[1]) It (das Getreide) was often stored in *pits*'. Dictionary of the Bible p. 5 1.

[2]) Ruhland aaO. S. 498. Dieses Verfahren der jüdischen Kornhändler ist typisch für alle Zeiten, wo der Getreidehandel in die Hände capitalistischer Speculanten kommt. S. hierüber die lehrreiche Abhandlung von Ruhland, Die Überproductionstheorie und die Getreidepreise. Monatsschrift für Christl. Socialreform Berlin-Leipzig 1898. S. 302 ff.

[3]) Das *Dictionary of the Bible* enthält einen eigenen Artikel über ,Hungersnoth' (famine), der auch auf die Ursachen der das gelobte Land oftmals treffenden Hungersnöthen eingeht. Aber er kennt bloß sozusagen eine unverschuldete, sei es durch Verwüstung feindlicher Heere oder widrige klimatische Verhältnisse verursachte, aber keine durch die aus Gewinnsucht entspringende, übertriebene Getreideausfuhr verursachte Hungersnoth. Auch die Frage, wie oft das Land mit Hunger zu kämpfen hatte, läßt der Artikel leider ganz unberührt. Während in der stürmischen Richterzeit nur einmal von Noth berichtet wird, ist bereits unter der glanzvollen Regierung Davids, wo der Export seinen Anfang nimmt, davon die Rede (Ruhland, Jüdische Wirtschaftsgesch. S. 498). Die Zahl dieser Hungersnöthen wäre jedenfalls der Untersuchung wert. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, zähle ich von der Spaltung des Reiches bis zur Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar deren fünf: 1. Theuerung unter Elias (1. Kön. 18, 4; 19, 10). 2. unter Elisäus. Es ist dies die große Hungersnoth in Samaria

läſslich, Reservefonds zu halten; denn so ergiebig und dankbar der paläſtinenſiſche Boden ſich dem menſchlichen Fleiß erwies, ſo wurde die üppige Fruchtbarkeit in manchem Jahre durch Miſswachs, der infolge Ausbleibens des Regens oder durch Heuſchrecken verurſacht wurde, wett gemacht. Nach Abſicht der göttlichen Vorſehung war eben das Judenvolk nicht zum Handelsvolk auserſehen.

8. Noch nach einer andern Seite war die Veränderung des Wirtſchaftslebens von bedenklichen Nachwirkungen. Eine völlig veränderte ſociale Schichtung findet ſtatt, die Beſitzverhältniſſe werden aus ihrem bisherigen Gleichgewicht verſchoben; die ſociale Differenzierung greift rapid um ſich. Wo einmal Geldwirtſchaft und der Capitalismus eingedrungen ſind, iſt es mit der Beſitzesgleichheit, auch wenn ſie urſprünglich vorhanden iſt, ein für allemal vorbei. Wir haben es aber in der That mit einer völlig ausgebildeten Geldherrſchaft zu thun: ‚Silber wurde für nichts geachtet‘ (3. Kön. 10, 21). So muſste auch in dieſer Periode nothwendig die bei der Auftheilung des Landes zum Princip erhobene Gleichheit des Grundbeſitzes bald verſchwinden. Volksintereſſe und Capitalsintereſſe ſtießen hier feindlich zuſammen, jenes zog den Kürzeren. Die Tendenz zur Ungleichheit war ohnehin vorhanden. Infolge des verſchiedenen Ertrages der Felder, der verſchiedenartigen Verheerungen durch Kriege, infolge der verſchiedenen Anzahl von Kindern, ungleichen Antheils an Beute, ungleicher Thätigkeit und Tüchtigkeit der Beſitzer muſsten ſich in Altiſrael wie überall bald verſchiedene Stufen des Beſitzes ausgebildet haben[1]). Für dieſe Tendenz beſtand aber in alter Zeit eine Reihe heilſamer Gegengewichte. Einmal gieng der Grundbeſitz unzerſtückt auf den Erben über, ſodann war die Einrichtung des Jobeljahres der große Regulator geweſen, der die etwaigen Störungen und Verſchiebungen im Grundbeſitz wieder auszugleichen wuſste. Jetzt aber bei dieſem aufſchnellenden Handelsleben mit ſeinen fortwährenden Fluctuationen konnte es gar nicht ausbleiben, daſs der eine mit größerem Erfolg producierte und offerierte, und ‚hatten ſich erſt einmal Unterſchiede des Capitals ergeben, ſo konnte das des einen ebenſo ſchnell wachſen, wie das des andern ſank. Jener freute ſich auf die Handelstage, dieſer zitterte. Nun kamen beſondere Unglückszeiten,

---

mit ihren erſchreckenden, das Menſchengefühl verletzenden Thatſachen (2. Kön. 6, 24). 3. unter Jeremias (c. 14). 4. abermals unter Jeremias (c. 37, 20). 5. während der Belagerung durch Nebukadnezar (Jer. 52, 6).

[1]) Sellin, aaO. S. 39.

Kriege, Dürren usw., er musste wo möglich mit hinausziehen ins Feld, und längere Zeit blieb der Acker unbestellt. Da musste er wohl, heimgekehrt, Acker und Haus als Bürgschaft stellen, um sich Lebensunterhalt zu verschaffen, und war der Termin gekommen, ohne dass ihm ein neuer Gewinn zufiel, um den Wechsel einzulösen, so konnte er wegen einer kleinen Schuld das, was dem alten Israeliten das Höchste war, eine Bürgschaft seiner Zugehörigkeit zu dem Volke Jahwes, sein freies Besitztum verlieren'[1]). Dazu kommt, dass dem begehrlichen Handelsgeist der Capitalisten daran liegen musste, möglichst viel des hoch rentierenden Getreidebodens in ihre Hände zu bekommen und sich an dem Gesetz des Jobeljahres vorbei zu drücken. Das konnte natürlich nicht geschehen, ohne dass die mit der Durchführung der Gesetze betraute Obrigkeit ein Auge zudrückte und dem Speculantenthum freie Hand gewährte. Dass es geschah, darf uns umso weniger Wunder nehmen, als ja der König Salomo, trotz seiner Weisheit und seiner glänzenden Regierung, selbst der größte Handelsmann in Israel war. Die Könige selbst waren darauf bedacht, möglichst viel Ackerboden zu erwerben; schon David starb als großer Grundherr, der nicht mehr allein die Verwaltung seines Besitzes überschauen konnte, sondern zwölf Intendanten aufstellen musste. Das gleiche Interesse, möglichst viel Grundbesitz zu erwerben, bestand natürlich auch im Volke.

Wir begnügen uns hier, auf die sich regenden Tendenzen hinzuweisen. Wie diese erstarken, welche Wirkungen sie aufs sociale Leben ausübten, und welche Stellung die Propheten ihnen gegenüber einnehmen, wird sich später zeigen.

Der Getreidehandel war aber nicht der einzige Weg, auf welchem Gold ins Land floss. Es gab noch andere Producte, die Gewinn abwarfen. Palästina lieferte ein ganz vorzügliches Öl, Wein, den hochberühmten Balsam, deren Ausfuhr meist phönicische Schiffe besorgten[2]). Einige Zweige des jüdischen Großhandels wussten die Könige zu monopolisieren, so den Handel mit Balsam und den Früchten der Dattelpalme[3]).

9. Die verhängnisvollen Rückwirkungen des Schachergeistes ließen nicht allzu lange auf sich warten. So sehr war Salomo von den goldenen Früchten des Handels berückt, dass er, der Erbauer des

---

[1]) Sellin aaO. S. 146.

[2]) S. Movers S. 87 f. [3]) Ebd. S. 109.



Jehovatempels sich nicht scheute, zur Befestigung seiner Handelsbeziehungen eine heidnische Prinzessin zu ehelichen. Neben dem Tempel erstanden in der Hauptstadt auch paganistische Cultstätten, wie ja auch heidnische Geschäftsleute mitten im Judenlande wohnten. Das mußte zu einer Schwächung der bisherigen Religiosität führen, neue fremdartige Elemente drangen in die religiös-ethische Ideenwelt des Judenthums ein und eine, die Sittenstrenge lockernde Mischung der Anschauungen konnte nicht ausbleiben; das Entgegenkommen gegen die fremden heidnischen Kaufleute schlug bald in religiöse Indifferenz um; der Verkehr mit dem Ausland brachte eine Änderung des Geschmackes, der Genüsse, der Sitten mit sich. Es ist eine heftige Krisis, die im Organismus des Volkskörpers sich vollzieht. Die Schwächung der religiösen und sittlichen Kräfte minderte zugleich die Widerstandsfähigkeit, die einer Auflösung entgegenwirken konnte. Diese beginnt ihr Zerstörungswerk durch die bedenklichen socialen Verschiebungen: neue Gruppen entstehen und scheiden aus dem Mittelstande, sei es nach oben oder unten, aus, Reichthum und Armut machen sich breit — Begriffe, die dem ursprünglichen, im Gesetze lebenden Volksgeiste fremd waren; denn es sollte ebensowenig der König Schätze aufhäufen, als Israel ‚Arme im Lande haben' sollte; das Mittelstandsideal beginnt zu schwinden, die ursprüngliche Wohlhabenheit des ganzen Volkes weicht allmählich dem durch den Handel begünstigten Proceſs der Bildung großer Vermögen; was nicht dem um sich greifenden Capitalismus verfällt, wird durch den starken Steuerdruck Salomos vollends aufgesogen.

Die salomonische Regierung trägt bereits alle Züge des orientalischen Despotismus an sich[1]), der über Person und Vermögen der Unterthanen nach Gutdünken verfügt. Eine eigene Eintheilung des Landes zu fiscalischen Zwecken erleichtert die Beitreibung der Steuern; um billige Arbeitskräfte für seine glänzenden Bauten zu erhalten, werden die im Lande friedlich wohnenden Kanaaniter zu Staatssclaven erklärt und sogar die freien Israeliten, ungeachtet daſs das Gesetz die Freiheit schirmte, wurden zu Frohndiensten herangezogen. Wie drückend Salomos Regierung für das Volk war, zeigte sich gleich nach seinem Tode, als zehn Stämme von seinem Sohne und Thronerben Erleichterung ‚des zu harten und schweren Joches' verlangten, welches der Vater ihnen aufgebürdet hatte.

---

[1]) Buhl aaO. S. 17 f.

Es ist eine ganz entschieden ethnisierende Strömung, die in der äußerlich prunkvollen Zeit Salomos in die dem Handel und Fremdverkehr weit geöffneten Landesgrenzen hereinrauscht; nach Art heidnischer Fürsten hält er sich einen großen Harem, in welchem viele heidnische Weiber sich befinden. Wohl möglich, dass dies ein politischer Schachzug sein sollte, indem der König mit vielen Fürstenhäusern durch persönliche Bande verbunden sein wollte. Aber es liegt eine eigenthümliche Tragik darin, dass derselbe Fürst, der dem Herrn ein Haus geschaffen, das seines Gleichen nicht hatte, das heidnische Wesen und damit den Keim aller nachfolgenden Verwirrung der Volksseele einimpfte. ‚Es mag dabei nicht ein eigentlicher Abfall zum Götzendienst bei ihm eingetreten sein, sondern mit dem Nachgeben gegen seine heidnischen Weiber verband sich wohl auch die Rücksicht auf den Glanz Jerusalems und das Streben, den zunehmenden Völkerverkehr durch Einrichtungen zu fördern, die auch Fremden ihren einheimischen Cultus dort ermöglichte. Damit war auch der Wendepunkt eingegetreten, um den sich die ganze folgende Entwicklung bis zur babylonischen Gefangenschaft dreht‘[1]).

II.

Die Stellung der Propheten zu den socialen Bewegungen ihrer Zeit; ihre ethische Auffassung der socialen Fragen.

1. Im Vorausgehenden galt es, mit festen Strichen die Umrisse der Zeitlage zu zeichnen, an welche das prophetische Wirken anknüpft. Es ist eine Zeit des Werdens und Gährens, ein für alle Folgezeit bestimmender, bedeutungsvoller Wendepunkt der israelitischen Geschichte. Im ganzen Volksleben zeigen sich die Ansätze, die lebenskräftigen Keime und Tendenzen zu Neuerungen. Israel war mit einem Male in die Reihe der Culturstaaten aufgerückt; ein Schimmer äußeren Glanzes lag über dieser Periode. Es war an sich nichts Schlimmes, dass das Volk den Nutzen seiner günstigen Landesbeschaffenheit jetzt voll zu verwerten suchte und sich an den Reizen einer höheren Culturstufe erfreute. Aber es bedurfte, um in der rechten Bahn zu bleiben, eines gewissen Gegendruckes gegen das überschäumende Hervortreten

---

[1]) Küper, Das Prophetenthum des Alten Bundes. Leipzig 1870. S. 105 f.



materieller Gesichtspunkte, es brauchte, um in diesem über Israel weggehenden Strudel irdischen Lebensgenusses nicht unterzutauchen, mehr noch als früher des lebendigen Anschlusses an Jehova und sein Gesetz.

Aber schon unter Salomo zeigte sich so recht deutlich, welche Richtung die kommende Entwicklung einschlagen werde, wie, auch dass die religiösen Kräfte des Volkes der Krisis nicht gewachsen sein werden. Das Überwiegen des Irdischen und Eigensüchtigen über das Sittliche und Sociale begann seitdem das Stigma der jüdischen Geschichte zu werden. Je mehr heidnisches Wesen die jüdische Volksreligion überwucherte, desto ungescheuter musste sich diese Tendenz hervorwagen. Die Spaltung des Reiches trug das Ihrige dazu bei, den Gang der Entwicklung in diese Richtung zu treiben und zu beschleunigen. Durch Losreißung von dem religiösen Mittelpunkt und der Einheit des Cultus war auch die Trennung des Hauptteiles des Landes vom Monotheismus vollzogen. Das nördliche Reich wurde der Brutherd des Götzendienstes und der fortwährend daraus folgenden socialen Conflicte. Statt dass das Judenthum die mit ihm im Handelsverkehr stehenden Heidenvölker zu seiner Religion herübergezogen hätte, ist es vielmehr selber dem Ansturm der verderbten heidnischen Cultur erlegen. Der Schwerpunkt der prophetischen Wirksamkeit während des ganzen Zeitraumes bis zum babylonischen Exil ruhte deswegen vor allem auf dem Kampf wider das eingedrungene Heidenthum. Besonders lag nach der Trennung der beiden Reiche, als die beiderseitigen Königshäuser durch Bündnisse und Verschwägerungen einander näher kamen, die große Gefahr nahe, dass die laxere Weise des nördlichen Reiches auch in das südliche Reich eindrang und die Ordnungen des göttlichen Gesetzes im ganzen Lande abgeschwächt wurden. In Juda allerdings stand es von Anfang an insoweit günstiger, als hier die gesetzlichen Institutionen in Kraft geblieben waren und auch die Priester und Leviten sich den Neuerungen Jeroboams gegenüber dorthin begeben hatten; ‚wenn auch der Höhendienst und der seit Salomo eingedrungene heidnische Götzendienst fortbestand, so fehlte es doch an einer kräftigen und wirksamen Reaction dawider vom davidischen Königshause nicht, auch die Priester und Leviten waren mit Erfolg bemüht, die Ordnung Gottes zu vertreten'[1]).

---

[1]) **Küper** S. 105 ff.

2. Die Propheten erblicken in dem Abfall vom ererbten Glauben das Grundübel ihrer Zeit, und alle die socialen Misſstände, die sie um sich her erblicken, führen sie auf diese vergiftete Quelle zurück. Zufolge dieser ihrer Auffassung erhält die „Socialpolitik“ der Propheten ihren besondern Charakter. Sie machen nicht die widrigen Umstände, nicht die Verhältnisse, sondern die Menschen für die traurigen Zustände im Lande verantwortlich; die Schlechtigkeit des Volkes, die Untreue gegen Jehova, ist der Kern des Übels. Die Untreue gegen Gott hat die Untreue unter den Menschen, den unsocialen Kriegszustand der Menschen unter einander aus sich heraus geboren. Wo das heilige Band, das Ehebündnis Jehovas mit seinem Volk gelöst ist, ist auch der sociale Riß nur die unausbleibliche Folge. Einhellig ist die Klage der Propheten, dass das Volk seinem Gott gegenüber die Treue gebrochen, zum buhlerischen Weib geworden sei; sie bezichtigen es des Ehebruchs, indem es sich schamlos wie eine Dirne den fremden Göttern hingebe. Die Wahrheit und Treue ist geschwunden; die Lüge ist im Volke heimisch geworden (Jer. 11, 3 ff.; 13, 15. 25. 26; 16, 19; Ezech. 6, 9; K. 16. Os. K. 1 u. 2).

Es ist ein weiter Blick, den hier die Propheten verrathen. Sie erfassen das Volksleben als ein Ganzes, als einen Organismus, dessen Theile in lebensvoller Wechselwirkung zu einander stehen. Man darf dies Moment nicht unterschätzen und etwa glauben, dass das Eifern gegen die heidnischen Culte leeres Moralisieren sei ohne Wert für sociale Fragen. Nicht in der rein äußeren Abstellung der Misſstände durch gesteigerte Thätigkeit der Gesetzgebungsmaschinerie, nicht in Palliativmitteln socialer und wirtschaftlicher Natur erblicken sie Heil und Genesung des erkrankten Volkskörpers, nicht in Volksunterstützungen und Brotspenden, wie im heidnischen Rom, sondern in der Ausscheidung des tödtlichen Giftstoffes, der im Innern des Volkes wühlt. Allein die Rückkehr zum wahren Gott, die lebendige Durchdringung aller Lebensgestaltungen und Culturerrungenschaften mit der Religion kann die schweren, auch die socialen Schäden heilen.

Es ist das, wie gesagt, kein gering anzuschlagendes Moment des prophetischen Wirkens, soweit es zeitliche, sociale Verhältnisse berührt. Dadurch schützen sich die Propheten selbst inmitten der sie umgebenden, wenig Trost gewährenden Misère, vor einer Gefahr, die von vornherein alles Wirken gelähmt und ertödtet hätte, vor dem ethischen und socialen Pessimismus. Beide sind gleich ver-

hängnisvoll: der Optimismus, der eine von selbst sich herstellende Ordnung träumt, wie er ja auch geschichtlich später in den Lehren der classischen Nationalöconomie aufgetreten ist und viele Bewunderer gefunden hat; der Pessimismus, der verzweifelnd und rathlos dem Übel gegenübersteht, die Hände in den Schoß legt, in die sittlichen und socialen Gebrechen hineinstiert wie in ein brennendes Haus, bei dem alle Möglichkeit auf den Erfolg der Löscharbeit geschwunden ist. Auch der sociale Pessimismus hat in der Gegenwart seine Bekenner gefunden. Namen von Klang: ein Heinrich von Treitschke, ein Eduard von Hartmann, ein Nietzsche sind mit dieser Gedankenrichtung verknüpft. Dieses unvermeidliche ‚Muss‘, dieser blinde Fatalismus sind die Hauptfeinde jeder Socialreform: Es muss einfach so sein, dass viele, ja die Mehrzahl, nicht nur sich mühen, sondern unter drückender Noth seufzen, damit wenige Günstlinge der Natur auf diesem lebendigen ‚Menschengerüst‘ emporsteigen zu höherer Seinsform und den Typus ‚Mensch‘ vervollkommnen. Die ganze Unzufriedenheit mit der socialen Lage, die im Namen Socialismus einbegriffen liegt, ist ja im letzten Grund nichts anders als Pessimismus, Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung daran, dass auch ohne das gewaltsame Niederreißen und Umstürzen des Bestehenden eine Besserstellung der nothleidenden Volksschichten zu erwarten sei.

Nicht so die Propheten! Es ist merkwürdig, bei der Wucht ihrer Sprache, die oft wie tosendes Bergwasser aus der erzürnten Seele der Propheten hervorzubrechen scheint, bei all dem überschäumenden Unmuth, der sie wegen der moralischen Versunkenheit ihrer Zeitgenossen erfasst, bei der unbeugsamen Freimüthigkeit, mit der sie auch vor Königsthronen und mächtigen Großen ihre Drohungen erheben, trotz Leid und Verfolgung — nie ein aufreizendes Wort, nie ein Ruf nach Rache an den Peinigern und Bedrückern des Volks, nie ein Gedanke einer gewaltsamen Zerschmetterung der aus ihrem Gefüge gerathenen socialen Ordnung!

Indem die Propheten nicht eine äußere, unabänderliche Entwicklung, ‚Evolution‘, nicht das ‚Milieu‘, an dessen Beseitigung nicht zu denken ist, sondern das lebendige, besserungsfähige Menschenwesen für die eingetretene Wendung zum Schlimmen verantwortlich machen, bewahren sich die Propheten den Glauben an die Menschheit und an Israel insbesonders, und so sehr und so oft auch das prophetische Auge von Trauer umschleiert erscheint, und ihr Wort voll Bitterkeit klingt — über all dem bleibt die unzerstörbare Hoffnung,

und durch Trauer und Bitterkeit bricht der frohe Strahl aus der Zukunft messianischer Herrlichkeit herein. Damit bleibt den Propheten auch ihre Thatkraft ungeschwächt bewahrt.

3. Dem Gesagten zufolge erstreckt sich das Wirken dieser Gottgesandten nicht in erster Linie auf die Abänderung äußerer socialer Mißstände, sondern sie geht ins Innere und in die Tiefe und sucht durch eine ethisch-religiöse Neubelebung auch eine sociale Erneuerung des Volkes zu bezwecken. Es ist demnach ganz richtig, was Küper über die Zielpunkte des prophetischen Wirkens sagt: ‚Wie der Schwerpunkt der prophetischen Thätigkeit vor dem Exil in dem Gegensatz gegen heidnisches Wesen lag, so lag es nach dem Exil in der Stellung, welche hinfort der Tempelcultus als der von Gott geordnete Mittelpunkt des israelitischen Volkslebens einnahm'[1]) — aber durch die Auffrischung religiösen Geistes und die Bekämpfung todter Gesetzlichkeit und äußerer Werkheiligkeit wollten sie auch das äußere wirtschaftliche Niveau des Volkes wieder heben.

Was das hebräische Volk für andere Völker sein sollte, ein Spiegel, eine beständige Mahnung, das waren ihm selbst, als es diese seine Aufgabe vergessen hatte, die Propheten. Döllinger spricht von der ‚Macht des Prophetentums als einer ganz einzigen, mit nichts Ähnlichem in der Geschichte zu vergleichenden Institution', welche ‚in den Geschicken des Volkes und dem Entwicklungsgange des theokratischen Reiches tief und gewaltig eingreifend' hervortritt. ‚Ohne irgend eine gesetzliche Gewalt und Beglaubigung, bald einfache Israeliten anderer Stämme, überhaupt unabhängig von Stammes- und Standesverhältnissen, standen die Propheten aus der Mitte des Volkes auf'. Der Prophet war das ‚persongewordene Gewissen der Nation', der Bote Gottes, der allen den Spiegel ihrer Vergehen vorhielt, ein Demagog und Patriot im edelsten Sinne, der in großen entscheidenden Wendepunkten als Bußprediger, als Warner und Tröster, als Bewahrer des Gesetzes, als Ausleger der alten Bundesverheißungen dem Volke, den Mächtigen, den Königen gegenübertrat'[2]).

4. Die Propheten sind also in erster Linie durchaus keine Socialpolitiker und Wirtschaftsreformer — und sie wollen es gar nicht sein. Sie wollen die Sitten veredeln, durch Mahnung zur Buße, durch

---

[1]) Küper aaO. S. 401.

[2]) Döllinger, Heidentum und Judentum. Regensburg 1857. S. 800 ff.

Androhung des hereinbrechenden Zornes Jehovas, durch Hinweis auf seine überreichen Erbarmungen, insbesonders der messianischen Zeit die sittlichen Zustände und dadurch indirect die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Schäden zu heilen, wenn auch gar nicht geleugnet werden soll, dass sie manchmal das Messer unmittelbar an die klaffenden Wunden der socialen Übel ansetzten. Aber immer ist es der ethische Gesichtspunkt, der in der prophetischen Rede dominiert: weil es Sünde ist, die socialen Pflichten zu versäumen, ereifert sich dagegen der Prophet. Nichts würde die Wirksamkeit der Propheten in ein schieferes Licht setzen, als wenn man sie zu Parteihäuptern, zu Führern in den socialen Classenkämpfen stempeln würde. Im blinden Glauben an die Richtigkeit der Marxschen Geschichtsauffassung, die nichts anders kennt als Classenkämpfe, schreibt Beer[1]) in seinem ,Beitrag zur Geschichte des Classenkampfes im hebräischen Alterthum': ,Der Versuch, durch eine Versittlichung des wirtschaftlichen Lebens scharfe, sociale Conflicte einer Lösung zuzuführen, ist nicht neu. Er tritt uns bereits im hebräischen Altertum entgegen, als die urwüchsigen Daseinsformen des alten Israel stark zersetzt waren und „die Besitzlosen und die Begehrlichen" (aniim w ebjonim)[2]) — unter Führung der Propheten — immer lauter und mächtiger nach „Recht und Gerechtigkeit" gerufen hatten'[3]).

---

[1]) Neue Zeit XI. Jahrg. I. Bd. 1892/1893 S. 444.

[2]) ,Ebjon wird gewöhnlich mit ,Elende' übersetzt. Das ist unrichtig. Wörtlich heißt ,ebjon' der Begehrliche. Die ,ebjonim' waren so zahlreich, dass Prof. Graetz (Gesch. der Juden Bd. II. S. 129) sie als Gemeinde oder Sekte, die sich um die Propheten scharten, auffasst. Dieser Irrthum ist leicht erklärlich. Sämmtliche Historiker des Judenthums, die sich aus jüdischen und christlichen Theologen recrutieren, hatten für das Öconomische keinen Sinn, sie waren Ideologen und haben das Leitmotiv der jüdischen Geschichte nur in der Religion erblickt. Sie konnten daher mit den ,ebjonim' als ,Begehrlichen' nichts anfangen. Diese Schwierigkeit wird aber mit einem Schlage gelöst, wenn wir die Bewegung, die Graetz als religiöse hinstellt, auf die ökonomischen Vorgänge zurückführen. Die ebjonim waren, wie sich aus diesem Aufsatze ergibt, eine expropriierte und kämpfende Klasse' — und die Propheten demzufolge die Führer im Klassenkampfe!

[3]) Mit diesem ,Ariadnefaden der Marxistischen Geschichtstheorie in der Hand' macht dann Beer des weiteren die Entdeckung: ,Auf diesem Hintergrunde entstand zu Ende des siebten Jahrhunderts v. Chr. ein merkwürdiges Document, das Deuteronomium, welches seinem ganzen Inhalte nach als ein ethisch-ökonomisches Reformprogramm sich darstellt'.

Und doch bleibt es immer wahr, dass die Propheten die unerschrockenen Anwälte der Unterdrückten waren und mit unbeugsamen Freimuth die Vertheidigung des verletzten Rechtes führten.

Aber völlig einseitig wäre es zu behaupten, dass in dem durch die auftretende Geldwirtschaft entstandenen Classenkampf sich die Propheten mit ihrer flammenden Beredsamkeit an die Spitze der Unzufriedenen gestellt hatten, zu behaupten, dass ‚das Feuer, das in den Tiefen des Volkes loderte, sie erzeugt hätte‘. So wäre also dieser evolutionistischen Auffassung zufolge ihre Mission aus den socialen Classenkämpfen herausgewachsen: ‚Das Lebenselement der Propheten ist der Sturm der Weltgeschichte, in dem der Schutt der Geschlechter mitsamt den Häusern darauf ins Wanken gerathen (Wellhausen). — Die Prophetie ist die Concentration der gewaltigen Leiden und Kämpfe des israelitischen Proletariats. Ihr Jahwe ist ein grimmiger, rachsüchtiger, gewaltiger Gott, der wie ein zündender Feuerstrahl dahinfährt und die Erde in ihren Grundvesten erschüttert. Der Gott der Unterdrückten ist nicht die Liebe sondern der Haß, ein Gott, der an den schrecklichsten Zerstörungen sich ergötzt. Und der Olymp wäre nicht mit so heiteren lebensfrohen Gestalten bevölkert, wenn die griechischen Sclaven an der Bildung der griechischen Mythologie Antheil genommen hätten‘[1]).

5. Wir konnten bereits im Vorhergehenden die Wahrnehmung machen, dass das treibende Motiv der weiteren Entwicklung capitalistische Tendenzen sein werden. Diese Entwicklung setzt jetzt, nachdem man sich einmal mit Sympathie dem heidnischen Wesen zugewendet hatte, mit allen Kräften ein; die Geldherrschaft, der Capitalismus etabliert seine Herrschaft im Judenlande und die Geldwirtschaft revolutionierte und zerschlug vollständig die alten Productionsformen und die alten Sitten. Luxus und Üppigkeit in den Kreisen der Begüterten, Dürftigkeit und Elend in den großen Massen des Volkes.

Es ist schwierig, bei dem Vorhandensein bloß sporadischer Nachrichten, die einzelnen Stadien und die Intensität der capitalistischen Entwicklung bloßzulegen. Einestheils bestand gewiss die Neigung, aus dem gewinnverheißenden Handel mit Getreide möglichste Vortheile

---

[1]) Beer, aaO. S. 447. Auch dieser das Prophetenthum so einseitig würdigende Schriftsteller muss den ‚unbeugsamen Wahrheitssinn‘, den ‚unbestechlichen Wahrheitsmut‘ anerkennen.



zu ziehen und deswegen seinen Grundbesitz so gut als es gieng zu erweitern und die Arbeitslöhne möglichst zu drücken, andererseits erfahren wir wieder, daſs es noch in späterer Zeit in dem nördlichen Reiche allein 60.000 reiche Grundbesitzer (gibbore ḥail) gegeben habe, (2. Kön. 15, 19) und daſs Nebukadnezar bei 7000 gibbore ḥail nach Babel wegführte[1]) (2. Kön. 24, 15). Aber jedenfalls gab es der ursprünglichen Eintheilung des Landes zufolge vor der Epoche des Getreideexportes und der Geldwirtschaft weit mehr freie Bauern im Judenland. Unter all den Wirren, die auf die unnatürliche Trennung beider Reiche folgten, ‚ging die Veränderung in den gesellschaftlichen Verhältnissen in immer entschiedenerer Weise vor sich. Das Königtum und der Glanz des Hofes, das zunehmende Städteleben überhaupt, brachte andere häusliche Einrichtungen mit sich, neue Bedürfnisse und Erwerbsmittel, eine ungleichere Verteilung des Besitzes, einen größeren Unterschied der Stände, und allem Anschein nach hielt die Macht des früher ausreichenden Herkommens nicht gleichen Schritt mit dem Verfall der Sitten und Zustände. Die Interessen wurden vielgestaltiger, die Ansprüche ungestümer, die ausgleichenden Hände in demselben Maße schwächer'[2]).

Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, darauf hinzuweisen, daſs die Wirksamkeit der ältesten Propheten, eines Elias und Elisäus, im Reiche Israel bezweckte, die Sache Gottes gerade der Macht und dem Despotismus des Königthumes gegenüber zu sichern[3]). Von oben her kam das sittliche Verderben ins breite Volk hinein; es stand dem Prophetenthum die schwierige Aufgabe bevor, häufig denjenigen schroff gegenübertreten zu müssen, denen die Hut von Recht und Sitte eigentlich übertragen war. Die Könige erwiesen sich als Beschützer und Förderer des Capitals; der Handelspolitik galten ausschließlich ihre Sympathien, ‚und die blutigen Kriege, die mit Idumäa (Edom) im 9. und 8. Jahrhundert geführt wurden, waren Handels-

[1]) Buhl. aaO. S. 52 f. Hier wird eine interessante Berechnung über die Bevölkerungszahl des Judenlandes angestellt. Buhl kommt zu dem Resultat, daſs die genannten 60.000 Großgrundbesitzer ungefähr ein Vierzehntel der Gesammtbevölkerung bilden (ebd. S. 53). Es mögen also ca. 850.000 Menschen im Judenland gelebt haben. Wenn wir bedenken, daſs früher jeder Familienvater Grundbesitzer war, und wenn wir die Durchschnittshöhe der Familie auf fünf Köpfe schätzen, so ergibt sich immerhin, wie stark der freie Bauernstand zurückgegangen war.

[2]) Reuß, Geschichte des alten Testamentes. 2. Aufl. 1890. S. 245.

[3]) Küper, aaO. S. 135.

kriege. Elat (Ezjon geber), die Hafenstat am rothen Meer, musste erobert werden. Die Könige Josaphet, Joram, Amazja, Usija kämpften um Elat, und als der syrische König Rzin Elat unterworfen hatte, konnte er bereits eine jüdische Handelscolonie aus der Stadt vertreiben' (2. Kön. 16, 6)[1].

III.

Die Klagen der Propheten über die allgemeine Sittenverderbnis.

Der prophetischen Klagen sind nicht wenige, die auf Grund einer allgemeinen Sittenverderbnis erhoben werden. Sind das keine Übertreibungen? Wenn wir die socialethischen Zustände der damaligen Zeit auf Grund der von den Schriftpropheten erhaltenen Berichte würdigen wollen, so erhebt sich die Frage: Sind das objective Berichterstattungen? Sehen die Propheten nicht allzu schwarz? Die Propheten waren nicht bloße Augenzeugen, sie mussten am eigenen Fleisch nur zu oft die Bosheit ihrer Zeitgenossen verspüren, die auch vor Prophetenmord nicht zurückschreckten. Nun sind freilich die Berichte der Propheten über die socialethischen Verhältnisse keine kalten, nüchternen Berichterstattungen, die etwa mit statistischen Zahlennachweisungen operierten — trockene Berichte, wie wir sie höchstens vom Geschichtschreiber erwarten dürfen; nein, es sind die warmblütigen Ergüsse echter Patrioten, oft Gefühlsausbrüche, welche die ganze Scala der Gemüthsbewegungen durchlaufen; alle diese Berichte haben deswegen eine völlig subjective Tonfarbe. Wie der Prophet empfindet, so gibt er seine Empfindung wieder.

Man hat schon davor warnen wollen, auf Grund der prophetischen Schilderungen die socialen Zustände des jüdischen Volkes gar zu schwarz zu sehen[2]. Gewiss mag manchmal dem scharfen Kritiker und freimüthigen Sittenprediger ein kühnes Wort entschlüpfen, eine Verallgemeinerung, ein Bild unterlaufen, die nicht haarscharf die wirklichen Verhältnisse widerspiegeln und die nicht im Einzelnen gepresst werden dürfen. Aber im Großen und Ganzen geben die Propheten gewiss eine objective getreue Schilderung. Sie sind ja selbst, wie oben gesagt wurde, keine verbitterten Pessimisten, die ihre grause Freude daran empfänden, Grau in Schwarz zu malen; sie sind selbst

---

[1]) Beer, aaO. S. 446. [2]) Sellin aaO. S. 147.



froh, wenn einige lichte Morgenstrahlen herüber aus messianischen Tagen in das Düstere und Drangvolle ihrer Zeit hereinfallen, um ihre traurige Stimmung zu verscheuchen.

Lassen wir soweit als möglich die Propheten selbst zum Worte kommen! Was sie in ihren Schriften berichten, ist der getreueste Ausdruck dessen, was sie offen gesprochen, was sie gewirkt haben. Die Schilderung der Verderbnis, das zornige Wort, das sich darüber ergießt, ist zugleich das anschaulichste Bild des prophetischen Wirkens auf socialethischem Gebiet.

Es sind, wie gesagt, der Stellen nicht wenige, welche über eine allgemeine Corruption bittere Klagen führen. Hier nur einige Belege. ‚Wehe mir', seufzt Michäas (7, 1—4), ‚denn mir geht's wie einem, der im Herbste nach der Lese Trauben sammelt, keine Traube ist da zu essen, und mich gelüstet nach Frühfeigen. Weg sind die Frommen aus dem Lande, und Rechtschaffene gibt's unter den Menschen nicht, alle lauern auf Blut, ein jeglicher macht Jagd auf seinen Bruder ihn zu morden. Das Böse ihrer Hände nennen sie gut, der Fürst verlangt (Geschenke) und der Richter richtet nach Vergeltung, der Große redet nach der Lust seiner Seele und verwirrt das Land; der Beste unter ihnen ist wie ein Dornstrauch und der Redliche wie eine Dornhecke'.

Die allgemeine Verwilderung beklagt auch Zacharias. Die fliegende Rolle, welche er in einer Vision wahrnimmt, ist der Fluch, ‚der ausgeht über das ganze Land; denn jeder Dieb wird, wie darauf geschrieben steht, gerichtet werden, und jeder Meineidige gleichfalls darnach gerichtet werden. Ich will es ausführen, spricht der Herr der Heerschaaren, und es soll kommen ins Haus des falsch Schwörenden, und es soll bleiben mitten in seinem Hause, und es verzehren, sein Holz sammt seinen Steinen' (Zach. 5, 3 f.). Redlichkeit und Treue, diese socialen Pfeiler, sind geborsten. Es ist hier nicht die Rede von der Ungerechtigkeit und dem Meineide Einiger oder Vieler, sondern von allgemeinen Volkssünden, von dem Meineide und der Unredlichkeit des ganzen Volkes. Denn die Strafe ist eine allgemeine Landesstrafe (Allioli).

Ein anderes Gesicht desselben Propheten weist ebenso auf das allgemeine moralische Elend hin. Er sieht ein Weib, das ‚mitten im Maße saß' (5, 7). Die Deutung lautet: ‚Das ist die Ungerechtigkeit' (5, 8). Und zwar ist es nicht die Ungerechtigkeit in abstracto, die durch das Bild symbolisiert werden soll, sondern die leider nur

zu concrete, sozusagen mit Händen greifbare Ungerechtigkeit des jüdischen Volkes, welche ‚fortgeführt wird ins Land Sennaar‘ (5, 11).

Spärliche Reste von Gutgesinnten mögen sich, wie versprengte Schafe zwischen den reißenden Wölfen, noch erhalten haben, an die sich Sophonias wenden kann: ‚Suchet den Herrn, all ihr Sanften des Landes, die ihr gethan nach seinen Geboten; strebt nach Sanftmuth, damit ihr einige Zuflucht findet am Tage des Zornes‘ (Soph. 2, 3).

Ein betrübendes Bild! Die Eiterbeulen, von denen aus das Gift durch den ganzen Volkskörper dringt, das sind selbstverständlich die großen Verkehrscentren und Regierungsmetropolen beider Reiche. Wenn der Prophet Michäas die göttlichen Strafgerichte, die ‚um Jacobs Laster willen‘ verhängt sind, ankündet, kann er mit Recht sagen: ‚Woher ist das Laster? Nicht von Samarien? Woher die Höhen Judas? Nicht von Jerusalem?‘ Das Beispiel der verkommenen Hauptstädte hat auch das übrige Land inficiert: ‚Darum will ich Samarien wie einen Steinhaufen machen, wo ein Weinberg gepflanzt wird: ich will ins Thal ihre Steine werfen und ihren Grund entblößen‘ (Mich. 1, 5 f.).

Der Krebsschaden und die Wurzel aller socialen Übel war das schwächliche Sympathisieren mit heidnischen Culten oder auch der völlige Abfall zum Götzendienst. Damit wurden auch die socialen Ideen, welche bisher den Volksgeist beherrscht hatten, von Grund aus geändert. Besonders machten sie sich auf dem Gebiete des materiellen Gütererwerbs und Genusses geltend. Während in früherer Zeit das ganze Leben mit all seinen Gütern dem Israeliten kein rein natürliches war, vielmehr mit all seinen Beziehungen unter der Leitung Gottes stand, alle einzelnen Güter als Gaben Gottes galten, aller Wohlstand aus Jehovas Hand kam; während früher den irdischen Gütern neben und über ihrem natürlichen Zweck ein damit aufs engste verbundener höherer Zweck beigelegt wurde, nämlich Gott zu verherrlichen, ist jetzt ein tiefgreifender Umschlag in diesen Beziehungen des Menschen zum irdischen Besitz und Genuss eingetreten. ‚Sobald aber diese religiöse Weihe, die für Altisrael über den natürlichen Gütern ausgebreitet war, zu schwinden begann, musste das Streben nach irdischen Gütern mehr und mehr als nackter Egoismus erscheinen; und im Volksgros, das wirklich jetzt bei Handel und Erwerb mehr auf eigenes Thun und nicht so unmittelbar auf das Eingreifen des Himmels angewiesen war, das sich daher mehr auf seine eigene Kraft und sein Können stellte, konnte damit gar leicht der Respect vor den sittlichen Geboten Je-

hovas schwinden. Denn war er es nicht, der ausschließlich die Güter verlieh, warum sollte man sich denn im Handeln und Streben nach jenen durch ihn Schranken auferlegen lassen?

Sind es zunächst nach den Geschichtsquellen auch in der Königszeit nur einzelne Ausbrüche der Immoralität Salomos, Aussaugung des Volkes (1. Kön. 11, 12) . ., so ist in der Zeit der Schriftpropheten der Bruch ein allgemeiner geworden. Es liegt in der Natur der Sache, welche Stände sich besonders solcher Übertretung sittlicher Gebote schuldig machen mussten: In erster Linie diejenigen, die ausschließlich auf den Erwerb ausgiengen, Kaufleute, Capitalisten, Wucherer; weiter die Magnaten, die über die Köpfe ihrer Mitbürger emporgestiegen waren, die nun Macht, Verwaltung, Rechtsprechung in den Händen hatten und dies alles nur als Mittel zu immer größerem Einfluss, immer größeren Schätzen ansahen'[1]). Das Streben nach Gewinn wurde mehr und mehr zur Triebfeder des ganzen Volkslebens. Betrug, Aussaugung, Lieblosigkeit, zügelloser und unmäßiger Lebenswandel nahmen überhand. Und demzufolge hatten die Propheten den Kampf aufzunehmen gegen den Luxus, hatten zu streiten für die Reinerhaltung des Familienlebens und für Recht und Gerechtigkeit. Hiedurch ist die nachfolgende Darstellung bestimmt.

IV.

Der Kampf der Propheten gegen den Luxus.

Ein Gut, ‚das Altisrael hochschätzte, war die Freude, Freude in alltäglichen Erlebnissen, Freude an Festtagen, Freude am ganzen Leben. Aber auch in dieser Beziehung wurde mit der Königszeit alles anders, und ist das Hauptmotiv hier wiederum in den großen Reichthümern zu suchen, die Davids Beutezüge und Siege dem Lande zuführten, andrerseits in den neuen Waren und Artikeln, die Salomos Handel das Volk kennen lehrte' — besonders aber die gänzliche Umkehrung der sittlich-religiösen Lebensrichtung des Volkes. ‚Wie einfach waren früher Essen und Trinken gewesen, auch an den Freudentagen; aber jetzt! Der Königshof gab ein Vorbild der schier unglaublichen Vertilgung von Vorräthen (1. Kön. 5, 2), und das sickerte bald ins Volk hinein'[2]).

---

[1]) Sellin, aaO. S. 162.
[2]) Sellin, aaO. S. 150.

Um diesem Luxus zu fröhnen, musſten natürlich bedeutende Mittel zur Verfügung stehen. Der rentable Getreidehandel versagte selten, das Land erfreute sich ja einer schier unerschöpflichen Fruchtbarkeit und erholte sich auch nach schweren Misſsgeschicken immer wieder verhältnismäßig rasch. Wechselnder und weniger günstig war freilich die politische Machtstellung der beiden Reiche nach Außen. Nach der Trennung der beiden Reiche zeigte sich dies alsbald. Aber es gab auch wieder Zeiten politischen Aufschwungs. So war die Periode, in welche die erste Wirksamkeit des Propheten Isaias fällt, eine materiell günstige. ‚Die Zeit unter Usias und Jotham wird uns in den Geschichtsbüchern als eine glückliche, verhältnismäßig gesegnete geschildert, gewissermaßen als die letzte und höchste Blüthezeit des Reiches Juda seit Salamo. Durch die Unterwerfung der Edomiter, Philister und anderer Völkerstämme waren die ursprünglichen Reichsgrenzen wiederhergestellt, durch feste Plätze und ein trefflich bewaffnetes Heer war das Land nach Außen hin gesichert und sowohl der Tribut der Unterworfenen, als der Land- und Seehandel dienten dazu, den Wohlstand des Landes zu heben‘[1]). Isaias setzt solche Verhältnisse voraus: ‚Voll ist das Land von Silber und Gold und seiner Schätze ist kein Ende; voll ist sein Land von Rossen und zahllos sind seine Wagen‘ (Is. 2, 7 f.). Der Prophet erwähnt die Schiffahrt nach Tharsus, aber auch den Übermuth der dadurch reich gewordenen Leute (V. 16 f.). So hatten die Propheten Stellung zu nehmen gegen den Luxus.

1. Sie entwerfen ein anschauliches Bild von der eingerissenen Schlemmerei. Amos beschreibt in kurzen prägnanten Zügen ein Gastmahl damaliger Zeit. Die Reichen ‚schwelgten auf den Lagern‘ und aßen ‚Lämmer von der Herde und Kälber aus dem Mastvieh‘ (Am. 6, 4 ff.). Nur erlesenes Fleisch kam also auf die Tafel eines reichen Juden. Hieronymus erklärt den Tadel des Propheten dahin, dass man nicht aß, um den Hunger zu stillen und das Leben zu erhalten, sondern um der Freßgier und Feinschmeckerei zu fröhnen, den Gaumen zu kitzeln (Allioli). Zu diesen Gelagen salbte man sich mit dem feinsten Öl; Musik und Gesang dienten zum Sinnenkitzel. Beißender Hohn klingt aus Amos' Worten heraus: ‚Die ihr singt zum Klange der Harfe; sie meinen Musikinstrumente zu haben wie David‘ (Am. 6, 5). Davids edle Kunst und rohe Zechergesänge! Diese Tafelmusik bekundete einen geringen Kunstsinn.

---

[1]) **Küper**, aaO. S. 212.

2. Besonders aber war das Trinken ausgeartet, man trank aus großen Humpen (Am. 6, 6). Der Alkoholismus war damals schon eine beängstigende Erscheinung geworden. Schon am frühen Morgen wurden Bowlen gebraut[1]), d. h. stark gewürzte Getränke. Isaias entsetzt sich vor der überhandnehmenden Trunksucht: ‚Wehe euch, die ihr früh aufstehet, euch dem Rausche zu ergeben und spät bis in den Abend trinkt, dass ihr vom Weine glühet. Harfen, Leyern, Pauken, Flöten sind bei euren Gelagen' (Is. 5, 22). Das Laster muss eine bedenkliche Ausdehnung genommen haben. Der Prophet gedenkt der ‚Trunkenen von Ephraim' (28, 1) und deutet dann auf die Bewohner Jerusalems hin: ‚Doch auch diese sind ohne Kenntnis vor Wein und irren vor Trunkenheit: Der Priester und Prophet sind ohne Kenntnis vor Trunkenheit, sind ersoffen im Wein, irren in der Trunkenheit, wissen um keinen Seher, wissen um kein Recht. Denn alle Tische sind voll Gespeies und Unrathes, so dass kein Platz mehr ist' (28, 7 f.).

Begreiflich, dass damit der Sinn für Höheres, für die Interessen von Religion und Staat gründlich erstickt wurden. Amos klagt, dass jene Trunkenbolde um das Verderben des Staates, ‚um den Schaden Jacobs sich nicht kümmern' (Am. 6, 6).

In ihren Drohreden gegen die Schlemmerei werfen die Propheten ein scharfes Schlaglicht auf die Emancipation der Frauen. War auch die Stellung der jüdischen Frau keine so abgeschlossene wie sonst im Orient und ‚der Verkehr zwischen den beiden Geschlechtern in Israel ein freier und ungezwungener, im vollständigen Gegensatz zu den Sitten der Muhammedaner, besonders in den größeren Städten[2]), so beklagen es die Propheten schmerzlich, dass die weibliche Zucht und Sitte in bedenklichem Grade im Schwinden ist, und dass die Weiber an widerlicher Üppigkeit mit den Männern wetteifern. Für die ‚reichen Weiber, die sorglosen Töchter' hat Isaias (32, 9 ff.) schreckliche Drohungen. Es ist ein sehr bemerkenswerter Zug, dass der Prophet den Frauen mit der Unfruchtbarkeit der Weinberge droht: ‚Die Weinlese ist dahin, eine Lese kommt nimmer, . . klaget über den lieblichen Weinberg' (32, 11 f.).

In diesem Zusammenhang möge auch das bekannte Drohwort gegen die ‚fetten Kühe' Platz finden. ‚Hört dies Wort, ihr fetten

---

[1]) **Sellin** S. 150.
[2]) **Buhl**, Die socialen Verhältnisse der Israeliten. S. 32.

Kühe auf Samarias Bergen' (im hebräischen: ihr Basanskühe) — so donnert Amos (4, 1) — ,die ihr die Dürftigen drücket und die Armen zermalmt, die ihr sprecht zu euren Herren: Schafft herbei, daß wir zechen'. Verstehen dieses Wort manche von den Vornehmen überhaupt, die wegen ihrer verweichlichten, weibischen Sitten mit gemästeten, auf fetter Trift weidenden Kühen zu vergleichen sind, so wird es wohl richtiger auf üppige, emancipierte Weiber bezogen. Sonach wäre es, modern gesprochen, ein Stück ,Frauenfrage', die in bedrohlicher Weise vor dem Auge des Propheten sich erhebt. Geht also der Tadel desselben wegen Verweichlichung in der That auf die Üppigkeit der Frauen, so hat die seltsame Anrede des Propheten doch ihren schreckhaften Inhalt nicht verloren. Vielmehr noch entsetzlicher, als wenn Männern der Vorwurf der Verweichlichung gemacht wird, ist es, wenn die Weiber es den Männern an Trunksucht und Bedrückung den Dürftigen gleichthun. Denn das bedeutet nicht weniger als den völligen Ruin allen echt weiblichen Wesens, die ödeste Leere an Herz und Gemüth. Fast zu stark klingt der Ausruf, um ihn auf die jüdischen Frauen zu beziehen; es wäre damit der Culminationspunkt der Verkommenheit bezeichnet. Und doch wird man den Gedanken nicht recht los; denn die angekündigte Strafe wird unter dem besonders für Weiber sehr naheliegenden Bilde des siedenden Kessels dargestellt, in welchen das Fleisch auf Stangen hingehalten wird (Am. 4, 2).

Auf dem Sumpfboden dieser Schlemmerei schoß auch ein Übermuth auf, dem nichts mehr heilig und ehrwürdig war. Die Wüstlinge hatten ihre Freude daran, die Mäßigen zum Trinken zu nöthigen. ,Ich erweckte aus euren Kindern Propheten und aus euren Jünglingen Nasiräer; . . aber den Nasiräern gabt ihr Wein zu trinken' (Am. 2, 11. 12), zwanget sie also mit Gewalt, sich eueren üppigen Bräuchen zu fügen. Diese tollen Sibariten, die sonst über prächtige Lagerstätten verfügten, gefallen sich auch darin, die Kleider ihrer ausgewucherten Opfer zur Lagerdecke bei ihren Zechgelagen zu verwenden: ,Auf gepfändeten Gewändern lagern sie sich neben jeglichem Altar, und trinken Wein vom Gelde der Verurtheilten im Hause ihres Gottes' (Am. 2, 8). Die Verurtheilung Unschuldiger und der Lohn, den die feilen, bestechlichen Seelen dafür erhalten, muss die Mittel flüssig machen, um die leeren Cassen wieder zu füllen, welche infolge der Üppigkeit manchmal eine bedrohliche Ebbe zeigten.

So entwickelte sich auch jener gemeine Typus im Volke, den man heutzutage mit dem Namen ,Protzenthum' belegt, dieser fleisch-

klötzige und dabei herzlose, brutale, keck auf sein Geld sich steifende Charakter, wie ihn die Propheten so anschaulich schildern. ‚Sind nicht seit langem unsere Häuser gebaut?‘ (Ez. 11, 3.) Sind sie nicht stehen geblieben trotz aller Drohungen der Propheten? Das Gewissen wird erstickt im Essen und Trinken. Der Herr ‚ruft euch an jenem Tage zum Weinen und Wehklagen, zum Kahlscheeren und Umgürten des Sackes; aber siehe da, Freude und Lust, man tödtet Kälber und schlachtet Widder, man isst Fleisch und trinkt Wein (und spricht): Lasset uns essen und trinken, denn morgen müssen wir doch sterben‘ (Js. 22, 12. 13). Man höhnt über eine drohende Belagerung und Eroberung der Stadt: ‚Sie, (die Stadt) ist der Topf, und wir sind das Fleisch‘ (Ez. 11, 3). Diese Spötter scheinen dem König Sedecias den verderblichen Rath gegeben zu haben, sich wider Nabuchodonosor zu empören. Sie sind voll kecker Zuversicht: wir wollen ein Schicksal mit dieser Stadt haben, wir wollen den Feind erwarten, die Belagerung mitsammen aushalten, gleichsam einem Feuer uns aussetzen, das Topf und Fleisch zugleich erhitzt. Der hebräische Text hat: ‚Es ist noch nicht so nahe (das Unglück) laßt uns nur Häuser bauen‘ (Allioli). Sie sind voll eitlen Selbstbewußtseins, das auf die bisherigen Errungenschaften pocht: ‚Haben wir nicht durch unsere Kraft Hörner gewonnen?‘ (Am. 6, 14) Sind wir nicht durch eigenes Können zu Macht und Einfluss gekommen? Zur Zeit, da der Prophet dies sprach, unter der Regierung Jeroboams II., war auch das Reich Israel thatsächlich in blühendem Zustand.

Die Propheten hatten allein den Kampf gegen diese Verkommenheit aufzunehmen. Mit der ganzen Kraft ihrer Persönlichkeit haben sie sich der eingerissenen Völlerei entgegengestemmt. Einmal dadurch, dass sie für den Luxus entsprechende Strafe in Aussicht stellen: Der Üppige, der Fresser und Säufer soll das Fasten lernen; das Land soll trotz seiner schier unerschöpflichen Ertragsfähigkeit mit Dürre und Unfruchtbarkeit geschlagen werden, Hunger und Durst werden gefürchtete Gäste sein im Lande: ‚Jacobs fetter Leib wird mager werden‘ (Js. 17, 4). ‚Der Fluch wird das Land fressen . . Dann trauert die Weinlese, der Weinstock ist saftlos; alle seufzen, die fröhlichen Herzens waren. Es feiert (d. h. hört auf) die Freude der Paucken, das Getümmel der Fröhlichkeit hat ein Ende, es schweigt der Harfe süßer Klang. Man trinkt nicht mehr Wein beim Gesang, bitter ist den Zechern der Trank. In Trümmern liegt die eitle Stadt, jedes

Haus ist geschlossen und niemand geht hinein. Man klagt über den Wein (d. h. über die vom Feinde verheerten Weinberge) auf den Straßen, alle Freude ist entflohen, weggeführt die Fröhlichkeit des Landes' (Is. 24, 6—11). Fallen sollen die stolzen Paläste, denn ,es schwört Gott der Herr bei sich selbst: Ich verabscheue die Hoffahrt Jacobs und hasse seine Paläste und ich will preisgeben die Stadt sammt ihren Einwohnern' (Am. 6, 8). Den üppigen Prassern, die den Mangel persönlich nie verspürt haben, wirft der Prophet entgegen: ,Der Herr wird euch schmales Brod geben und Wasser sparsam' (Is. 30, 20). Die Feste und Gelage sollen gewandelt werden in Trauer, die Zecherlieder in Wehklage, der reiche Kleiderschmuck (s. u.) in Trauerkleider (Am. 8, 10). Joel, der wahrscheinlich in Juda wirkte, eifert voll Unmuth gegen den crassen Materialismus: ,Wachet auf, Trunkene, und weinet, die ihr Wein trinkt mit Lust, denn er wird weggenommen von eurem Munde'. Der Herr droht, es werde ein Volk heranziehen, welches ,machet meinen Weinberg zur Wüste, und schälet ab meinen Feigenbaum . . Verwüstet ist das Land, es trauert das Feld; denn verdorben ist der Weizen, schmachvoll steht der Wein, verkommen ist das Öl. Bestürzt sind die Ackerleute, die Winzer heulen um Korn und Gerste, denn dahin ist des Feldes Ernte. Schmachvoll steht der Weinstock und der Feigenbaum saftlos; Granat- und Palm- und Apfelbaum, alle Bäume des Feldes dorren aus . . Weihet ein Fasten! . . Wird nicht die Speise schwinden von euren Augen, vom Hause unseres Gottes Freude und Jubel? Das Vieh verfaulet in seinem Mist, abgebrochen sind die Scheuern, verwüstet die Kornhäuser, denn schmachvoll steht der Weizen. Warum seufzet das Vieh, warum brüllen die Rinderheerden? Weil sie ohne Weide sind, und auch die Schafheerden kommen um[1]). Zu dir, o Herr will ich rufen, denn Feuer frisst die schöne Trift, und die Flamme entzündet alle Bäume des Landes. Auch das Wild des Feldes blicket auf zu dir, wie ein Land, das durstet nach Regen: denn ausgetrocknet sind die Wasserquellen und Feuer hat gefressen die schöne Trift' (Joel, 1, 5—20). Wo rauschender Festjubel widerhallte, da soll der Tod einkehren und ,allenthalben sich Stille verbreiten' (Am. 8, 3).

Die Klagelieder erbringen den traurigen Beweis, dass die Drohungen der Propheten zur entsetzlichen Wahrheit geworden sind.

---

[1]) Vgl. oben S. 412 über die Leckerbissen: gemästete Kälber und junge Lämmer.

Hunger und Elend haben in den Gassen der ehemals reichen und luxuriösen Stadt ihr Heim aufgeschlagen[1]).

So waren inmitten der allgemeinen Verblendung die Propheten die Einzigen, welche gegen den am geistigen wie materiellen Capital des Volkes zehrenden Luxus ihre Stimme erhoben. Aber nicht allein durch ihre Reden, auch durch das lebendige Beispiel, durch ihr Auftreten und ihre Lebensweise suchten die Propheten dem herrschenden Sinnentaumel entgegenzuwirken. Schon die alten Propheten Elias und Elisäus stellen in ihrer härenen Gewandung das Muster abgetödteten Lebens dar. Dem üppigen Genussleben ihrer Zeitgenossen glauben sie nur durch ein radicales Mittel abhelfen zu können. Auch Jeremias hält sich von allen rauschenden Festlichkeiten zurück: ‚Ich saß nicht in der Gesellschaft der Lustigen, ich saß allein‘ (Jer. 15, 17). ‚Denn so spricht der Herr: Geh in kein Haus zu einem Trauermahl . . Geh in kein Haus, da man zu Gast ist, um bei ihnen zu essen und zu trinken‘ (Jer. 16, 5. 8). Der Prophet ‚verlangte nicht nach Tagen, wie sie die Menschen lieben‘ (17, 16). Cfr. S. Basil. Magni Homil. 1. de jejunio ante med.: ‚Jejunium prophetas genuit‘[2]).

Und doch sind die Propheten, ungeachtet ihrer harten Aufgabe, an einem luxuriösen Zeitalter Erzieher zu sein, keine Pessimisten, keine verdüsterten, freudeleeren Reformer; im Gegentheil, das Prophetenherz sehnt sich nach frohen Festzeiten (zB. Is. K. 35); aber freilich liegen solche in weiter Ferne; für die Gegenwart bleibt ihnen die bittere Pflicht, mit aller Strenge zu einem in Schlemmerei versunkenen Volke zu reden, und lautet die Losung: Buße!

---

[1]) Die ergreifende Stelle ist wert, notiert zu werden. ‚Selbst die Seeungeheuer reichen ihre Brüste und säugen ihre Jungen, aber die Tochter meines Volkes ist grausam wie der Strauß in der Wüste. Es klebet die Zunge des Säuglings an seinen Gaumen, die Kindlein heischen Brod, und es ist niemand, der es ihnen breche. Die sonst Leckerbissen gegessen, kommen um auf den Gassen, die man aufzog in Scharlach, umarmen den Koth‘ (Klagelieder 4, 2. 4. 5). ‚Ihre Nazaräer waren weißer als der Schnee, klarer als Milch, rötlicher als Elfenbein, schöner als Saphir. Nun ist schwärzer als Kohlen ihr Antlitz, und man kennt sie nicht auf den Straßen, es hängt ihre Haut am Gebein, sie ist dürr und wie Holz geworden . . Mit eigenen Händen kochen zartfühlende Weiber ihre Kinder, sie werden ihre Speise bei der Verstörung der Tochter meines Volkes‘ (Klagel. 4, 8. 10).

[2]) Über die in den Prophetenschulen herrschende Einfachheit s. Haneberg, Gesch. der Bibl. Offenbarung. 4. Aufl. Regensburg 1876 S. 283.

Wie harte Bürde ihnen selbst zuweilen ihr prophetischer Beruf erscheint, spricht Michäas deutlich aus: ‚O wäre ich doch kein Mann mit dem Geiste und redete vielmehr Lüge, so würde ich dir Wein und Trunkenheit träufeln; denn über solche träufelt dieses Volk‘ Lob (Mich. 2, 11). Hätte der Prophet nicht die Aufgabe, gegen die Üppigkeit auftreten zu müssen, sondern das Volk darin zu bestärken und ihm zu schmeicheln, so könnte er leicht zum Liebling aller, zum populären Mann werden.

3. Es wäre zu verwundern, wenn es bei der geschilderten Sittenverderbnis nicht auch zu einem unsinnigen Kleiderluxus gekommen wäre. ‚An schönen Kleidern und Schmuck hatte man sich auch früher gefreut, zu welchem Luxus die Mode jetzt ausartete, zeigt ein Blick auf Js. 3, 16 ff. Kunst und Raffinerie müssen die Schönheit aufrecht erhalten‘[1]). Es heißt daselbst. ‚Und der Herr sprach: Darum weil stolz sind die Töchter Sions und einhergehen mit emporgerecktem Halse und mit blinzelnden Augen (mit verführerischem Buhlerblick) und in die Hände klatschend mit Ziererei einhergehen und gesuchten Schrittes wandeln, so wird der Herr den Scheitel der Töchter Sions kahl machen, und der Herr wird ihr Haar entblößen. An diesem Tage wird der Herr wegnehmen den Schmuck der Schuhe und die kleinen Monde mit den Halsbändern, die Geschmeide, die Armspangen und die Hauben (d. h. den Kopfputz), die Haargewinde, die Fußkettchen, die Schnürlein, die Riechfläschchen und die Ohrenringe, die Fingerringe und die Edelsteine, die an der Stirne hängen, die Feierkleider, die Mäntel, die Linnenkleider und Haarnadeln, die Spiegel, die feinen Hemden, die Turbane und die Sommerkleider. Statt der Wohlgerüche wird es Gestank geben, statt des Gürtels einen Strick, statt des gekräuselten Haares eine Glatze und statt der Brustbinde das Trauerkleid‘ (Js. 3, 16—24). Jeremias redet das Land an: ‚Und du, Zerstörte, was wirst du machen? Kleidest du dich auch mit Purpur, schmückest du dich mit goldenen Kleinoden, schminkest du deine Augen mit Schminke, so zierest du dich doch vergeblich, deine Buhlen verachten dich und streben dir nach dem Leben‘ (Jer. 4, 30)[2]). Die Klagelieder weisen auf die entschwundene Kleiderpracht hin: ‚Sions Söhne, die berühmten (im Hebr. die kostbaren), mit dem feinsten Gold bekleidet, wie sind sie irdenen Gefäßen gleich-

[1]) Sellin S. 150. Buhl aaO. S. 20.

[2]) Vgl. 4. Kön. 9, 30: ‚Jehu kam nach Jezrael. Aber Jezabel, da sie seinen Einzug hörte, bestrich ihre Augen mit Schminke und schmückte ihr Haupt und sah zum Fenster heraus‘.

geachtet, dem Werke von des Töpfers Hand' (Klagel. 4, 2). Der Grundzug des ganzen Volkscharakters ist 'Jacobs Hoffahrt' (Am. 8, 7). Sophonias droht denen den Untergang an, 'die sich in Silber eingewickelt' (Soph. 1, 11). Der Kleiderluxus führt dazu, dass die Vornehmen die heimische Tracht verlassen und 'in den Kleidern der Fremden gehen' (Soph. 1, 8).

4. Natürlich verwendete man auch den von außen durch den rentablen Handel einfließenden Reichthum zu **Prunkbauten**, bei welchen besonders kostbares Cedernholz zur Verwendung kam. Die Propheten eifern auch hierin gegen das Übermaß. 'Deine auserlesenen Cedern werden ins Feuer' geworfen (Jer. 22, 7). Mit dem oft durch ungerechte Manipulationen erworbenen Geld baute man schlossartige Häuser; denn nicht bloß der König, auch die Vornehmen wollten ihre Schlösser haben, aus Quadersteinen gebaut (Js. 9, 10)[1]. 'Wehe dem, der sein Haus mit Ungerechtigkeit bauet, und seine Gemächer mit Unrecht, der seinen Freund drücket ohne Ursache und ihm seinen Tagelohn nicht gibt; der da spricht: Ich will mir ein geräumiges Haus bauen, und weite Gemächer; der sich große Fenster darein macht, mit Cedern es täfelt und mit Hochroth es ausmalt' (Jer. 22, 13. 14. vgl. V. 23).

Einen hochentwickelten Luxus, der dem Anschein nach gar nicht selten war, deutet auch das folgende Drohwort Gottes an: 'Das **Winterhaus** zerschlage ich samt dem **Sommerhaus**, zu Grunde gehen die **Elfenbeinhäuser** und zerstört werden viele (im Hebr. die großen) Häuser; so spricht der Herr' (Am. 3, 15). Die Könige und die Vornehmen hatten also ihre Sommer- und Winterzimmer in den Palästen, ja sogar eigene Sommersitze in den Gebirgen. (Vgl. dazu die Stelle Jer. 36, 22: 'Der König aber wohnte im Winterhaus im neunten Monat und war ein Feuerherd vor ihm voll glühender Kohlen'.)

Den Prunkbauten entsprach auch eine ausgesucht luxuriöse Ausstattung im Innern. Amos droht mit Vernichtung den Vornehmen, die 'zu Samaria auf des Ruhebetts Ecke sitzen und auf Damascenerpolstern' (Am. 3, 12). Derlei Ausstattungsstücke gehörten zu den Luxusartikeln der alten Welt. Die oben schon genannten 'Elfenbeinhäuser' lassen auch auf den Prunk schließen, der hier herrschend war: Das Innere, Decken und Wände waren mit Elfenbeinarbeit verziert.

---

[1]) **Sellin** 150.

Dass Jerusalem eine prächtige, volkreiche Stadt war, erhellt aus den Klageliedern; sie ist ‚der Schönheit Ausbund, die Freude der ganzen Erde‘ (Klagel. 2, 15); all die ‚schönen (Luxus-) Wohnungen hat der Herr niedergerissen‘ (2, 2).

Die Lust, sich behaglich und vornehm einzurichten, steckte so tief im jüdischen Blute, dass nicht einmal die Zerstörung der Stadt und die babylonische Gefangenschaft sie ausmerzen konnten. Schon bald nach der Rückkehr begann sie sich wieder zu regen. Im ersten Eifer bemühte man sich, all jene Einrichtungen zu treffen, die zur Wiederbelebung des Cultus erforderlich waren. Doch alsbald erlahmte dieses Streben, die Begeisterung für ideale Güter erlosch; der materialistische selbstsüchtige Zug trat wieder in seiner Ursprünglichkeit hervor; die Lust, den angefangenen Tempelbau weiter zu führen, war bald vorbei und die Juden arbeiteten lieber an der luxuriösen Ausstattung ihrer Privathäuser. Sie nahmen sich zum Vorwand, dass die Zeitverhältnisse für den Tempelbau noch nicht günstig wären. Der Prophet Aggäus, der im zweiten Jahre des Königs Darius Hystaspis auftrat, und jedenfalls zu den mit Josua und Serubabel in ihr Vaterland zurückgekehrten Exulanten gehörte, geißelt diesen Bauluxus. Er sucht den Eifer für den Tempelbau zu erwecken, indem er dem Volke das Unrecht vorhält, in getäfelten Häusern zu wohnen und nur seine persönlichen Angelegenheiten zu besorgen, dafür aber das Haus Gottes wüste liegen zu lassen[1]) (Agg. 1, 2. 4). Auf all ihrem irdischen Treiben soll kein Segen liegen (2, 17—20).

Den prunkvollen Reichen drohte Sophonias an: ‚Ihr Reichthum wird zum Raube werden, ihre Häuser zur Wüste, sie bauen Häuser und werden sie nicht bewohnen, pflanzen Weinberge und werden keinen Wein trinken. Ihr Silber und Gold wird sie nicht retten können am Tage des Zornes des Herrn‘ (Soph. 1, 13. 18).

Der maßlos gesteigerte Luxus der Vornehmen verschlang natürlich ungeheure Summen, und wenn die erlaubten Erwerbsquellen

[1]) Küper, aaO. S. 400 f. Ein Licht auf die wirtschaftlichen Zustände gleich nach der Rückkehr wirft Zacharias. In den ersten Jahren waren die Juden in übler Lage. Es gab weder Verkehr noch Verdienst; dabei herrschte Unsicherheit im Lande, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse noch zu wenig consolidiert waren. ‚Denn vor diesen Tagen war kein Arbeitslohn für Menschen und kein Arbeitslohn für das Vieh; der Ein- und Ausgehende war nicht sicher vor Drangsal, und ich ließ zu, daß alle Menschen wider einander wären‘ (Zach. 8, 10).



nicht ausreichten, die colossalen Ausgaben zu decken, scheute man sich nicht im Geringsten, auch zu unredlichen Mitteln zu greifen, zu Betrug im Handel und Gewaltthätigkeit gegen Unschuldige.

V.

Der Kampf der Propheten für Reinerhaltung von Ehe und Familie.

Der Götzencult, dem sich das jüdische Volk seit Salomos Tagen mit wachsender Intensität ergeben hatte, war an sich schon mit sittlicher Ausschweifung verknüpft[1]). Denken wir noch an die anderen Einflüsse, die in dieser Beziehung ungünstig wirken mussten: das aufschnellende Verkehrsleben, der einbrechende Luxus, der in den obersten Kreisen nach den Schilderungen der Propheten zu einem faulen Sibaritenthum ausartete, das sittlich lockere Leben der Heiden, die mitten im Judenvolk wohnten. Typisch ist in dieser Beziehung das buhlerische Weib des fremden Kaufmanns. Die Propheten hatten deshalb auch die Aufgabe, gegen die Unzucht, die ein Volkslaster geworden, anzukämpfen und die Auflösung der Familienbande zu beklagen. ‚Alle sind Ehebrecher‘ (Jer. 9, 2). ‚Sie begehen Ehebruch, klagt der Herr, und treiben Unzucht im Hurenhause. Sie sind gleich Pferden und Springhengsten, ein jeglicher wiehert nach dem Weibe seines Nächsten‘ (Jer. 5, 7. 8). Ähnlich Ezechiel (33, 26). Fälle entsetzlicher sittlicher Entartung beklagt dieser Prophet (22, 10 f.). So ist eine furchtbare Corruption ins Familienleben eingedrungen; die Blutschande vergiftet es. ‚Vater und Sohn gehen zu einer Dirne, klagt der Herr bei Amos (2, 6 f.), so dass sie meinen heiligen Namen entweihen‘. Es ist kaum möglich, den Verfall des Familienlebens ergreifender zu schildern als Michäas (7, 5 f.): ‚Glaubt dem Freunde nicht, setzt kein Vertrauen auf den Fürsten; vor dem Weibe, das an deiner Seite schläft, verwahre die Pforten deines Mundes; denn der Sohn thut Schmach an dem Vater, die Tochter lehnt sich auf wider die Mutter, die Schnur wider ihre Schwieger, des Menschen Feinde sind seine Hausgenossen‘.

Die Mischehen zwischen Juden und Heiden waren nach dem Gesetz ein Greuel; nichts destoweniger hatte Salomo genug solcher

---

[1]) Küper, aaO. S. 293.

Verbindungen mit heidnischen Weibern eingegangen, und immer wieder besonders zur Zeit des Nehemias hatte dieses Übel um sich gegriffen.

Es war daher nicht zu verwundern, dass die Ehen ebenso leichtfertig gelöst wurden, als sie eingegangen waren, zumal die Frauen der höheren Stände selbst alle weibliche Würde abgeworfen hatten. Außerordentlich bezeichnend ist für die laxe Auffassung die freilich einer späteren, der Römerzeit angehörende Schule der Hilleliten. Diese ‚war so weit gegangen, dass sie die ehebrecherische Ausartung der Juden, die damals in der Leichtigkeit der Ehescheidung mit den Römern wetteiferten, grundsätzlich rechtfertigte durch die Deutung, dass die ‚schändliche Handlung', um welcher willen das Mosaische Gesetz dem Manne verstattete, der Frau den Scheidebrief zu reichen, von Allem, was dem Manne am Weibe missfalle, zu verstehen sei, dass er also seine Gattin schon verstoßen könne, weil sie in der Küche Speisen verbrannt habe, oder, wie Akiba beifügte, ‚wenn er eine andere schöner finde'[1]).

Unter den Propheten hatte besonders Malachias, der die Reihe beschließt, gegen die eingerissenen Missbräuche in der Ehe zu eifern. Es war die Zeit nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft und nach dem Wiederaufbau des Tempels; gewiss hätte man von diesen ersten Anfängen des wiedererwachenden Volkslebens nach den vorausgegangenen Heimsuchungen größere sittliche Strenge erwarten sollen. Aber von einer wahren Besserung keine Spur! Die gemischten Ehen waren sehr verbreitet, und um die eheliche Treue muss es schlecht bestellt gewesen sein. Der Herr will sich nicht mehr versöhnen lassen, ‚darum, daß der Herr Zeuge ist zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, das du verschmähet hast, da sie doch deine Hälfte und dein verbündet Weib ist. Hat nicht der eine sie gemacht, und ist sie nicht auch der Ausfluss seines Geistes? Und was will der Eine anders als Samen Gottes? Darum bewahret die Neigung zu einander, und verachte das Weib deiner Jugend nicht' (Mal. 2, 14. 15). Der Herr droht den Ehebrechern mit seinem Gericht (3, 5).

So suchten die Propheten inmitten einer allgemeinen Auflösung und Zersetzung die ‚Urzelle des socialen Organismus' zu behüten.

---

[1]) Döllinger, aaO. S. 777. Vgl. S. 782.

Das Züricher Jubiläum vom Jahre 1479 und die Ablassschrift Albrechts von Weißenstein.

Von Dr. **Nicolaus Paulus.**

Th. Brieger, Professor der Kirchengeschichte an der Leipziger Hochschule, hat in neuester Zeit eine Schrift veröffentlicht, worin er nachzuweisen sucht, dass der Ablass, der im 13. Jahrhundert noch ein bloßer Straferlass war, im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts durch die römische Curie in einen Schulderlass umgewandelt worden sei[1]). Nicht als ob die Päpste direct, ohne Beichte, die Sündenschuld erlassen hätten, oder als ob sie den Ablass, insbesondere den Jubelablass, zu einem neuen Sacrament gemacht hätten, wie jüngst verschiedene protestantische Theologen und Historiker behauptet haben[2]). Dass letztere Ansicht unhaltbar sei, gibt auch Brieger

[1]) Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Leipzig 1897.

[2]) Obschon die neue Theorie vom Jubelablasse als einem ‚päpstlichen Sacramente' bereits von dem protestantischen Theologen Dieckhoff (Der Ablassstreit dogmengeschichtlich dargestellt. Gotha 1886. S. 4) zurückgewiesen worden ist, so haben doch protestantische Historiker dieselbe neuerdings wieder aufgestellt, zB. A. E. Berger (M. Luther in culturgeschichtlicher Darstellung. Theil I. Berlin 1895. S. 207): ‚Durch den Jubelablaß als das Schuld und Strafen tilgende Versöhnungssacrament der Kirche wurde der Heilsproceß des Bußsacraments, die Versöhnung der Menschen mit Gott, in einen formalistisch-jurisdictionellen Act verwandelt, zu einem äußerlichen Rechtshandel herabgewürdigt, und die sittliche Verantwortlichkeit des Subjects ausgeschaltet zu Gunsten der päpstlichen Prätension, über

zu, ebenso wie er anerkennt, dass die Päpste das Bußsacrament durch den Jubelablass nicht zu ersetzen gesucht haben. ‚In der That haben die Päpste bei der Fortbildung des Kreuzzugs- und Jubelablasses das Bußsacrament keineswegs umgangen, im Gegentheil es in diesen Ablass selber hineingezogen. Denn das ist es, was diese dritte Form des Ablasses kennzeichnet: er ist die Ineinanderarbeitung zweier heterogenen Dinge, des alten, nur auf Erlaß der zeitlichen Strafen hinauslaufenden Ablasses und des sündentilgenden Bußsacraments: die kunstvolle Verschlingung von beiden‘ (S. 57). Indem die Päpste das Bußsacrament in den Jubelablass ‚hineinzogen‘, haben sie, dem Leipziger Forscher zufolge, etwas gethan, ‚was aller Dogmatik Hohn sprach‘ (S. 68); sie haben ‚einen der wichtigsten Sätze derselben mit Füßen getreten‘ und sich einer ‚Herabwürdigung des Sacraments der Vergebung‘ schuldig gemacht (S. 67).

Dass man gegen Ende des Mittelalters den Jubelablass in der angeführten Weise als einen Schulderlass aufgefasst habe, sollen, nach Brieger, besonders zwei Ordensmänner bezeugen: der Erfurter Augustiner Johann von Paltz und der Züricher Dominicaner Albrecht von Weißenstein. Bei diesem Dominicaner fand Brieger jene Auffassung zum ersten Male ausgesprochen: ‚Die einzige der thatsächlichen Beschaffenheit dieses Plenarablasses entsprechende Auffassung finde ich zum ersten Mal von einem vermutlich ebenso unbedeutenden wie unbekannten Manne ausgesprochen. Es kann wohl keine Frage sein, daß er nicht zuerst auf sie gekommen ist, sie vielmehr seiner sonstigen unselbständigen Art entsprechend von anderswo aufgenommen hat. Von wo, das werden wir erst sagen können, nachdem unsere Kenntnis der literarischen Erzeugnisse des 15. Jahrhunderts sich ganz erheblich erweitert haben wird‘ (S. 71). Der Erfurter Augustiner dagegen soll dieselbe Auffassung am nachdrücklichsten gelehrt haben. ‚Keiner hat das so nachdrücklich betont‘ wie

---

Schuld, Strafe und Wiederaufnahme des Sünders in die göttliche Gnade objectiv verfügen zu können‘. Vgl. auch H. Ulmann (Kaiser Maximilian I. Bd. II. Stuttgart 1891. S. 62): ‚Es steht fest, daß der Jubelablaß den Gläubigen, und zwar nicht etwa nur durch den Uebereifer ausführender Organe, sondern ebenso auch durch den Mund der obersten kirchlichen Autoritäten und der Doctrin Erlaß von Sünde und Strafe verhieß. Im Jubelablaß mußte, nach allem, was ihm vorgepredigt wurde, der gläubige Hörer das heilbringendste Sacrament, ja die Erfüllung des Evangeliums erblicken‘.

Johann von Paltz (S. 72). Über die Ablaßlehre des Erfurter Augustiners ist bereits in dieser Zeitschrift (1899 S. 48 ff.) das Nöthige gesagt worden; es erübrigt nun noch, zu sehen, welche Ansichten der schweizerische Dominicaner über den Ablaß vorgetragen hat. Albrecht von Weißenstein ist allerdings viel weniger bekannt als Johann von Paltz; doch verdient seine Jubiläumsschrift unsere volle Beachtung, umso mehr als der Verfasser bei Verkündigung von Jubelablässen wiederholt als Beichtvater und Prediger thätig gewesen ist.

Zuerst einige Worte über das Jubiläum, welches Albrecht veranlaßte, eine Schrift über den Ablaß herauszugeben.

Im Jahre 1479 hatte der Stadtrath von Zürich beschlossen, die sogenannte Wasserkirche, welche einzustürzen drohte, durch ein neues, viel größeres Gotteshaus zu ersetzen[1]). Da noch zwei andere Kirchen der Ausbesserung bedurften, hierzu aber keine genügenden Mittel vorhanden waren, so nahm der Magistrat, der damaligen Sitte gemäß, seine Zuflucht zum Ablaß. Er wandte sich durch den in Zürich weilenden Nuntius Gentilis von Spoleto an Sixtus IV. Der Papst, der kurz zuvor mit den Eidgenossen ein Bündnis abgeschlossen hatte, und daher mit Zürich im besten Einvernehmen stand, bewilligte bereitwilligst die erbetene Ablaßbulle[2]). In dieser Bulle, die vom 12. Juli 1479 datiert ist, wurde allen Gläubigen, die nach reumüthiger Beichte (omnes vere penitentes et confessi) einmal die drei bezeichneten Züricher Kirchen andächtig besuchen und zu deren Wiederherstellung und Ausbesserung einen Beitrag spenden würden, derselbe Ablaß verheißen, der beim letzten Jubiläum in Rom gewonnen werden konnte. Das Privilegium ward für fünf Jahre bewilligt; jedes Jahr sollte die Ablaßzeit acht Tage dauern, von der ersten Vesper der Züricher Patrone, der heiligen Felix und Regula (11. September), bis zur letzten Vesper der Festoctave. Es wurden zudem die beiden Nuntien Gentilis von Spoleto und Franciscus de Petruciis ermächtigt, Beichtväter aufzustellen und ihnen im Namen des Papstes die nöthige Jurisdiction zu ertheilen, kraft welcher sie nicht bloß von den gewöhnlichen Sünden, sondern auch von den päpst-

[1]) Vgl. die Geschichte der Wasserkirche im Neujahrsblatt herausgegeben von der Stadtbibliothek in Zürich auf das Jahr 1843. S. 21.

[2]) Die Bulle ist abgedruckt bei *I. H. Hottinger*, Historia ecclesiastica novi Testamenti. Tom. VII. Tiguri 1665. S. 55 ff., und im Neujahrsblatt der Züricher Stadtbibliothek 1843. S. 35 ff.

lichen Reservatfällen, mit Ausnahme der in der Bulle Coena Domini verzeichneten[1]), losſprechen konnten[2]).

Aus letzterer Bestimmung ergibt sich mit Evidenz, in welcher Weise die Päpste bei Jubiläen das Bußsacrament mit dem Ablaſs in Verbindung brachten. Sie haben nicht etwa dies Sacrament in den Ablaſs ‚hineingezogen' und sich so einer ‚Herabwürdigung' desselben schuldig gemacht; um den Gläubigen zu ermöglichen, sich auf die Gewinnung des Jubelablasses besser vorzubereiten (ut Christi fideles, purgatis eorum cordibus, ad illas indulgentias suscipiendas constituantur promptiores)[3]), haben sie bloß den Empfang des Bußsacraments erleichtert. Diese Erleichterung bestand zunächst darin, daſs die Gläubigen nicht nur ihren ordentlichen Seelsorgern oder approbierten Ordensgeistlichen, sondern auch den von den Ablaſscommissaren aufgestellten Priestern beichten konnten. Die von den Ablaſscommissaren aufgestellten Beichtväter erhielten ihrerseits vom Papste inbezug auf alle Gläubigen, die den Ablaſs gewinnen wollten, nicht bloß die gewöhnliche Jurisdiction, wie sie ein Pfarrer über seine

---

[1]) Diese Ausnahmebestimmung, die in den Ablaſsbriefen des ausgehenden Mittelalters sehr oft vorkommt, hat jüngst ein protestantischer Forscher folgenderweise wiedergegeben: ‚Mit alleiniger Ausnahme der bei dem hl. Abendmahle begangenen Sünden'. Urkundenbuch der Stadt Grimma und des Klosters Nimbschen. Leipzig 1895. S. 328. (Codex diplomaticus Saxoniae Regiae. 2. Haupttheil Bd XV).

[2]) ‚Ut Christi fideles ipsi ad easdem ecclesias pro consequendis huiusmodi indulgentiis ac remissionibus confluentes conscientie pacem et animarum salutem Deo propitio consequantur, *purgatisque eorum cordibus ad illas suscipiendas constituantur promptiores* spiritu gratie salutaris, dilectis filiis Gentili de Spoleto et Francisco de Petruciis, nuntiis et oratoribus nostris, et in eorum absentia duobus per eos deputandis, confessores tot quot voluerint ydoneos deputandi seculares vel quorumvis ordinum regulares in dictis ecclesiis et in earum circuitibus, ipsisque confessoribus audiendi confessiones quorum cunque Christi fidelium easdem ecclesias visitantium, et pro maiori eorum quiete ac conscientiarum suarum examinatione etiam per octo dies ante tempus huiusmodi indulgentiarum et in illo ac post illud per octo dies eorum confessionibus diligenter auditis eos omnes et singulos durante dicto quinquennio ab universis et singulis criminibus, excessibus, delictis et peccatis, etiam Sedi Apostolice reservatis, preterquam in casibus in Bulle Cene Domini . . contentis . . absolvendi . . concedimus facultatem'.

[3]) Dieser oder einer ähnlichen Formel begegnet man in vielen Ablaſsbullen des ausgehenden Mittelalters.



Pfarrkinder hatte, sondern auch erweiterte Absolutionsvollmachten bezüglich der Reservatfälle.

Mit Rücksicht auf die Jurisdiction und die erweiterten Absolutionsfacultäten, die durch die Jubiläumsbulle den Beichtvätern ertheilt wurden, konnte man mit vollem Rechte sagen, dass das Jubiläum sich nicht bloß auf die Sündenstrafen, sondern auch auf die Sündenschuld beziehe, und dass infolge des Jubiläums die Sünder mit Gott versöhnt werden. Eine solche Ausdrucksweise gebrauchte auch die Basler Synode, die doch nichts weniger als curialistisch gesinnt war. Am 14. April 1436 hatte diese Synode für die Zwecke der Wiedervereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche ein Jubiläum ausgeschrieben[1]). Allen Gläubigen, so hieß es in dem Decret, die reumüthig beichten und einen Geldbeitrag spenden, soll einmal im Leben und dann wieder in der Todesstunde derselbe vollkommene Ablass zutheil werden, der während des Jubiläums in Rom gewonnen werden kann. Damit sie dieses Ablasses leichter theilhaft werden können, wird ihnen gestattet, sich einen Beichtvater zu wählen, der vom Concil die Vollmacht erhalte, sie von allen Sünden und Censuren, auch von den päpstlichen Reservatfällen loszusprechen[2]). Als nachher Eugenius IV. den Jubelablass nicht anerkennen wollte, ließ die Synode den päpstlichen Legaten erklären, sie wundere sich, dass der Papst so viele Schwierigkeiten mache, da es sich doch um das Heil zahlloser Seelen handle, die kraft dieses Ablasses, d. h. kraft des erlassenen Ablassdecrets[3]), mit Gott ausgesöhnt werden können[4]).

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit der Schrift zu, die Albrecht von Weißenstein anlässlich des Züricher Jubiläums herausgegeben hat. Über Albrechts Leben und Wirken liegen nur einige

---

[1]) Das betreffende Decret ist abgedruckt bei *Harduin*, Acta Conciliorum. Parisiis 1714. VIII, 1217 ff. *Mansi*, Conciliorum Collectio, Venediger Ausgabe. XXIX, 128 ff.

[2]) ‚Et ut hi omnes ad huiusmodi indulgentiae gratiam aptiores existant, omnibus sacerdotibus saecularibus et regularibus alias discretis, quos in confessores pro huiusmodi consequenda indulgentia elegerint, indulget, ut confessionibus eorum auditis etc.'

[3]) Treffend bemerkt Suarez (Comment. in 3. Partem d. Thomae. Tom. IV, Disp. 56. Sectio 1. n. 17): ‚Advertendum est, formam indulgentiae interdum *late* sumi pro toto indulto, in quo talis indulgentia vel iubilaeus conceditur'.

[4]) Harduin VIII, 1358. Mansi XXIX, 281: ‚Quae vigore istarum indulgentiarum Deo reconciliabuntur'.

spärliche Nachrichten vor[1]). Der Beiname de albo lapide (von Weißenstein) weist wohl auf den Geburtsort hin. In seiner Ablaßschrift nennt zwar Albrecht Zürich ‚unsere‘ Stadt; er spricht auch von der Liebe zu den Zürichern, seinen Mitbürgern (amor civium meorum). Als langjähriger Angehöriger des Züricher Dominicanerklosters konnte er indessen ganz leicht sich solcher Ausdrücke bedienen, auch wenn er nicht aus Zürich gebürtig war. Um 1440 hielt er sich in Rom auf und predigte daselbst. Zehn Jahre später, während des großen Jubiläums, das Nicolaus V. im Jahre 1450 feiern ließ, war er in der ewigen Stadt als Beichtvater thätig[2]). Bald nachher wirkte er als Ablaßcommissar in der Schweiz. Am 12. August 1451 hatte Nicolaus V. für Cypern einen Ablaß bewilligt, der, vom 1. Mai 1452 an, drei Jahre dauern sollte[3]). Mit der Verkündigung dieses Ablasses hatte König Johann II. von Cypern am 6. Januar 1452 Paulinus Chappe beauftragt[4]). Dieser Chappe, unter dessen Namen damals in Deutschland viele Ablaßbriefe ausgefertigt wurden, kam auch in die Schweiz, wo er den Dominicaner Albrecht von Weißenstein zum Subcommissar ernannte. Als solcher hat Albrecht am 28. April 1455 zu St. Gallen einen Ablaßbrief ausgestellt[5]). Er hatte demnach schon lange vor 1479 Gelegenheit gehabt, sich eingehend mit dem Ablasse zu beschäftigen. Dies erklärt uns auch, warum er anläßlich des Züricher Jubiläums sich dazu berufen fühlte, eine eigene Schrift herauszugeben.

Diese Schrift[6]), die, nach der Absicht des Verfassers dazu beitragen sollte, die Züricher für den jüngst bewilligten Ablaß zu be-

---

[1]) *Quétif-Echard,* Scriptores Ordinis Praedicatorum. Parisiis 1719. I, 847.

[2]) Dies bezeugt er selber in seiner Schrift, Blatt 8a: ‚In cuius (Nicolai V.) iubileo magno ego rome confessiones audivi‘.

[3]) Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste. Bd. I. Freiburg 1886. S. 661 f.

[4]) Vgl. *Gudenus,* Codex diplomaticus. Tom. IV. Francof. 1758. S. 309.

[5]) Schiffmann-Fluri, Der Dominicaner Albertus de Albo Lapide und die Anfänge des Buchdruckes in der Stadt Zürich, im Zürcher Taschenbuch. Neue Folge. Jahrg. XXII. Zürich 1899. S. 102. In diesem Aufsatze (S. 100—130) wird auf den Inhalt der Schrift Albrechts nicht näher eingegangen; es wird bloß die technische Ausführung des Druckes besprochen.

[6]) Laus commendatio et exhortatio De punctis et notabilibus circa indulgentias gratias et facultates ecclesiis Thuricensibus constanciensis dyocesis A sanctissimo domino Sixto papa moderno con-

geistern, ist wohl noch 1479 oder 1480 erschienen[1]), da ja die erste Jubiläumsfeier bereits im September 1479 stattfand.

Albrecht hat seine Abhandlung keinem geringern als Papst Sixtus IV. gewidmet. Der Papst wird wegen seiner Freigebigkeit in der Ertheilung von Ablässen aufs höchste gelobt. Das Jubiläum, das vor wenigen Jahren in Rom begangen worden, habe er in neuester Zeit durch Legaten auch in auswärtigen Ländern verkünden lassen[2]); keiner seiner Vorgänger habe so viele und so große Ablässe ertheilt; dadurch bekunde der Papst seinen Eifer für das Heil der Seelen. Es mögen aber auch die Gläubigen die ihnen angebotene Gnade eifrig benutzen. Um ihnen hierbei behilflich zu sein, habe er sich vorgenommen, über den Ablass eine kurze, einfache Schrift zu veröffentlichen.

Zuerst behandelt Albrecht die Lehre vom Ablass im allgemeinen. Im engsten Anschlusse an die großen Theologen des Mittelalters legt er kurz und bündig dar: 1. Was der Ablass sei. 2. Woraus die Ablässe entnommen werden. 3. Wer sie spenden, 4. Wer sie empfangen könne. 5. Welchen Nutzen sie den Gläubigen bringen. Es sei hier gleich bemerkt, dass der Züricher Dominicaner in seinem Tractat uns nichts Neues bietet; er legt bloß die gewöhnliche Ablasslehre dar, wie sie bereits im 13. Jahrhundert fixiert war und wie sie auch

---

cessas cum quibusdam aliis annexis occasionne dictarum indulgenciarum incipiunt. Am Ende: Explicit laus .. collecta per magistrum albertum de albo lapide sacre theloye (!) professorem. Sine loco et anno. 12 Bl. 2°. Professor theologiae bedeutet hier nach mittelalterlichem Sprachgebrauche doctor theologiae. Albrecht hatte diese Würde 1458 in Florenz erhalten. Vgl. Quétif, loc. cit. Ein Exemplar der seltenen Incunabel verwahrt die Stiftsbibliothek in Einsiedeln. Herr Stiftsbibliothekar P. G. Meier hat mir dasselbe freundlichst zugesandt.

[1]) Also nicht schon 1471, wie Quétif-Echard, Jöcher (Gelehrten-Lexicon I, 219) G. E v. Haller (Bibliothek der Schweizer Geschichte. Bd. III. Bern 1786. S. 357) und andere behaupten.

[2]) ‚Iubileum annum gracie quem in alma tua urbe Romana ante paucos annos a cunctis fidelibus celebrari instituisti, nunc novissime eciam ad varias et longe a te distantes linguas et naciones per tuos legatos, nuncios et oratores extendendo destinasti'. Über die Nachfeier des Jubiläums vom Jahre 1475 vgl. Pastor II², 489. Auf Süddeutschland wurde das Jubiläum erst 1479 ausgedehnt. Die betreffende Bulle, vom 10. Mai 1479, mit deren Verkündigung Burckhardt Stör beauftragt wurde, befindet sich auf der Münchener Staatsbibliothek. Einblattdrucke VI. Nr. 13m. Auch in dieser Bulle heißt es, der Commissar könne Beichtväter mit besondern Vollmachten aufstellen, ‚ut fideles ipsi huiusmodi indulgentie commodius possint fieri participes'.

heute noch von den katholischen Theologen vorgetragen wird[1]). Trotzdem wird es nicht unnöthig sein, seine Ausführungen etwas näher zu betrachten, da vor kurzem noch behauptet worden ist, gegen Ende des Mittelalters habe niemand recht gewusst, was vom Ablasse zu halten sei[2]).

Mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, erklärt Albrecht im ersten Abschnitte, was man unter Ablass zu verstehen habe. Er gibt die ausführliche, seit dem Ende des 13. Jahrhunderts im Mittelalter oft wiederholte Definition Heinrichs von Gent[3]), um im Anschlusse daran mit aller nur möglichen Entschiedenheit zu betonen, dass der Ablass keine Nachlassung der Sündenschuld sei, sondern nur ein Erlass derjenigen zeitlichen Sündenstrafen, die wir nach bereits vergebener Sünde hier oder im jenseitigen Leben noch abzubüßen haben. Der Ablass, lehrt der Dominicaner, setzt voraus, dass die Sünden durch reumüthige Beichte bereits vergeben worden sind[4]). Wie daher das Bußsacrament sich auf die Sündenschuld be-

---

[1]) Treffend schreibt C. Ullmann (Reformatoren vor der Reformation. Hamburg 1841. I, 273): ‚So hatte sich die Lehre vom Ablaß in aller Vollständigkeit schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ausgebildet, und das, was wir namentlich bei dem hl. Thomas finden, blieb fortan kirchlicher Lehrtypus, der selbst durch die tridentinische Synode weder antiquirt, noch abgeändert wurde'. Andere protestantische Theologen haben dagegen in neuester Zeit irrig behauptet, dass die nachtridentinische Ablasstheorie von der früheren verschieden sei.

[2]) Die protestantischen Autoren, die heute noch, wie ehemals Luther, diese Behauptung aufstellen, heben hervor, dass die Theologen des ausgehenden Mittelalters bezüglich der Ablassfrage in manchen Punkten getheilter Ansicht waren; sie übersehen aber, dass die alten Theologen im Wesentlichen miteinander übereinstimmten.

[3]) ‚Indulgencia est remissio sive relaxacio pene temporalis pro peccatis actualibus debite relicte in absolucione sacramentali, facta racionabiliter a legitimo prelato ecclesie, in recompensacionem ex thesauro ecclesie de supererogacione sive pena indebita iustorum proveniens'. Bei Heinrich von Gent (Quodlibeta. Parisiis 1518. Quodlibetum XV. q. 14) lautet der Schluss der Definition bündiger: ‚facta .. per recompensationem de poena indebita iustorum'.

[4]) ‚Ex hac descripcione patet quod indulgencia *non est remissio peccatorum quantum ad culpam actualem*, quia illa sublata et deleta est totaliter per contricionem et in sacramento confessionis . . Ergo relinquitur quod indulgencia sit *remissio peccatorum quantum ad solam penam temporalem* relictam post penitencie sacramentum. Transeunte enim actu peccati et remissa culpa adhuc remanet penitens obligatus pene temporali hic aut in futuro purgatorio et in hunc

zieht, so bezieht sich der Ablass auf die Sündenstrafe; deshalb werden auch nach der löblichen Anordnung der Kirche nur jenen Ablässe ertheilt, die zuvor ihre Sünden reumüthig gebeichtet haben[1]). Wenn aber in den Bullen von einer vollkommenen Nachlassung aller Sünden die Rede ist, so bedeutet hier der Ausdruck ‚Sünde' nichts anderes als ‚Strafe'[2]). Wem demnach eine ‚vollkommene Nachlassung aller

---

penam temporalem mutata est pena eterna in contricione et confessione sacramentali, quam temporalem penam remittere habet homo auctoritatem habens a deo et cristo eius'.

[1]) ‚Et ita sicut sacramentum penitencie respicit culpam que in confessione panditur, ita beneficium indulgencie respicit penam, ut per penitenciam deo reconciliemur et per beneficium indulgencie nobis pena remittatur. Secundum enim decentissimam consuetudinem ecclesie sancte indulgencia non datur *nisi vere penitentibus et confessis*, cum culpa iam est ablata. Wie der Augustiner Johann von Palz (vgl. oben, S. 50), so hat auch der Züricher Dominicaner hier fast wörtlich den Franciscaner Mayron abgeschrieben.

[2]) ‚Ex quo apparet quod indulgentia respicit solum illas penas que post susceptum penitencie sacramentum remanserunt. Cum igitur dicitur in bullis plena, plenaria aut *plenissima remissio omnium peccatorum*, ibi *peccatorum* valet tantum sicut omnium *penarum*'. Brieger behauptet, dass die Päpste, indem sie in den Ablassbullen die ‚falsche' und ‚trügerische' Formel ‚remissio peccatorum' gebrauchten, ‚eine schwere Schuld auf sich luden' (S. 27). ‚Die Belehrung, welche uns die geborenen Vertheidiger des Mittelalters unermüdlich zu Theil werden lassen, ‚Sünde' bedeute hier wie auch sonst öfters und selbst in der hl. Schrift ‚Sündenstrafe', müssen wir mit Karl Hase als eine starke gelehrte Zumuthung ablehnen' (S. 26). Die Stelle, auf die sich Brieger hier bezieht, lautet bei Hase (Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. Leipzig 1878. S. 396) folgenderweise: ‚Es ist eine starke gelehrte Zumuthung, daß bei solchen der mittelalterlichen Kirche üblichen Verheißungen unter Sünde zu verstehen sei die der Sünde gebührende Strafe. Sie gehören vielmehr der alten Rücksichtslosigkeit an, welche den Ablaß auf Schuld und Strafe zugleich bezog'. Brieger hat indessen übersehen, dass die betreffende Belehrung uns nicht bloß von den neuern ‚geborenen Vertheidiger des Mittelalters', sondern auch von zahlreichen mittelalterlichen Canonisten, Theologen und Predigern gegeben wird. Wer wird nun aber über den Sinn, den man diesem oder jenem Ausdrucke im Mittelalter beilegte, uns am besten belehren können, die mittelalterlichen Autoren, die selber den Ausdruck gebrauchten, oder protestantische Theologen und Polemiker des 19. Jahrhunderts? Schon der Cardinal Johann Monachus († 1313) sagt in seiner oft angeführten Glosse zur ersten Jubiläumsbulle: ‚*Peccatorum*, id est penarum pro peccatis debitarum'. Extravagantes communes. Parisiis 1506 f. 35a. 36b. Dieselbe Erklärung, die in zahlreichen mittelalterlichen Schriften wiederkehrt, findet sich auch in einem für

Sünden' zutheil wird, dem werden alle für die Sünden geschuldeten Strafen nachgelassen sowohl vor Gott als vor der Kirche; und stirbt er nach der Gewinnung eines solchen Ablasses, ohne neue Sünden zu begehen, so fährt er von Mund auf in den Himmel[1]). Dies gilt sowohl von dem vollkommenen Ablasse, den der Papst unmittelbar ertheilt, als von der Generalabsolution oder dem vollkommenen Ablasse, der von einem hierzu bevollmächtigten Priester gespendet wird[2]).

---

deutsche Prediger bestimmten Wörterbuch: Vocabularius predicantium . . Compilatus per magistrum iohannem melber de geroltzhofen ex sermonibus auditis et per eundem conscriptis sub magistro Iodoco eychman de kalw, eximio doctore ac famosissimo verbi dei predicatore in heidelberga. Argentine 1488: ,*Culpa*, schuld, sünde, et sepe pro *pena* ponitur. — *Peccatum*, sünde; sepe pro *pena* ponitur . . similiter in materia *indulgentiarum*'. Die wahre Bedeutung der betreffenden Formel lag demnach klar am Tage. Diese Formel konnte um so weniger Anlaß zu Mißverständnissen geben, als in den Ablaßbullen ausdrücklich Reue und Beichte gefordert wurden. Jedermann wußte aber, daß die Sündenschuld in der reumüthigen Beichte nachgelassen werde.

[1]) ,Quandocunque datur plena, plenaria aut plenissima omnium peccatorum remissio aut relaxacio, tunc omnis pena peccatorum iniuncta vel iniungenda in foro dei et ecclesie remittitur et absolvitur et hic et in futuro. Idcirco quicunque cum tali plena, plenaria aut plenissima remissione peccatorum decedit in fide ecclesie, vi contricionis et virtute clavium ab omni pena purgatorii penitus liberatur'.

[2]) ,Secundum sacre pagine doctores in qualibet absolucione plene, plenarie aut plenissime remissionis tam in articulo quam extra articulum mortis sacerdos absolvit ab omni pena pro peccatis omnibus debita'. Bezüglich der Wirksamkeit der Generalabsolution beruft sich Albrecht auf Gerson, der in der That mehrmals von dieser Absolution, die er eine ,absolutio a poena et culpa' nennt, handelt. Vgl. Opera. Parisiis Pars IV. f. 144a: ,Dico quod absolutio a pena et culpa liberat a purgatorio et eam homo desiderare potest'. An einer andern Stelle (Opera. P. I. f. 185a) nennt Gerson diese Absolution einen Ablaß von Schuld und Strafe: ,Est igitur tutum consilium in datione huiusmodi indulgentiarum a pena et a culpa pro articulo mortis etc.' Indessen hat schon der Leipziger Professor Nicolaus Weigel, der i. J. 1441 ein umfangreiches, noch ungedrucktes Werk über den Ablaß verfaßt hat (handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 12247. Die 1480 gedruckte Clavicula indulgentialis ist bloß ein Auszug aus Weigels Schrift), treffend bemerkt (cap. 23): ,Proprie loquendo non est indulgentia dicenda a pena et a culpa, licet possit dici absolutio aliqua a pena et a culpa'. Auch heute noch findet im vollen Sinne des Wortes eine absolutio a culpa et a poena statt, wenn ein Priester den Beichtenden nach reumüthiger Beichte von den Sünden losspricht und ihm zugleich nach der priesterlichen Absolution mit päpstlicher Vollmacht den vollkommenen

Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass Albrecht unter Ablass bloß eine Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen verstanden habe. Und man beachte wohl, dass er, wenn er von einer plenissima remissio omnium peccatorum spricht, sowohl den gewöhnlichen vollkommenen Ablass als den Jubelablass im Auge hat. Will er doch durch seine Ausführungen über den Ablass im Allgemeinen die Züricher aneifern, sich auf ihren Jubelablass andächtig vorzubereiten [1]).

Im zweiten Abschnitte seiner Schrift behandelt der Dominicaner die bekannte Lehre vom Schatze der Kirche, aus welchem die Ablässe gespendet werden. Dabei bemerkt er, dass aus diesem Schatze, d. h. aus den Verdiensten Christi und der Heiligen, auch den Seelen im Fegfeuer Ablässe zugewendet werden können [2]). Auf letzteren Punkt geht jedoch der Verfasser nicht näher ein, da in der Züricher Jubiläumsbulle von einem Ablasse für die Verstorbenen keine Rede war. Dass Päpste Ablässe für die Verstorbenen bewilligten, war eben damals noch etwas höchst Seltenes. Im Jahre 1476 hatte allerdings Sixtus IV. zugunsten der Peterskirche von Saintes in Frankreich einen solchen Ablass gewährt. Allein der Legat Raimund Peraudi, der als Commissar aufgestellt worden war, berichtet auch, dass dieser Ablass wegen seiner Seltenheit nicht geringes Aufsehen erregte [3]). Wohl hatten schon die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts ausdrücklich gelehrt, dass die Kirche den Verstorbenen Ablässe zuwenden könne; in der Praxis jedoch hatte bisher eine solche von der Kirche bewilligte Zuwendung nur höchst selten stattgefunden. Die erste echte bisher namhaft gemachte päpstliche Bulle, in welcher ein Ablass für die Verstorbenen ertheilt wird, ist die Kreuzzugsbulle, die Calixt III. im Jahre 1457 dem König Heinrich IV. von Kastilien

---

Ablass ertheilt. Diese doppelte Absolution ist im Mittelalter, wie von Gerson so auch von andern, oft als ein Ablass von Schuld und Strafe bezeichnet worden.

[1]) Albrecht selber erklärt in der Einleitung: ‚Ut quisquam fidelium ad has tam graciosas indulgencias se devota mente disponat aliqua circa materiam indulgenciarum stilo brevi . . hic interserere curavi‘.

[2]) ‚Indulgencie . . tam vivis quam defunctis communicari possunt‘.

[3]) Que gratia (Ablass für die Verstorbenen) licet multos homines ducat in admirationem ex eo precipue *quod a multis temporibus non legitur fuisse concessa*‘. Summaria declaratio bulle indulgentiarum ecclesie Xanctonensi pro reparatione eiusdem et pro tuitione fidei concessarum. Sine loco et anno.

bewilligte[1]). Mariana, der uns davon in Kenntnis setzt, unterläſst nicht, hervorzuheben, daſs es in Spanien etwas Neues war, ‚cosa nueva en España'[2]). Wundern wir uns also nicht, daſs beim Züricher Jubiläum des Ablasses für die Verstorbenen keine Erwähnung geschieht. Erst von 1486 an wurde in der Schweiz und in Deutschland, dank besonders den Bemühungen des Legaten Peraudi, die Sitte verbreitet, den Seelen im Fegfeuer Ablässe zuzuwenden.

Im dritten Abschnitte beantwortet Albrecht die Frage: ‚Quis has plenarias indulgencias habeat dare?' Die Befugnis, vollkommene Ablässe zu ertheilen, lehrt er, kommt nur dem Papste, als dem Statthalter Christi, zu.

Von gröſzerem Interesse ist für uns der vierte Abschnitt, in welchem erörtert wird, wer des Ablasses theilhaftig werden könne. Wer einen Ablaſs gewinnen will, erklärt der Dominicaner, muſs im Stande der Gnade sein. Demjenigen, der eine Todsünde auf dem Gewissen hat, nützt der Ablaſs nichts; es muſs vor allem die Sünde aus dem Herzen entfernt werden. Darum heiſzt es auch gewöhnlich in den Ablaſsbullen, daſs zur Gewinnung des Ablasses Reue und Beichte erfordert seien[3]). Die erforderte Reue besteht aber darin,

---

[1]) Thomas von Aquin (In lib. Sent. IV. dist. 45. q. 2. a. 3. Supplementum S. Th. q. 71 a. 10) führt freilich unter den Gründen, die zugunsten des Ablasses für die Verstorbenen sprechen, auch die ‚consuetudo Ecclesiae' an, ‚quae facit praedicare crucem ut aliquis habeat indulgentiam pro se et duobus vel tribus et quandoque decem animabus tam vivis quam mortuis'. Eine solche von der Kirche approbierte Praxis bestand jedoch nicht in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, obschon damals etliche Ablaſsprediger eigenmächtig vorgaben, sie könnten vermittelst des Ablasses die Seelen aus dem Fegfeuer befreien. In keiner einzigen vor 1457 erlassenen Kreuzzugsbulle wird der Ablaſs für die Verstorbenen erwähnt. Die päpstlichen Schreiben aus dem 9. Jahrhundert, die hie und da zugunsten dieses Ablasses angeführt werden, beweisen nichts, wie ich später an anderer Stelle darlegen werde.

[2]) *Mariana*, Historia general de España. Madrid 1616. II, 349.

[3]) ‚Sicut ad veras indulgencias requiritur in conferente auctoritas et cause pietas, ita exigitur in accipiente caritas, quod sit in gracia gratum faciente et quod habeat veram et indubitatam fidem ad claves ecclesie, credendo iuxta simbolum apostolorum in sanctam ecclesiam katholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Non enim proficiunt indulgencie existentibus in peccatis mortalibus . . Nec potest fieri remissio pene manente culpa; insuper requiritur quod accipientes dictas indulgencias sint contriti et confessi; nam hoc tenet forma et tenor fere omnium indulgenciarum'.

dass man die begangenen Sünden ernstlich verabscheue und den festen Vorsatz habe, sie künftighin nicht mehr zu begehen; was alles wohl zu beherzigen ist[1]). Auf den Unterschied zwischen contritio und attritio geht Albrecht nicht näher ein; er begnügt sich, eine ernstliche Reue zu fordern. Wem diese Reue abgeht, der kann, nach der Lehre des Dominicaners, des Ablasses nicht theilhaftig werden. Darum mahnt er auch die Gläubigen, in dem Abschnitte über das Züricher Jubiläum, diesen Ablass nicht zu vernachlässigen, selbst dann nicht, wenn sie bereits andere gewinnen konnten; sie wissen ja nicht mit Sicherheit, ob sie eine wahre Reue gehabt haben[2]).

Über den Nutzen und die Vortheile des Ablasses verbreitet sich Albrecht ziemlich ausführlich im fünften Abschnitt. Die Ablässe, so führt er aus, sind zunächst von großem Nutzen, weil sie uns von den schweren Peinen des Fegfeuers bewahren. Sie tilgen aber nicht allein die zeitlichen Strafen, sondern sie eifern zugleich zu Werken der Frömmigkeit an, zum Gebete, zum Almosengeben, zum Fasten, zur Verehrung der Heiligen und zu andern frommen Übungen. Durch diese guten Werke, die anläslich des Ablasses im Stande der Gnade verrichtet werden, sammelt man sich zudem große Verdienste für die Ewigkeit. Die große Anzahl von Ablässen sollte uns daher diesen großen Schatz nicht verleiden; wir sollten vielmehr darüber von Herzen uns freuen[3]).

Nachdem Albrecht auf diese Weise das Wesentlichste über den Ablass im Allgemeinen erörtert hat, bespricht er im zweiten Theile seiner Schrift ganz kurz den Züricher Ablass; und da dieser Ablass

---

[1]) ‚Vera autem contritio secundum doctores fit quando affectus peccati secundum omnem sui partem totaliter in homine destruitur, quod fit quando voluntas perfecte a desiderio peccandi resilit cum detestatione preteritorum et futurorum peccatorum cum firmo proposito non iterum recidivandi et confitendi proposito ex dolore divine offense causato. Que omnia bene sunt pensanda'.

[2]) ‚Forte minus vere contritus fuit'.

[3]) ‚Secunda indulgenciarum utilitas est quod per largitionem indulgenciarum provocantur et inducuntur homines ad opera pietatis exercenda, puta elemosinam, orationem, ieiunium et ad venerationem sanctorum et alia pietatis opera. Et sic per huiusmodi opera de genere bonorum semper in operantibus augetur dei gracia et caritas et per consequens bonum glorie et eterne felicitatis . . Quanto ergo plures indulgencias facit ecclesiasticus iudex, tanto melius facit, ait Albertus. Ex quo sequitur quod multiplicitas indulgenciarum non deberet inducere earundem fastidium seu contemptum, sed magis gaudium et fidelium consolationem'.

in der Form eines Jubiläums ertheilt worden war, so feiert er in begeisterter Sprache die hohen Vortheile des Jubeljahres. Indem er es mit dem alttestamentlichen vergleicht, hebt er unter anderm hervor, dass, wie im Jubiläum des alten Bundes alle Schulden nachgelassen wurden, so auch im neutestamentlichen Gnadenjahre alles, was man sich durch die Sünden zugezogen habe, ‚durch das Sacrament der Buße und diesen gnadenreichen Ablaß gänzlich vergeben werde‘[1]).

Auf diese Stelle, und auf diese allein stützt sich Brieger (S. 72), um zu behaupten, dass Albrecht von Weißenstein den Jubelablass als einen Schulderlass betrachtet habe. Es ist indessen nicht einzusehen, inwiefern diese ganz unverfängliche Stelle beweise, dass gegen Ende des Mittelalters die Päpste das Bußsacrament in den Ablass selber hineingezogen, dass sie sich einer Herabwürdigung des Sacraments der Vergebung schuldig gemacht haben. Auch heute noch lehren die katholischen Theologen, dass die Gläubigen im Jubeljahre durch das Sacrament der Buße und den Ablass vollkommene Vergebung ihrer Sünden, sowohl der Schuld als der Strafe nach, finden können. Wer wird ihnen aber deshalb vorwerfen, dass sie das Bußsacrament in den Ablass hineinziehen, dass sie einen der wichtigsten Sätze der Dogmatik mit Füßen treten? Es ist wohl unnöthig, hierüber ein weiteres Wort zu verlieren. Eines nur möge noch hervorgehoben werden.

Brieger selbst gibt zu, dass Albrecht im ersten Theile seines Tractats das Wesen des Ablasses ‚durchaus correct im Sinne der Scholastik des 13. Jahrhunderts‘ (S. 71) dargelegt habe; seine Darstellung wäre bloß incorrect inbezug auf den Jubelablass. Allein was der Dominicaner in den ersten Abschnitten seiner Abhandlung über den Ablass im Allgemeinen ausführt, bezieht sich, wie bereits oben bemerkt worden, sowohl auf den Jubelablass als auf den gewöhnlichen Ablass. Brieger besonders, der merkwürdigerweise den gewöhnlichen Ablass mit dem ‚Partialablass‘ verwechselt und denselben dem ‚Vollablass des Papstes‘ gegenüberstellt (S. 72)[2]), hätte nicht

---

[1]) ‚In iubileo debita remittebantur; pariformiter in hoc nostro iubileo gracie omnia debita peccatorum quocunque tempore contracta *per penitencie sacramentum et has graciosas indulgencias* omni modo remittuntur‘.

[2]) Vgl. auch S. 80: ‚Man wende nicht ein, wir fänden oft genug in Predigten des 15. Jahrhunderts die genaueste Aufklärung über den Ablaß als eitel Erlaß der zeitlichen Strafen. Denn da ist überall von dem Partialablaß, nicht aber von dem Plenarablaß des Papstes die Rede‘.



überſehen ſollen, daſs Albrecht im erſten Theile ſeiner Schrift, namentlich im erſten und dritten Abſchnitte, wiederholt vom päpſtlichen ‚Vollablaß‘ oder ‚Plenarablaſs‘ (plenissima remissio omnium peccatorum) ſpricht[1]), und dabei ausdrücklich hervorhebt, daſs unter dieſem Ablaſſe nichts anderes als eine Nachlaſſung aller Sündenſtrafen zu verſtehen ſei.

Ganz ähnlich lautet ſeine Erklärung des Plenarablaſſes in dem Abſchnitte, der dem Jubiläum gewidmet iſt. Durch den Jubelablaſs, ſo führt er aus, kann man auf die leichteſte Weiſe, wenn man nur reumüthig beichtet, aller Sündenſtrafen ledig werden[2]). Wenn man bereits andere, dem Züricher Jubiläum ähnliche Abläſſe gewonnen hat und dadurch von allen Sündenſtraften frei geworden iſt, ſo ſoll man doch aus verſchiedenen Gründen die jetzige Gnade nicht vernachläſſigen[3]). Wenn doch jene, die mit Glücksgütern geſegnet ſind, das Jubiläum zu ſchätzen wüſsten! Wie würden ſie ſich dann beeifern, durch dieſen Ablaſs ihre Sündenſtrafen abzutragen und ſich ſo die Aufnahme in den Himmel zu beſchleunigen[4]).

Es ſteht demnach außer allem Zweifel, daſs Albrecht von Weißenſtein unter dem Jubelablaſs nichts anderes verſtanden hat, als einen vollkommenen Straferlaſs. Wie heute noch, ſo unterſchied ſich auch am Ausgange des Mittelalters der Jubelablaſs nur inſofern vom gewöhnlichen vollkommenen Ablaſſe, als derſelbe in feierlicherer Weiſe verkündigt wurde und mit beſondern Abſolutionsvollmachten verbunden war.

---

[1]) Im zweiten Theile ſeiner Schrift hebt er hervor, daſs dieſelbe Formel in allen Jubiläumsbullen vorkommt: ‚Quantum recordor me legisse certas summorum pontificum bullas . . omnes bulle de iubileo loquentes habent in earundem tenore *plenissimam omnium peccatorum remissionem et indulgentiam*. Et non minor est plena vel plenaria, nam qui plenam dicit, nihil excipit de hoc thesauro‘.

[2]) ‚Hee indulgencie (Züricher Jubelablaſs) valde utiles et acceptabiles sunt. Tum quia breviter et modicis laboribus potest quis remedio harum indulgenciarum *maximas redimere purgatorii penas*, imo omnes penas brevi compendio abolere, *si vere et legitime penituerit et confessus fuerit*‘.

[3]) Si contritus fuit et sibi similes indulgencias semel, bis aut ter acquisiverit et *omnium penarum indulgenciam* assecutus est, si et has nostras acquisiverit, tunc etc.‘.

[4]) ‚Quam solertes et diligentes se redderent ut sibi per has indulgencias dimissis universis penis pro peccatis debitis temporalium largitione vitam accelerarent eternam‘.

Die Ablassbriefe für Cypern 1454—1455.

In dem vorstehend veröffentlichten Aufsatze über Albrecht von Weißenstein wird berichtet, dass dieser Dominicaner am 28. April 1455, als Stellvertreter des Commissars Paulinus Chappe, zur Unterstützung des Königreichs Cypern einen Ablassbrief ausgestellt hat. Da die zu jener Zeit ausgegebenen Ablassbriefe zu den ersten Erzeugnissen der Gutenbergischen Presse in Mainz gehören, so sind dieselben als typographische Merkwürdigkeiten schon oftmals besprochen worden[1]). Vom theologischen Standpunkte hat man sich damit bisher weniger beschäftigt. In jüngster Zeit hat indessen Brieger auch auf diese Ablassbriefe sich berufen, um zu behaupten, dass man gegen Ende des Mittelalters den Plenarablass als Schulderlass aufgefasst habe[2]). Es wird daher nicht unnöthig sein, den Inhalt dieser Briefe etwas näher zu betrachten. Damit der Leser in den Stand gesetzt werde, sich selber ein Urtheil zu bilden, so mögen hier die wichtigsten Stellen eines Cyprischen Ablassbriefes wörtlich abgedruckt werden.

Paulinus Chappe, als Gesandter des Königs von Cypern, bekundet in dem Schriftstücke, welche Vergünstigungen Papst Nicolaus V. denjenigen gewährt habe, die zur Unterstützung Cyperns gegen die Türken einen Beitrag spenden[3]).

‚Concessit omnibus Christifidelibus .. qui infra triennium a prima die Maii anni MCCCCLII incipiendum pro defensione catholice fidei et regni predicti de facultatibus suis magis vel minus, prout ipsorum videbitur conscientiis, procuratoribus vel nunciis substitutis pie

[1]) Am besten und ausführlichsten handelt darüber A. von der Linde, Geschichte der Erfindung der Buchdruckerkunst. Berlin 1886. III, 829—846; 862—866. Es werden hier aus den Jahren 1454—1455 zwanzig gedruckte Ablassbriefe namhaft gemacht, wovon mehrere in Facsimiledruck vollständig mitgetheilt werden.

[2]) In der oben angeführten Schrift (S. 57) bemerkt Brieger: ‚Mit aller nur möglichen Deutlichkeit tritt dieser Charakter des Plenarablasses am Ausgange des Mittelalters dem Kenner seiner Geschichte aus den Ablaßbriefen der Zeit . . entgegen. Ich greife einen Brief aus dem sog. Cyprischen Ablaßhandel heraus‘.

[3]) Die päpstliche Bulle vom 12. August 1451 ist abgedruckt bei Pastor, Geschichte der Päpste I, 661 f.

erogaverint, ut confessores ydonei seculares vel regulares per ipsos eligendi, confessionibus eorum auditis, pro commissis etiam sedi apostolice reservatis excessibus, criminibus atque delictis quantumcunque gravibus pro una vice tantum debitam absolutionem impendere et penitentiam salutarem iniungere; necnon, si id humiliter petierint, ipsos a quibuscunque excommunicationum, suspensionum et interdicti aliisque sententiis .. absolvere .. ac eis vere penitentibus et confessis, vel si forsan propter amissionem loquele confiteri non poterint, signa contritionis ostendendo, plenissimam omnium peccatorum suorum de quibus ore confessi et contriti fuerint indulgentiam ac plenariam remissionem semel in vita et semel in mortis articulo ipsis auctoritate apostolica concedere valeant, satisfactione per eos facta, si supervixerint, aut per eorum heredes, si tunc transierint. Sic tamen quod post indultum concessum per unum annum singulis sextis feriis vel quadam alia die ieiunent .. dummodo tamen ex confidentia remissionis huiusmodi, quod absit, peccare non presumant, alioquin dicta concessio quoad plenariam remissionem in mortis articulo et remissio quoad peccata ex confidentia commissa nullius sint roboris'.

Angehängt ist dem Schriftstücke, wie das auch bei andern Ablaßbriefen des ausgehenden Mittelalters gewöhnlich der Fall ist, eine doppelte Absolutionsformel.

,Forma plenissime absolutionis et remissionis in vita.

Dominus noster Iesus Christus per suam sanctissimam et piissimam misericordiam te absolvat. Et auctoritate ipsius beatorumque Petri et Pauli apostolorum eius ac auctoritate apostolica michi commissa et tibi concessa, ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis contritis, confessis et oblitis, etiam ab omnibus excessibus, criminibus atque delictis quantumcunque gravibus sedi apostolice reservatis, necnon a quibuscunque excommunicationum, suspensionum et interdicti aliisque sententiis .. dando tibi plenissimam omnium peccatorum tuorum indulgentiam et remissionem, in quantum claves sancte matris ecclesie in hac parte se extendant. In nomine Patris etc.

Forma plenarie remissionis in mortis articulo.

Ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis contritis, confessis et oblitis, restituendo te unitati fidelium et sacramentis ecclesie, remittendo tibi penas purgatorii quas propter culpas et offensas incurristi, dando tibi plenariam omnium peccatorum tuorum remissionem, in quantum claves etc.'.

Kraft dieses Schriftstückes, das man füglich ein Jurisdictionsinstrument nennen könnte, wurden demnach jene, die zur Unterstützung Cyperns einen Beitrag spendeten, ermächtigt, sich einen geeigneten Beichtvater zu wählen, der sie einmal im Leben nach reumüthiger Beichte von allen Sünden und Censuren, auch von den päpstlichen Reservatfällen absolvieren konnte. Zudem erhielt der Beichtvater die Vollmacht, dem Inhaber des Briefes nach reumüthiger Beichte einmal im Leben und dann wieder in der Todesstunde einen vollkommenen Ablass zu ertheilen. Für die Todesstunde war die Bewilligung besonderer Absolutionsfacultäten bezüglich der Sünden und der Reservatfälle nicht erfordert, da bekanntlich im Augenblicke des Todes jeder Priester von allen Sünden und Reservatfällen lossprechen kann.

Inwiefern nun aus diesem Ablassbriefe ‚mit aller nur möglichen Deutlichkeit' hervorgehen soll, dass die Päpste das Bußsacrament in den Ablass selber hineingezogen und sich einer Herabwürdigung des Sacraments der Vergebung schuldig gemacht haben, ist nicht einzusehen. Um jenen, die zu irgend einem guten Zwecke beisteuerten, zu ermöglichen, den Ablass ohne allzu große Mühe zu gewinnen, ut indulgentiae commodius possint fieri participes, wie es in so manchen Ablassbullen des ausgehenden Mittelalters heißt, haben sie bloß den zur Gewinnung des Ablasses erforderten Empfang des Bußsacraments erleichtert; sie haben nämlich kraft der ihnen zustehenden Gewalt, dem Priester, der vom Inhaber des Beicht- oder Ablassbriefes (confessionale, littera indulgentialis) zum Beichtvater gewählt wurde, die nöthige Jurisdiction über den Beichtenden sammt erweiterten Absolutionsfacultäten bezüglich der Reservatfälle ertheilt.

Brieger hat übrigens die wahre Bedeutung der Cyprischen Ablassbriefe gar nicht verstanden; schreibt er doch (S. 59) bezüglich der den Briefen beigegebenen Absolutionsformeln: ‚Von einem Straferlaß ist in der ersten Formel überhaupt nicht die Rede. Erst am Schluß der zweiten (erst im Augenblick des Todes zu ertheilenden) Absolution wird auch der eigentliche Ablass gespendet durch Erlaß der Fegfeuerstrafen'.

Nun ist aber sowohl in der ersten als in der zweiten Formel ausdrücklich von einem Straferlaß die Rede. Die Worte in der ersten Formel: ,Dando tibi plenissimam omnium peccatorum tuorum indulgentiam et remissionem', beziehen sich nothwendigerweise auf den im Schriftstücke verheißenen vollkommenen Ablaß im Leben (plenissima omnium peccatorum indulgentia ac plenaria remissio semel in vita). Die Sünde kann nämlich, wie verschiedene mittelalterliche Theologen hervorheben, sowohl der Schuld nach (quoad culpam) als der Strafe nach (quoad poenam) vergeben werden. Erst wenn auch die Strafe erlassen ist, kann die Vergebung als eine vollkommene, remissio plenaria, plenissima gelten. Die vollkommene Vergebung aller Sünden, plenissima remissio, bedeutet daher in den Cyprischen Ablaßbriefen nichts anderes als die Vervollständigung der Sündenvergebung d. h. den Erlaß der Sündenstrafen. Es ist daher sowohl in dem Briefe selber als in der ersten Absolutionsformel zuerst von der Lossprechung der Sündenschuld die Rede: Ut confessores idonei pro commissis delictis absolutionem impendere valeant. — Ego te absolvo a peccatis tuis. Dann folgt die Vervollständigung der Sündenvergebung, d. h. die Nachlassung der Sündenstrafen oder die Ertheilung des Ablasses: Ac eis plenissimam omnium peccatorum indulgentiam ac plenariam remissionem seme, in vita concedere valeant. — Dando tibi plenissimam omnium peccatorum tuorum indulgentiam et remissionem.

Die zweite Absolutionsformel deckt sich inhaltlich voll und ganz mit der ersten. Die Verschiedenheit im Wortlaute verschlägt nichts. Auch hier steht zuerst die Lossprechung von den Sünden: Ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis. Dann folgt die Ertheilung des Ablasses: Dando tibi plenariam omnium peccatorum tuorum remissionem. Letztere Worte bedeuten ganz dasselbe wie die beigegebene Formel: Remittendo tibi poenas purgatorii. Die Fegfeuerstrafen werden hier ausdrücklich erwähnt, da es sich um einen Sterbenden handelt, der im Begriffe ist, in die Ewigkeit hinüberzugehen und nun durch den Ablaß vor dem Fegfeuer bewahrt werden soll.

Die beiden Formeln enthalten also nebst der Lossprechung von den Sünden, die Ertheilung eines vollkommenen Ablasses. Treffend sagt denn auch, wie bereits oben erwähnt worden, der Dominicaner Albrecht von Weißenstein, der selber Cyprische Ablaßbriefe ausge-

theilt hat: **In qualibet absolutione plenae, plenariae aut plenissimae remissionis tam in articulo quam extra articulum mortis sacerdos absolvit ab omni poena pro peccatis omnibus debita**[1]).

Dass in der Absolutionsformel unter dem Ausdruck **plenissima remissio** der vollkommene Straferlass zu verstehen sei, erklärt kurz und bündig der Erfurter Augustiner Johann von Paltz in einer Schrift, die bisher allen Forschern, die sich mit Paltz beschäftigt haben, entgangen ist, und auf die ich jüngst zufälligerweise auf der Münchener Staatsbibliothek gestoßen bin[2]). Die Schrift ist zwar anonym erschienen; dass sie aber von Paltz herrühre, steht außer allem Zweifel. Sowohl dem Inhalte als der Form nach stimmt dieselbe vollkommen überein mit verschiedenen Ausführungen der beiden anderen Schriften des Augustiners, der **Coelifodina** und des **Supplementum Coelifodinae**. Ganze Stellen, die zuerst in der **Quaestio** erschienen waren, finden sich fast wörtlich wieder in den zwei späteren Schriften. Auch beruft sich der Verfasser der **Quaestio**, ebenso wie Paltz in seinen zwei andern Schriften, auf Johann von Dorsten, **ordinis nostri**. Am Schlusse der **Quaestio**, die vom Sacramente der Buße handelt, bemerkt nun Paltz, nach einer längeren Erörterung über die im Bußsacramente übliche Absolutionsformel:

‚**Ex quibus omnibus dictis potest etiam trahi forma** ***absolutionis plenissime remissionis,*** **ita videlicet, quod post auditam generalem confessionem alicuius habentis indultum plenarie remissionis et post informationem eius iuxta modum predictum et tenorem** ***littere indulgentiarum*** **dicatur primo: Misereatur etc. Deinde subiungat hanc formam: D. N. I. Ch. te absolvat et ego autoritate ipsius et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius ac domini**

---

[1]) Ausführlichere Erörterungen über die sogenannten Beicht- oder Ablassbriefe finden sich in meiner jüngst erschienen Schrift: Johann Tetzel der Ablaßprediger. Mainz 1899. S. 130—137.

[2]) De cautelis servandis in absolutione sacramentali ne tam confessores simplices quam etiam confitentes animarum incurrant periculum questio sequens pro dei laude communique et confessorum et confitentium utilitate doctoraliter est decisa in cuius decisione pleraque non minus necessaria quam utilia de sacerdotali dignitate autoritate et utilitate. Item de sacramentalis absolutionis efficacia ast (!) de modo habendi se in absolvendo utilissime sunt comportata. Sine loco et anno. 19 Bl. 4°.

nostri pape in hac parte mihi concessa absolvo te ab universis et singulis sententiis excommunicationis . . Et eadem autoritate absolvo te a peccatis tuis et concedo tibi plenissimam remissionem, in nomine Patris etc.'

Paltz bemerkt dann, daſs man der Formel der Generalabsolution noch eine kürzere Fassung geben könne.

,Quamvis autem predicta absolutio plenarie remissionis sit rationabilis, tamen posset adhuc breviter dari, et quanto brevior esset absolutio, tanto latior. Unde posset sic formari absolutio plenarie remissionis: D. N. I. Ch. te absolvat et ego absolvo te autoritate mihi concessa in hac parte a censuris ecclesiasticis et a peccatis tuis et concedo tibi plenariam remissionem'.

Diese plenaria remissio bedeute aber nichts anderes als vollkommener Straferlaſs:

,Quod valet tantum: Absolvo te ab *omni pena pro peccatis debita.* Fit igitur absolutio a tribus: a culpa, a pena in foro Ecclesie et a pena in foro Dei'.

Ebenso kurz und bündig sprach sich später Paltz in seiner Coelifodina aus (Erphordie 1504. Aa 2). Hier erklärt er: Wenn jemand mit einem Ablaſsbrief zum Beichtvater kommt, so soll man folgende Absolutionsformel gebrauchen: ,Absolvo te a peccatis tuis et concedo tibi plenariam remissionem'. Letzteres heiße soviel als: ,Absolvo te *ab omni pena pro peccatis debita*'.

Dann berichtet er, daſs Johann von Dorsten folgende Formel gebraucht habe: ,Absolvo te a peccatis tuis conferens tibi plenariam remissionem omnium peccatorum tuorum'. Hierzu gibt Paltz folgende bemerkenswerte Erklärung: ,Ibi *peccatorum* capitur pro *penis,* quia prius premittebatur *peccatis,* quod capiebatur pro *culpis*'.



Zur Charakteristik Pombals.

Nach den spanischen Papieren in Simancas.

Von **Bernhard Duhr** S. J.

War Pombal wirklich der größte portugiesische Staatsmann von unsterblichen Verdiensten oder ein habsüchtiger und rachsüchtiger Minister, der seinem Vaterland unheilbare Wunden geschlagen hat? Um diese Frage besser beantworten zu können, habe ich im Jahre 1891 aus dem Staatsarchiv in Wien einen großen Theil der Berichte der kaiserlichen Gesandten in Lissabon veröffentlicht. Diese Publication sollte, wie schon der Titel besagt[1]), keine abschließende und vollständige Biographie Pombals sein, sondern nur eine Beleuchtung nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten bringen. Da die Berichte aber derartig waren, dass das glänzende Bild, welches die liberale Geschichtschreibung von Pombal entworfen, so ziemlich in nichts zerrann, so konnten manche liberale Kritiker ihre unangenehme Überraschung nicht verhehlen. Das ist begreiflich. Weniger schön waren die Verdächtigungen, mit welchen man, ohne die Archive in Wien eingesehen zu haben, die Auswahl der Berichte als parteiisch zu Ungunsten Pombals bedachte[2]). Ein französischer Kritiker gab sich jedoch die Mühe, die

---

[1]) Pombal. Sein Charakter und seine Politik **nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im geh. Staatsarchiv zu Wien.** Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus. Freiburg 1891.

[2]) So Dr. Häbler im Literar. Centralbl. vgl. Oesterr. Literaturbl. 1892 Sp. 110 ff.

Depeschen in Wien selbst zu prüfen und gestand dann freimüthig in der liberalen Revue historique ein, dass die Frage zu Ungunsten Pombals entschieden sei und die von mir gedruckten Berichte durchaus den Depeschen in Wien entsprächen[1]).

Dass die Depeschen der kaiserlichen Gesandten in der That das richtige Bild Pombals wiederspiegeln, hat mir später die Durchsicht der spanischen Gesandtschaftsberichte in Simancas und der Nuntiaturberichte im Vatican noch augenfälliger bewiesen. Aus letztern wurden bereits einige wichtige Depeschen in dieser Zeitschrift veröffentlicht[2]), aus den erstern soll hier einiges herausgehoben werden, was zur Charakteristik Pombals dienen kann, dabei wird sich häufig die genau bis ins Einzelste gehende Übereinstimmung mit den Wiener Papieren ergeben.

Die Ideen des Hofes von Madrid waren in vielen Beziehungen verwandt mit den Bestrebungen Pombals: vereint betrieben die Höfe von Lissabon und Madrid die Räumung der Indianer-Reductionen am Uruguay[3]), vereint bekämpften sie, in gallicanischen Anschauungen befangen, die Macht des Papstes und die freie Wirksamkeit der Kirche, vereint setzten sie alle Hebel in Bewegung, um die Aufhebung des Jesuitenordens zu erzwingen[4]). Politische Divergenzen und Streitigkeiten, die sich zu offenem Kriege steigerten, störten zeitweilig die guten Beziehungen. Zu solchen Zeiten fallen die Urtheile natürlich schärfer aus, und man braucht sie nur dann anzunehmen, wenn sie mit anderweitigen zuverlässigen Quellen übereinstimmen oder durch Urkunden und Thatsachen bekräftigt werden.

Interessant sind aus der ersten Zeit besonders die Urtheile des spanischen Gesandten, des Herzogs von Sotomayor, in seinen Briefen vom Jahre 1752 an den Staatssecretär Carvajal. Die Minister, schreibt er am 29. April, kommen darin überein, Carvalho für einen Phantasten in seinen Ideen und seiner Anmaßung zu halten, für

[1]) Comte J. du Hamel de Breuïl Revue historique LIX (1895, 1 ss.): La question restait donc en suspens, lorsqu'un autre religieux, le Père Duhr, la trancha toutes [pièces à l'appui, confirmant d'une façon lumineuse les assertions de Crétineau-Joly . . La véracité des diplomates que le P. Duhr interroge relativement à Pombal est hors de doute. Ajoutons que cet auteur cite avec exactitude. Nous le savons, car à notre tour, nous avons consulté aux Archives impériales de Vienne, la correspondance de Stahremberg, Khevenhüller, Kail, Welsperg, Stockeler et Lebzeltern.

[2]) S. diese Zeitschrift 1898, 756 ff.

[3]) Ebenda S. 689 ff. [4]) Ebenda S. 432 ff.

ränkesüchtig, hinterlistig, nicht wählerisch in seinen Mitteln[1]). Ein anderes Mal meint der Gesandte, ein allgemeines Urtheil über Carvalho würde wohl folgendes Bild ergeben: eine Art von phantastischem politischem Quixotismus für das Innere, und für das Äußere Kampf mit Windmühlen. Was das Innere anbetrifft, so entfernt er die Personen, die durch ihren Ruf, ihre Fähigkeiten oder Ämter angesehen sind, und wirkt ihnen entgegen aus Besorgnis, dass sie zur Macht gelangen. Im selben Briefe betont Soto Mayor, dass Carvalho durch die Königin-Mutter zu seinem Posten im Ministerium gelangte[2]). Aus einer Depesche desselben Jahres geht auch hervor, dass Carvalho nach seiner Rückkehr aus Wien anderthalb Jahre ohne Stellung blieb.

Im Jahre 1753 wurde Graf Perelada als spanischer Gesandter nach Lissabon geschickt. Er verunglückte dort als eines der vielen Opfer des großen Erdbebens 1755. In der Instruction für ihn, dat. Aranjuez, 7. Mai 1753, wurde bei allem sonstigen Lob darauf aufmerksam gemacht, dass in Madrid das größte Misstrauen auf die Fähigkeit und Grundsätze Carvalhos herrsche wegen der extravaganten Ideen, welche er in Portugal und in seinen Beziehungen zu den andern Mächten zur Geltung gebracht habe[3]). In den **Cartas confidenciales**

---

[1]) . . Y todos los tres (ministros) para este punto conforman en lo mismo que de ellos resumo: que le suponen fantastico en ideas y presunción, cabiloso y de torcido prodecer; ambiciósо de poder y fama, y que suene aqui y fuera; de no escrupulizar en los medios, ni en la buena fé, ni en la palabra como vayan las cosas á su modo y per su mano; que como por Alemania ha logrado su adelantamiento y se persuade y quiere persuadir que esta estimado en Inglaterra . . Simancas Estado Legajo 7234. Wo nichts anderes bemerkt wird, sind es stets die Originalschreiben.

[2]) Si algo se puede figurar en lo general es una especie de Quixotismo Estadistico fantastico para la interior, y exterior con que se batalla con molinos de Viento: Para lo interior en desviar las Personas authorizadas de la opinion, calidad y empleos, y apoyar lo que se les opone, ó culpa, ó no gusta por el rezelo de que no entren à poder . . Digo ultimamente: a[te] Carvalho quien le puso en el Ministerio fué la Reyna Madre: Y con el favor de su Amo, mira á aquel como otra amarra. Depesche von 1752 ohne näheres Datum Est. 7234. Diese Angaben stimmen genau mit den Berichten der kaiserl. Gesandten Duhr, Pombal S. 10 ff.

[3]) . . todavia me queda suma desconfianza de su aptitud y maximas ministeriales por las extravagantes ideas que ha entablado en

des Grafen Perelada an Carvajal 1753/54 finden sich nur wenige Nachrichten über Carvalho, es geht aber daraus hervor, daſs der spanische Gesandte in vertrautem Verkehr mit ihm stand[1]).

Interessanter ist wieder die Correspondenz des spanischen Gesandten Grafen Maceda mit Ricardo Wall, dem Staatssecretär in Madrid, aus dem Jahre 1759. Am 2. Januar meldet er, daſs Carvalho vom Könige eine Compagnie Reiter erhalten, die in seinem Hause Wache halte und ihn begleite, wenn er ausgehe, nach dem Beispiel des Cardinals Richelieu. Am 9. u. 16. Januar berichtet er die Gefangennahme der Adeligen, am 30. Januar die Besetzung der Jesuitencollegien, am 10. September, 27. November und 2. December die Einschiffung von zwei Transporten gefangener Jesuiten, der eine 127, der andere 227 Mann stark[2]). Die Einzelheiten stimmen überein mit der Darstellung, welche Christoph von Murr in seiner interessanten Geschichte der Jesuiten in Portugal gegeben hat[3]).

Bei den jahrelang fortgesetzten Bemühungen Carvalhos, die Aufhebung der Gesellschaft zu erwirken, muſste ihm die endliche Erfüllung seiner Wünsche durch Clemens XIV. eine groſse Freude bereiten. Er ließ vor allem von dem Aufhebungsbreve einen schönen Druck in lateinischer und portugiesischer Sprache herstellen und diesem eine Carta de Lei vom 9. September 1773 beifügen. Dieselbe war vom König und dem Minister unterzeichnet und enthielt, wie die meisten officiellen Actenstücke Pombals gegen die Jesuiten, die ganze Unsumme aller möglichen und unmöglichen Jesuitenfabeln: Die Gesellschaft Jesu hat nur Revolutionen, Tumulte und Ärgernis hervorgerufen, nicht weniger als 24 Päpste haben vergebens an ihrer Besserung gearbeitet; man solle Acht haben, ob sich noch Überbleibsel oder Conventikel finden, ob Leute im Jesuitenkleide umhergehen und alles dem Gerichte in Lissabon zur Anzeige bringen usw.[4]).

Der spanische Gesandte Marquis de Almodovar schreibt am 28. September 1773 aus Lissabon an Marquis Grimaldi, den Staatssecretär in Madrid: Pombal habe eine Wunde am Bein und sei, um Ruhe zu finden, nach Oeyras gezogen. Trotzdem habe er

cosas de este mismo Reyno y en sus relaciones respecto á otros de los de la Europa . . Est. 7239.

[1]) Est. 7240. [2]) Est. 7263.

[3]) Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal. Nürnberg 1788. 2, 5 ff.

[4]) Estado 7303.



alle Befehle inbezug auf das Aufhebungsbreve erlassen, Te Deum und allgemeine Beleuchtung angeordnet. Ein beiliegender kgl. Befehl an den Cardinalpatriarchen vom 9. September 1773 verordnet die Ausführung des Breve, eine feierliche Danksagung und allgemeine Beleuchtung; das Breve solle in einem eigenen Koffer mit drei verschiedenen Schlüsseln verwahrt werden. Ferner sendet Almodovar ein großes Folio-Plakat mit dem Erlass des Vorsitzenden der Inquisition und Generalvicars des Cardinalpatriarchen, Dom. Ant. Bonif. Coelho, dat. Lissabon, 23. September 1773, in welchem die Ausführung der Befehle des Königs allen Pfarrern im Gehorsam befohlen wird. Für Lissabon wird für das zu singende feierliche Hochamt ein Zeitraum von 10 Tagen gewährt wegen der Sänger, die nicht zu gleicher Zeit überall singen können[1]).

Am 5. October wiederholt der spanische Gesandte: Trotz seiner Krankheit ist Pombal unermüdlich in Erlässen inbezug auf das Jesuiten-Breve. Außer dem Te Deum, an welchem alle Behörden theilnehmen müssen, ist angeordnet worden, während dreier Nächte alle Häuser zu illuminieren unter der Strafe von 100 Realen und 10 Tagen Gefängnis. Ausführliche Befehle sind an das ganze Königreich ergangen[2]).

Zwei Jahre später ließ Pombal wiederum große Festlichkeiten veranstalten. Es handelte sich um die Enthüllung der Reiterstatue des Königs, an welcher auch das Medaillonbild des Marquis von Pombal prangte. In dem Festprogramm von 8 Folioseiten[3]) spielt der Illmo e Exmo Snr Marquez de Pombal, Inspector geral das obras publicas e comercio und sein Sohn der Illmo e Exmo Snr. Conde de Oeyras Prezidente do Senado da Camera eine große Rolle. Der Marquis von Almodovar schreibt am 30. Mai 1775, Pombal habe ihm gesagt, es solle ein Fest geben, wie Portugal noch keines gesehen. Die Depeschen des Gesandten sind denn auch voll von Festberichten: Pombal nahm überall persönlich Antheil[4]).

---

[1]) Orig. Est. 7303. Almodovar war Gesandter in Lissabon von 1765—1778, sein Nachfolger war Fernan Nuñez 1778—1787.

[2]) Est. 7303.

[3]) Preparacoes e dispozicoes q' se devem facer p^a a Inauguracão da Estatua Equestre de S. M. Fedellissima El Rey D^m Joze I N. Senhor que se destina ao dia 6 de Junho de 1775.

[4]) Est. 7304.



Neue Freudenbezeugungen folgten einige Monate später zum Dank für die Vereitelung eines Attentates, das man in Italien gegen Pombal geplant haben sollte[1]). Am 14. October berichtet Almodovar von den Dankgottesdiensten, welche die verschiedenen Körperschaften und Gesellschaften mit größter Feierlichkeit hatten abhalten lassen. Gestern, so schreibt der Gesandte am 7. November, war hier großes Te Deum in der Kapelle des Palastes: Cardinal Cunha, alle Minister, die ganze vornehme Welt war zugegen[2]). Am 13. Februar 1776 meldet Almodovar: Dem Marquis Pombal errichtet die Universität von Coimbra eine Statue zur dankbaren Erinnerung dessen, was er für die Reform von Coimbra gethan[3]).

Aber — sic transit gloria mundi — noch war kein Jahr vergangen und Pombal war gestürzt, und der lang verhaltene Ingrimm gegen seine Willkürregierung zur lodernden Flamme emporgeschlagen.

Ende 1776 sandte die Königin von Portugal ihrem Bruder, dem König von Spanien, die Abschrift eines Decretes vom 29. November 1776, durch welches der kranke José I. die Königin seine Gemalin zur Regentin für die Dauer seiner Krankheit ernannte. Der Marquis von Pombal solle das Decret mit seiner Unterschrift versehen, und an alle Tribunale senden. Die Verfügung ist nicht gegengezeichnet, aber von Mello verfasst. Wie Almodovar am 19. December 1776 schreibt, hat sich die Königin bei ihren ersten Amtshandlungen verlauten lassen, dass sie Gerechtigkeit und nicht Gewaltthätigkeit wolle. Gegen Pombal zeigt sich allgemeine Abneigung und da man seinen Sturz annimmt, hat er die Erbitterung schon fühlen müssen. Mit dem traurigen Zustande des Königs zeigt sich Kälte sowohl bei den Hofleuten als auch beim Volke. Offen hat schon mit Pombal gebrochen sein alter intimer Freund und Vertrauter, der Cardinal da Cunha, obschon er ganz und gar seine Creatur ist, denn vom Bischof von Leiria beförderte er ihn zum Erzbischof von Evora, Staatsrath, Generalinquisitor, Cardinal und endlich mit andern Würden zum wirklichen Staatsminister.

Unter den Gründen für den Bruch gibt der Gesandte an, der Cardinal habe die Meinung der Ärzte und des Hofes getheilt, dass

---

[1]) S. Duhr, Pombal S. 96 f. Murr Journal für Kunstgeschichte VII, 7. X, 184.

[2]) Est. 7304. [3]) Est. 7306.

man bei der drohenden Gefahr dem König die letzte Ölung spende, die wirklich gegen den Willen Pombals gespendet worden sei; dafür habe dann der Cardinal von seinem alten Protector Ausdrücke, wie Ignorant u. dgl. zu hören bekommen. Pombal und die übrigen Minister werden nicht mehr ins Krankenzimmer zugelassen, aber trotzdem ist es nicht sicher, ob nicht vielleicht die Verschlagenheit Pombals wieder Einfluss gewinnen wird. Da er die absolute Gewalt hatte und den übrigen Ministern nur einen geringen untergeordneten Einfluss gestattete, wird er sich für unentbehrlich halten[1]).

Vom April 1776 bis März 1777 arbeitete Marquis de Almodovar an einer Denkschrift über die Lage in Portugal[2]), aus welcher wir folgendes herausheben.

Wenn für die Aufhebung der Jesuiten das ganze Project des Marquis von Pombal nicht angenommen werden konnte, so hatte man doch (von spanischer Seite) den Plan in freundschaftlicher Weise behandelt und dem Cabinet von Lissabon bei der Vereinigung mit den Cabineten des Hauses Bourbon den gewünschten Antheil an dem Ruhm gelassen. Diesen Ruhm nimmt aber der portugiesische Minister ganz für sich in Anspruch, weil er der erste gewesen, der dem Jesuitismus die Maske abgerissen und ihn aus dem Reiche gejagt. Die Heftigkeit, die der Marquis in dieser Sache zeigte, ist wohl bekannt[3]). Die Übertragung der Regentschaft an die Königin durch kgl. Decret vom 29. November 1776 ist ein harter Schlag für Pombal gewesen, sie hält manche Willkürmaßregeln dieses unumschränkten Ministers in Schranken, der gewohnt ist, in allem mit despotischer Gewalt zu handeln[4]). König Josef ist gestorben in der Nacht des 23. auf den 24. Februar (1777) im 27. Jahre seiner Regierung; am 4. März wurde die erzwungene Entlassung des Marquis von Pombal angenommen, im 78. Jahre seines Alters und im 27. Jahre seiner despotischen gewaltsamen Regierung[5]), am 5. reiste er ab nach Pombal. Der vierte von den sechs Punkten, welche der verstorbene König seiner Tochter der Königin hinterlassen, verlangt, dass sie seine Schulden

---

[1]) Est. 7307.

[2]) Apuntamientos reservados del Marqués de Almodovar à Floridablanca Leg. 7312.

[3]) L. c.

[4]) Sujeta muchas voluntariedades de este absoluto Ministro, acostumbrado á obrar con despotico imperio en todo.

[5]) á los 27 mismos (años) de su despotico violento govierno l. c.

bezahlen solle, welche der König aus Furcht vor einem nahen Kriege nicht bezahlt habe.

Die allgemeine Charakteristik, die der spanische Gesandte in seiner Denkschrift von Pombal entwirft, lautet: Der Marquis ist ein thätiger, kühner, glücklicher und geschickter Minister, reich an Hilfsmitteln für die Erreichung seiner Absichten, ohne sich bei der Rechtlichkeit der Mittel aufzuhalten und infolge dessen in seinem Vorangehen unredlich, wie man solche Beispiele ja in der politischen Welt trifft; er hält sich vor Augen den König von Preußen, mit welchem er verglichen wird[1]).

Im Verlauf seiner gewöhnlichen Depeschen schreibt Almodovar an Floridablanca am 28. Februar 1777: unter dem Volke herrscht Erbitterung, die noch vermehrt wird durch das Wiedererscheinen so vieler Priester, Ordensleute und Adeligen, die seit vielen Jahren in den Gefängnissen schmachteten. Der Verwandte und Vertraute Pombals, Fr. Manuel de Mendoza, den Pombal zum General und Visitator der Bernardiner befördert, soll in seinem Kloster verhaftet worden sein wegen Verschwendung und ärgerniserregenden Concubinates[2]).

Am 4. März schreibt der Gesandte von der gesteigerten Erbitterung gegen Pombal[3]): Außer persönlichen Klagen weist man hin auf die vielen Gefangenen, die 10, 20 und mehr Jahre in entsetzlichen Gefängnissen geschmachtet, Leute, die man längst für todt gehalten. Großen Eindruck macht auch auf das Volk, dass die Oratorianer und Lazaristen, denen mehrere Jahre die Functionen in ihren Kirchen und die Ausübung ihrer Berufspflichten verboten waren, wieder zu ihren Arbeiten zurückgekehrt sind; ferner, dass die Adeligen sich weigern, die Gefängnisse zu verlassen ohne einen Richterspruch, der sie entweder für unschuldig erklärt oder verurtheilt inbezug auf die harte Kerkerstrafe, welche sie seit 1758 erlitten haben; endlich dass die Infanten Don Antonio nnd Don Joseph, Bastardbrüder

---

[1]) El Marqués de Pombal es un ministro laborioso, audaz, afortunado y habil, lleno de recursos y manas en el seguido sistema que se propone llevar, sin detenerse en la rectitud de los medios y por consequencia obrando con aquella mala fé de que suele haver exemplares en el mundo politico, y se tiene bien á la vista el Rey de Prusia con quien queda comparado l. c. f. 61.

[2]) Leg. 7312.

[3]) Inbetreff des Folgenden s. die gleichlautenden deutschen Depeschen, Duhr, Pombal 174 ff. u. 20 ff.

des verstorbenen Königs aus dem Gefängnis bei den unbeschuhten Carmelitern, wohin sie 1760 gebracht wurden, zurückgerufen werden. Außer der Gefangennahme des Generals der Bernardiner ist nun auch die des Fr. Juan Mansilla, Generalvisitators der Dominicaner, erfolgt, der Inquisitor und Procurator der Weincompagnie von Porto war und in hoher Gunst bei Pombal stand. Auch eine Schwester Pombals, Priorin der Dominicanerinnen, hat das gleiche Schicksal getroffen. Da so viele Personen Geistliche und Laien aus den Gefängnissen entlassen werden, hofft man, dass auch Antonio Freire de Andrade Enserrabodes, welcher vor mehreren Jahren eingekerkert wurde, als er von seinen Posten in England, Rom und Holland zurückkehrte, befreit wird; es hat gleicherweise verlautet, dass die Exjesuiten, die in den Festungen sind, die Freiheit wieder erlangen werden, unter ihnen befindet sich P. Timoteo, der frühere Beichtvater der regierenden Königin und ihrer Schwestern[1]).

Am 11. März weist der Gesandte darauf hin, dass Pombal sich der Unterstützung des Bischofs de Peñafiel erfreut, der als Beichtvater großen Einfluss auf die Entschließungen der Königin ausübt. Das Volk sei gegen Pombal erbittert und lasse seine Wuth an dem Medaillon Pombals aus, das an der Reiterstatue des Königs angebracht worden; selbst gegen die Kutsche des abziehenden Ministers habe man Drohungen ausgestoßen. Der Minister fuhr ab 9 Uhr abends Mittwoch den 5. dieses mit seiner gewöhnlichen Wache, um in Oeyras zu übernachten, von hier reiste er in Begleitung seiner Gemahlin am 8. nach Pombal, das von dort gegen 28 Meilen und 5 von Coimbra entfernt ist. Am Morgen, der unmittelbar seiner Abreise vorausgieng, kam er zu mir und zu den andern Gesandten und sagte, seine Entlassung sei angenommen worden wegen seines vorgeschrittenen Alters, seines Schmerzes über den Tod des Königs und seiner augenblicklich schlechten Gesundheit. Mit dem Sturze Pombals ist man um so mehr zufrieden, da unzählige Personen aus den Gefängnissen und aus der Verbannung zurückkehren[2]).

Am 18. März meldet Almodovar: Die vielen Ämter, die Pombal innehatte, sind neu besetzt. Man spricht viel gegen Pombal. Wegen der Erbitterung des Volkes sah er sich genöthigt, nachts abzureisen. Immer mehr Leute erscheinen, die seit vielen Jahren im Kerker oder in der Verbannung waren. Von einem Bischof, der vor

---

[1]) Leg. 7312. [2]) L. c.



Jahren aus Marañon gebracht wurde, sprach und wußte man kaum mehr etwas, jetzt ist er hierhin gekommen aus Leiria, wo er in einem Convente der Augustiner eingeschlossen war; und in dieser Weise erfolgt eine Art von Auferstehung der Todten[1]).

Die große Zahl der Eingekerkerten und Verbannten betont Almodovar wiederum in der folgenden Depesche vom 25. März; ebenfalls würden die in das entsetzliche Angola Verbannten zurückkehren, unter diesen auch Seavra, der ehemalige Staatssecretär[2]). Am 1. April berichtet der Gesandte die durch kgl. Decret verordnete Befreiung der Adeligen, die trotz des Widerstrebens der Königin-Mutter erfolgt sei. Schon 19 Jahre waren im Gefängnis die vier Fidalgos, von denen in dem Decrete die Rede ist, nämlich der Marquis von Alorna, der Schwiegersohn des hingerichteten Marquis von Tavora und die andern drei, dessen Brüder; ein anderer Bruder, Don Juan de Tavora, ist im Kerker gestorben; der Sohn des unglücklichen Herzogs von Aveiro scheint wohl vom Hofe ferngehalten zu werden. Dass die drei im Decrete angeführten Lorena und nicht Tavora genannt werden, hat seinen Grund in dem Todesurtheil, wodurch der Titel Tavora für erloschen erklärt wurde. In denselben Gefängnissen war seit der Vertreibung des Cardinal-Nuntius Acciaioli im Jahre 1760 der Kammerherr des jetzigen Königs Don Pedro, der Graf de San Lorenzo, welcher am selben Tage gefangengenommen wurde wie der Vizconde de villa nova de Cerveira, Vater des gegenwärtigen Staatssecretärs des Innern; er starb in der Festung. Der frühere Gesandte Antonio Freire de Andrada Enserrabodes ist nach vieljährigem Kerker auch befreit. Nach einer nicht weniger langen Gefangenschaft hat ebenfalls Gonzalo Cristoval de Bonjardin, ein Verwandter Pombals, die Freiheit wiedererlangt. Es wäre leicht, andere unzählige Personen zu nennen, die nun ihre Befreiung erleben. Auch die Gefängnisse der Exjesuiten, wo diese seit der Vertreibung der Jesuiten aus Portugal schmachteten (1759), haben sich geöffnet. Nach der Berechnung, die man anstellt, waren hier in den Gefängnissen 83 Jesuiten, es sind darin gestorben 35. Unter den Befreiten befinden sich 10 Deutsche, 5 Italiener, 2 Engländer. Die Ausländer werden wohl in ihre Länder, die Portugiesen in ihre Provinzen geschickt, auch wird ihnen wohl eine angemessene Unterstützung gegeben, wenn nicht ihre Ver-

[1]) y á este tenor sigue una especie de resurreccion de muertos Leg. 7311. [2]) Leg. 7312.

wandten oder Landsleute für sie aufkommen, besonders da mehrere darunter in den überseeischen Besitzungen beheimatet sind, von wo man sie hierhin gebracht hat[1]).

Am 29. April wiederholt der spanische Gesandte, dass das Volk eine zähe Feindschaft gegen Pombal zeige, deshalb habe man es für angezeigt gehalten, an der Reiterstatue des Königs die Büste Pombals entfernen und durch das städtische Wappen ersetzen zu lassen. In der Nacht vom 26. auf den 27. hat man mit der Arbeit angefangen und da man nicht fertig werden konnte, die Stelle mit Gips bedeckt. Der Cardinal de Acuña (Da Cunha) verliert jeden Tag mehr an Boden, er versucht aber alles Mögliche, um nicht in sein Erzbisthum zurückkehren zu müssen. Diesen Schlag fürchtet er, wenn die beiden verbannten Infanten zurückkehren und derjenige, welcher General-Inquisitor war, sein früheres Amt, welches jetzt der Cardinal bekleidet, wiedererhalten wird. Die Königin-Mutter behauptet ihren Einfluss. Die feierliche Rückkehr des Bischofs von Coimbra[2]) wird vorbereitet, ein Schritt, der in offenem und schreiendem Widerspruch mit allen richterlichen und außerrichterlichen Urtheilen des Jahres 1768 steht, die größtentheils in der Sammlung von 1769 gedruckt sind[3]). In einer späteren Depesche vom 27. Juli äußert sich der Gesandte sehr unzufrieden mit der Königin, die das Andenken des eigenen Vaters nicht schone, indem sie das Originaldecret ihres verstorbenen Vaters gegen den Bischof vernichtet habe[4]). Zur Zeit des Nuntius Conti habe diese Angelegenheit nicht in Ordnung gebracht werden können wegen der Hartnäckigkeit Pombals und des Bischofs. Der Beichtvater der Königin, der Bischof von Peñafiel (Fr. Ignacio de San Cajetano) hatte sich lange gegen die Forderungen des Bischofs von Coimbra gesträubt, aber dem Drängen des römischen Hofes endlich nachgegeben, indem er dabei die Ehre des Hofes geopfert, um persönlicher Ungnade zu entgehen.

Auch der Nuntius und der Bischof von Coimbra werden von dem Gesandten getadelt. Trotzdem muss er zugeben, dass Pombal die Sache auf die Spitze getrieben, dass die Behandlung des Bi-

---

[1]) Leg. 7312.

[2]) Die Schuld des Bischofs von Coimbra bestand in einem Hirtenbriefe, wodurch mehrere Schriften Voltaires usw. verboten wurden. S. Duhr, Pombal 113 f.

[3]) Leg. 7312.

[4]) In der Depesche vom 22. Juni berichtet Almodovar, dass die Königin mit eigener Hand das Original aus dem Register herausgerissen habe.

schofs grausam, unpassend und hart, dass die Beschuldigungen übertrieben und maßlos gewesen[1]). Mehrere Actenstücke in derselben Sache liegen bei. Ein Brief des ersten Staatssecretärs an Decan und Capitel von Coimbra dat. 10. Juli 1777 befiehlt auf Geheiß der Königin, dass in dem Register das kgl. Decret vom 9. September 1768 und alle infolge dessen ergangenen Verordnungen vernichtet würden; ferner liegt bei ein Breve Clemens XIV. vom 13. April 1774, durch welches gegen den Willen des Bischofs von Coimbra Franc. de Semvo de Taria Pereira Coutinho, unter großen Lobeserhebungen auf Pereira, zum beständigen und unwiderruflichen Coadjutor ernannt wird[2]); endlich liegt bei der Depesche vom 15. Juli 1777 der Wortlaut eines Briefes der Königin an den Bischof von Coimbra vom 7. Juli 1777, in welchem sie den Bischof für unschuldig erklärt und mit Lob überhäuft[3]).

Wenig Freude bereitete dem spanischen Gesandten auch die Wiedereinsetzung mehrerer ‚jesuitischen‘ Feste, die ihm und seinem Chef Floridablanca als Jesuitenfeinden durchaus unsympathisch waren. Am 20. Mai schreibt Almodovar: Die Lectionen des heiligen Pius V., Gregor VII., Ignatius und Franz Borja sind wieder hergestellt und der letztere wieder als Patron gegen Erdbeben und Schutzpatron von Lissabon angenommen worden. Die darauf bezüglichen Verbote wurden aufgehoben. Die Königin hat um die Feier des Festes des Herzens Jesu in Rom gebeten und der Nuntius einen diesbezüglichen Auftrag eben erhalten. Die Controversen in Bezug auf dieses Fest zur Zeit Benedict XIV. sind bekannt; der König hat das Fest stets beibehalten und in seiner Privatcapelle gefeiert. Einer spätern Depesche liegt ein gedrucktes Folioplacat bei, welches das Decret des Cardinalpatriarchen von Lissabon vom 22. Mai 1777 in Betreff des Festes enthält. Die Königin und der König, so heißt es darin, haben seit Jahren eine innige Verehrung zum hl. Herzen Jesu und deshalb haben sie den hl. Vater Pius VI. gebeten, für ganz Portugal und seine Colonien ein eigenes Officium und eine eigene Messe zu Ehren des hl. Herzens zu bewilligen; der hl. Vater habe diese Bitte ge-

---

[1]) fue cruel, indecente y duro el trato al Obispo; fueron exagerados sus cargos, y llenas de descompasados adjectivos sus acusaciones Leg. 7311.

[2]) Das Breve fehlt bei Theiner, Clementis XIV P. M. Epist. et Brevia selectiora. Parisiis 1852.

[3]) Leg. 7311.



währt. Es folgen die Verordnungen in Betreff der Änderung des kirchlichen Kalenders für Juni bis October mit Wiedereinschaltung der von Pombal abgeschafften obengenannten Feste[1]).

Da der spanische Hof darauf erpicht war, dass die Exjesuiten nirgends wieder zu Einfluss gelangten, machte ihm die Haltung des Lissaboner Hofes einige Sorge. Aber der Gesandte meint in seiner Depesche vom 20. Mai, man brauche sich wegen der Jesuitenfeste nicht zu beunruhigen, die Exjesuiten, die noch nicht gewusst wohin, seien noch in den Gefängnissen, die 16 Ausländer werden in ihre Heimat abreisen und die Portugiesen auf verschiedene Klöster vertheilt, wo sie ihren Unterhalt und zu gleicher Zeit ihren Gewahrsam finden werden, wenn es auch sicherer gewesen wäre, sie alle nach Italien zu schicken. Überdies ist der größere Theil alt, kränklich und hat viel gelitten. Die Zahlung des Kirchenzehenten zum Unterhalt der Exjesuiten in Italien hat aufgehört, weil man die verschleuderten Jesuitengüter wiedergewinnen und zu diesem Zwecke verwenden will, anstatt den ganzen Clerus zu belasten[2]).

Am 3. Juni berichtet der Gesandte: es sind so viele Klagen gegen Pombal eingereicht worden, dass man eine eigene Junta dafür einrichten musste; am 17. Juni sendet er eine an die Königin gerichtete gedruckte Rede, welche in sehr starken Ausdrücken gegen die Grausamkeiten Pombals sich wendet. Die Rede werde nicht verkauft, sie sei größtentheils am Hofe vertheilt worden[3]); am 1. Juli meldet

---

[1]) Jun. 6. Fer. 6. Festum SS. Cordis Jesu dup. maj. Ein Officium SS. Cordis liegt in demselben Fascikel (7312) 8° 12 p. Olisipone ex typographia regia 1777. Der Anfang des obigen Decretes lautet: Ferdinandus S. L. E. Presbyt. Principalis Silva Patriarcha Electus Lisbon. A Todos os subditos deste patriarcado saude e paz Lisboa 22. Maio 1777. Lisboa ao 1777: Faço saber que a Rainha Fidelissima nossa Augustissima Soberana movida da singular e cordialissima devoção, que juntamente com El Rey Fidelissimo nosso Senhor tem, e mostrão, ha muitos annos, ao Santissimo Coração de Jesu Christo nosso Salvador e Redemptor modernamente supplicou ao Santissimo Padre Pio VI se dignasse de conceder para todos os seus Reinos e dominios o officio e Missa propria do mesmo Santissimo Coração, que já se achavão approvados para outras partes do orbe catholico: as quaes preces annuindo benignamente Sua Santitade . .

[2]) Leg. 7312.

[3]) Leg. 7312 Oração á Fidelissima Reinha nossa Senhora no dia da sua feliz acclamação. Lisboa Na regio officina typografica ao 1777. Com Licença da Real Meza Censoria 4° 12 p. S. 4 heißt es: Estão

er, daſs mit den sechs deutschen Exjesuiten, die sich nach Genua einschiffen, auch zwei römische abreisen; die zwei Deutschen, die sich nach Amsterdam eingeschifft, sind schon abgereist; hier bleiben zwei andere Deutsche, welche die ältesten und fähigsten sind, der eine in einem Privathause, der andere in einem Kloster. Man spricht viel von der Unterdrückung der Handelscompagnien, die dem ganzen Handel großen Schaden zugefügt.

Am 6. Juli 1777 berichtet Almodovar, der Proceſs gegen die Verwandten des Marquis de Alorna, der infolge des grausamen Charakters Pombals mit großer Härte geführt worden sei[1]), könne nicht so leicht rückgängig gemacht werden wegen der weitgreifenden Folgen. Ebenso werde man gegen Pombal nur gelinde vorgehen und nichts thun ohne reifliche Untersuchung, besonders auch in Rücksicht auf den verstorbenen König. Die Finanzprocesse gegen Pombal würden auf dem gewöhnlichen Wege erledigt. Dabei zeige sich aber eine solche Erbitterung des Volkes, daſs Pombal Mühe gehabt habe, einen Advocaten für seine Vertheidigung zu finden. In Betreff des kgl. Ärars vertheidige sich Pombal mit einer ausführlichen Denkschrift, in welcher er die königlichen Schenkungen und die Art und Weise der Erwerbungen nachweise. Der Marquis lebe ruhig in Pombal, nur besorgt, wie er sagt, für die Gesundheit seiner Souveräne und seiner Kinder und für seine Einkünfte. Er soll an einigen Denkschriften arbeiten.

Die Untersuchungen gegen Pombal zogen sich mehrere Jahre hin und führten erst im Jahre 1780 zu einem vorläufigen Resultat. In diesem Jahre war spanischer Gesandter in Lissabon Graf Fernan Nuñez. Am 11. Januar 1780 schreibt derselbe an Floridablanca, daſs die Verhöre Pombals wegen dessen Krankheit eine Unterbrechung erlitten hätten[2]). Am 8. Juni theilt er mit, daſs infolge der Verhöre Pom-

---

ainda vertendo sangue as feridas que rasgou no coração de Portugal esse despotismo illimitado e cego que acabamos de padecere. Elle foi inimigo por systema da humanidade, da religão, da liberdade, do merecimiento, e da virtude. Elle povovu os carceres, e os presidios da flor do Reino; vexou o Povo, e o reduzio a miseria; perdeo o respeito á authoridade Pontificia e Episcopal; abates a Nobreza, inficinou os costumes; perverteo a legislação e governou o Estado com hum sceptro de ferro, pelo modo mais idiota e grosseiro que o Mundo vivo. **Der Verfasser ist genannt:** Francisco Coelho da Silva.

[1]) Leg. 7312 . . aunque fuese demasiadamente estendida la providencia pasada y mantenida con animosidad y dureza por el genio cruel y obstinado del Marqués de Pombal. [2]) Est. Leg. 7324.

bals der Proceſs des Herzogs von Aveiro und der Tavora gerichtlich unterſucht worden ſei. Alle Stimmen, im Ganzen 7, erklärten den Herzog ſchuldig[1]), die Tavoras aber für unſchuldig und als Opfer des Abſolutismus, der Tyrannei und Grauſamkeit Pombals. Infolge deſſen verurtheilten 2 Stimmen ihn zum Tode. Dr. Joſef Vasconzelos erachtete dieſes Urtheil als geſetzmäßig und pflichtete ihm bei, aber er war für Begnadigung in Rückſicht auf das hohe Alter Pombals und das Anſehen, das er bei dem verſtorbenen König genoſſen habe. Die vier übrigen Richter ſtimmten in allen Stücken dieſem Urtheil bei. Aber auch im Falle der Begnadigung verurtheilten ihn die fünf zum Verluſte der Commenden, Ehren, Einkünfte und Penſionen, die er als Miniſter genießt. Bis jetzt iſt noch nichts veröffentlicht, wahrſcheinlich weil Marquis de Angeija krank iſt. Ziemlich ſicher wird ſich die Königin für die Begnadigung ausſprechen, welche die Richter vorgeſchlagen[2]).

Am 26. Juli überſendet Graf Nuñez die Nr. 30 der Liſſaboner Zeitung vom 25. Juli 1780, welche ein Decret der Königin enthält vom 30. Juni, wodurch die Gräfin d'Atougia für vollſtändig unſchuldig erklärt wird[3]); am 26. October ſchickt er die Überſetzung des Decretes der Königin vom 9. October 1780, welches die Reviſion des Tavora-Proceſſes bewilligt. Aber ſo lange die Königin-Mutter lebte, welche ſich aus Rückſicht für ihren verſtorbenen Gemal und ihre eigene Ehre der Reviſion widerſetzte, gieng nichts voran. Am 20. Januar 1781 meldet Nuñez ihren Tod mit dem Bemerken, daſs dadurch die Königin einer ſtarken Stütze gegen die Partei des Königs und der Adeligen beraubt werde[4]).

Über die Reviſion des Tavora-Proceſſes theilt Nuñez am 10. April 1781 in einem vertraulichen Schreiben Näheres mit. Samstag nachmittag um 7 Uhr war im Staatsſecretariat eine Sitzung der Miniſter, die für die Reviſion des Tavora-Proceſſes ernannt

---

[1]) Der Herzog von Aveiro war ſchuldig an dem Mordanfall gegen Taveira; daſs der König getroffen wurde, hatte er nicht beabſichtigt.

[2]) Leg. 7324.

[3]) Gazeta de Lisboa. Com Privilegio de S. Mag. Terça feira 25 Julho 1780 (4° 4 p.): A Rainha N. Senhora por Decreto de 30 Junho, houve bem declarar, que na suo Real presença se tinha plenamente mostrado achar-se a Excell. Senhora Condesa d'Atougia interramente innocente, e sem a menor mácula de culpa de incofidencia, por não haver prova alguna, da qual resultasse indicio de culpada .. ſoll in alle ihre Rechte wieder eingeſetzt werden.

[4]) Leg. 7328.

worden sind. Sie dauerte bis 3 Uhr morgens, und obgleich noch nichts veröffentlicht ist, wird doch als sicher behauptet, dass der Process aus Mangel der Formalitäten und Beweise für ungiltig erklärt werde. Der Kron-Procurator hat, wie es seine Pflicht war, stark opponiert. In Bälde soll auch Pombals Verurtheilung zugleich mit der Begnadigung verkündigt werden. Ebenfalls soll der Gouverneur Don Antonio Carlos Furtado begnadigt und die Todesstrafe, die ausgesprochen sein soll, in ewige Verbannung nach Indien verwandelt werden. In Kürze wird man über diese Dinge Sicheres erfahren, die ich noch nicht als sicher ausgeben kann, besonders nicht die beiden letzten[1]). In einem weiteren Schreiben vom 28. Juni erörtert Nuñez die großen Schwierigkeiten des Revisionsprocesses. Wird der Process für nichtig und werden die Tavoras für unschuldig erklärt, so werden auch in gleicher Weise der Herzog von Aveiro und die übrigen in den Process Verwickelten für unschuldig erklärt; andernfalls müssen sie von neuem verurtheilt werden, da sie ja durch einen für illegal erklärten Process nicht für schuldig gehalten werden können. Wie man die Schwierigkeit lösen wird, weiß Nuñez nicht, vielleicht so, dass man nur den ersten Theil des Processes veröffentlichen wird ohne die scharfen Entgegnungen des Kronprocurators, der ein sehr geschickter Mensch und Freund Pombals ist[2]).

Endlich am 30. August 1781 kann Nuñez eine Abschrift des Urtheils gegen Pombal senden. Dasselbe ist datiert vom 23. August und enthält in Kürze folgendes: Der Marquis Pombal konnte sich nicht rechtfertigen, seine Schuld ist erwiesen, die verdiente Leibesstrafe ist ihm in Anbetracht seines Alters erlassen, die Parteien können gegen ihn vorgehen; er selbst hat um Verzeihung gebeten für seine begangenen Verbrechen[3]). Pombal überlebte den Schlag kaum ein Jahr. Am 14. Mai meldet Nuñez: Am 8. dieses starb der Marquis von Pombal im Alter von 85 Jahren in Pombal, wo er begraben wurde[4]). Näheres wird nicht mitgetheilt.

Trotz der vielfachen Sympathien, welche die spanischen Staatsmänner mit dem portugiesischen Minister verbanden, ergibt sich als Gesammturtheil über Pombal kein anderes als das der kaiserlichen Gesandten: ein grausamer Tyrann.

---

[1]) Confid. Est. Leg. 7328. [2]) Leg. 7328.

[3]) S. Duhr, Pombal 180 f.

[4]) Leg. 7330. — In einer früheren Depesche vom 20. Juli 1780 wird die Krankheit seiner letzten Jahre als eine ‚especie de Lepra‘ bezeichnet, Leg. 7324.

Über das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung.

Von **J. B. Nisius** S. J.

II.

B. Kritik der gegnerischen Erklärungen.

Es läſst sich nicht umgehen, die wichtigsten Beweismomente, welche die Vertreter der unserer Auffassung entgegenstehenden Erklärungen der Concilsdecrete vorgebracht haben, einer näheren Prüfung zu unterziehen.

11. Wohl keiner von den neueren katholischen Theologen hat eine so eingehende und minutiöse Exegese unserer Decrete geliefert, als Vacant in seinem zweibändigen Werke über die Constitutio Dei filius des vaticanischen Concils[1]). Wir können indes nicht behaupten, daſs seine Ausführungen in den entscheidenden Fragen dem Leser immer befriedigende Klarheit und gesicherte Resultate bieten.

Es ist lobend anzuerkennen, daſs Vacant bei Erklärung der tridentinischen Clausel in rebus fidei et morum seinen Ausgangspunkt von der allgemeinen theologischen Lehre über das Object des unfehlbaren Lehramtes der Kirche nimmt. Er verweist auf die im vaticanischen Decrete von der päpstlichen Unfehlbarkeit enthaltene, fast gleichlautende Formel: doctrinam de fide vel moribus. ‚Diese

---

[1]) L. c. par. IV art. 89—92 pp. 516—552.

Worte bedeuten', bemerkt er richtig, ,eine Lehre, die sich auf den Glauben oder die Sitten bezieht, d. h. auf Wahrheiten, welche entweder einen Theil der christlichen Offenbarung ausmachen, oder auf dieselbe Bezug haben'. ,Alle Theologen erkennen übereinstimmend an' — und, so wäre zu ergänzen, in den Verhandlungen über das Infallibilitätsdecret wurde es ausdrücklich hervorgehoben (vgl. oben S. 283) — ,daß die Kirche und der Papst unfehlbar sind nicht nur bezüglich der formell geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch in allen Fragen, welche mit jenen in Verbindung stehen, seien sie philosophischer, moralischer, historischer Natur' (l. c. p. 526). Bestimmen wir diese Behauptung näher dahin, dass das Object des unfehlbaren Lehramtes zunächst die ,Dogmen des Glaubens' (dogmata fidei) umfasst und weiterhin die Wahrheiten, welche zur Bewahrung der Glaubenshinterlage gehören (veritates, quae ad custodiam depositi fidei spectant, oben S. 283). Halten wir daran fest, dass die Frage nach dem Umfang der kirchlichen Lehrbefugnis in der Schriftauslegung im wesentlichen dieselbe ist, wie die allgemeinere Frage nach dem Object der kirchlichen Lehrgewalt und dass sie nach denselben Normen zu beantworten ist. Auf diese Weise gewinnen wir einen sicheren Standpunkt, von welchem aus die Untersuchung, im Anschluss an die von bewährten Theologen über die Ausdehnung der kirchlichen Lehrautorität vorgetragene Lehre, sich sicher und geordnet entwickeln kann. Wir treffen also, wie unsere vorausgehenden Bemerkungen (vgl. S. 284 f.) darthun, mit Vacant hier in demselben Ausgangspunkte zusammen.

Die Meinungsverschiedenheit beginnt damit, dass V. ausdrücklich die These aufstellt und aus den Worten des Decretes zu erweisen sucht, die Formel in rebus fidei et morum umfasse bestimmt die beiden Sphären der oben unterschiedenen Wahrheiten. Es ist nicht schwer, die Haltlosigkeit der von V. vorgelegten Argumente zu zeigen. Es sind deren zwei, die V. jedoch in störender Weise mit einander verquickt. Er betrachtet einmal die einzelnen Ausdrücke des Decretes und findet darin schon, man bemerke in einem Decret des Trienter Concils, eine bestimmt beabsichtigte Berücksichtigung auch jener zweiten Sphäre von Wahrheiten, die zur Wahrung des eigentlichen Glaubensschatzes gehören. ,Die Worte des Concils besagen nicht: in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche die christliche Offenbarung ausmachen, revelationem christianam constituentium, was das Object der zu befolgenden Interpretationen auf die geoffenbarten Wahrheiten einschränken würde. Sie sagen, daß diese

Verpflichtung besteht in Glaubens- und Sittensachen, welche in irgend einer Weise gehören, nicht bloß zur Offenbarung, sondern zur christlichen Lehre doctrinae christianae; und nicht nur zum Wesen dieser Lehre, sondern zu den Elementen, die zur Erbauung derselben, ad aedificationem, dienen können, wie der Cement zur Aufführung eines Gebäudes gehört' (l. c. p. 527). Mit einer solchen Pressung der einzelnen Termini auf einen bestimmten Sinn ist nun keineswegs ein genügender Beweis hergestellt. Es läſst sich höchstens sagen, daſs die Ausdrücke weit und dehnbar genug sind, um das Object des kirchlichen Lehramtes im weitesten Umfang zu bezeichnen. Es ist aber nicht bewiesen, daſs die Väter des Concils wirklich und bestimmt diese mögliche, allumfassende Bedeutung der Ausdrücke vor Augen hatten. Wer möchte denn in Zweifel ziehen, daſs die Concilsväter ebenso die Formeln: pertinentium, doctrina christiana, aedificationem gebrauchen konnten, wenn sie auch nur auf die eigentlichen Glaubensdogmen ihr Verbot richteten? In dem Umstand, daſs das Trienter Decret gerade die allgemeineren Termini gebraucht, anstatt der specielleren: constituentium, revelatio christiana, essentiam würde nur dann ein einigermaßen beweiskräftiges Moment enthalten sein, wenn in der Vorbereitung des Decretes jene Unterschiede der zum Object des kirchlichen Lehramtes gehörigen Wahrheiten betont worden wären. Davon findet sich aber in den Acten des Trienter Concils keine Spur.

Die Argumentation Vs ruht aber, wie uns scheint, zuletzt auf dem durchaus unzulässigen Auslegungscanon, den er später ausdrücklich formuliert[1]), daſs man nämlich in einer kirchlichen Entscheidung den vollkommenen Ausdruck der Glaubenslehre annehmen müsse, wenn die Worte überhaupt geeignet sind, denselben wiederzugeben. Wir sind mit den besten Auslegern kirchlicher Vorschriften und dogmatischer Decrete der entgegengesetzten Ansicht. Nur dasjenige kann für gewöhnlich als eigentlicher Inhalt derselben bezeichnet werden, was die Worte streng genommen bedeuten müssen, und was demgemäß als Sinn der Decrete überzeugend erwiesen werden kann. Hinsichtlich dogmatischer

[1]) ‚En effet du moment, que nos décrets conciliaires sont susceptibles de deux interprétations: l'une voyant dans ces décrets l'expression parfaite des principes de la foi, telle que la théologie les démontre, l'autre y voyant l'expression incomplète de ces principes, il y a lieu de préférer la première interprétation et d'écarter la seconde' l. c. p. 539.



Decrete wird diese Auffassung durch die Geschichte der Dogmen bestätigt, die zur Genüge an vielen Beispielen zeigt, wie die Feststellung mancher Glaubenslehren in ihrer vollkommenen Fassung nur allmählig geschehen ist, nachdem nämlich verschiedene kirchliche Entscheidungen vorausgegangen waren, die zunächst entweder nur einen Theil oder nur eine formelle Seite der Wahrheit betrafen.

12. Ferner beruft sich Vacant auf den hervorspringenden Parallelismus zwischen der tridentinischen Clausel und der im vaticanischen Decret über die Infallibilität des Papstes enthaltenen Formel: doctrinam de fide vel moribus. Ein reeller Parallelismus zwischen den beiden Ausdrücken ist nun zweifellos anzuerkennen. Derselbe wurde im Vorhergehenden schon betont und zur Erläuterung der Bedeutung der tridentinischen Clausel verwertet (vgl. S. 291)[1]. Eine vollständige Gleichheit der beiden Formeln kann indessen nicht erwiesen werden. Hinsichtlich der im Infallibilitätsdecret enthaltenen Formel tritt eben der entscheidende Umstand hinzu, daſs aus den Verhandlungen des vaticanischen Concils mit aller Gewiſsheit festgestellt werden kann, daſs man mit den Worten doctrinam de fide vel moribus die oft bezeichnete doppelte Sphäre von Wahrheiten ausdrücklich betonen wollte. Bei der Erneuerung des Trienter Decrets durch das vaticanische Concil wurde eine solche genaue Bestimmung des Kreises der res fidei et morum nicht vorgenommen. Noch viel weniger war dies auf dem Concil von Trient der Fall. Das Vaticanum wollte aber ausgesprochenermaßen das Trienter Decret nur erneuern und gegen bestimmte falsche Interpretationen sichern, keineswegs nach irgend einer Richtung erweitern. Übrigens darf nicht übersehen werden, daſs auch die Worte selbst: *doctrinam de* fide vel moribus nicht vollkommen identisch sind mit: in rebus fidei et morum. Es fällt dies umsomehr ins Gewicht, weil aus den verwickelten Verhandlungen über die formelle Fassung des Decretes von der päpstlichen Unfehlbarkeit

[1]) Daſs auch bei den Vätern des vaticanischen Concils dieser Parallelismus nicht unbeachtet blieb, ergibt sich sowohl aus den Ausführungen Gassers, der in beiden Decreten Referent der Glaubensdeputation war, als auch beispielsweise aus einer zur Fassung des Infallibilitätsdecretes vorgeschlagenen Verbesserung, in welcher die tridentinische Clausel vollständig aufgenommen wurde. Emend. 66: Formula definitionis infallibilitatis Romani Pontificis . . quum pro suprema sua Apostolica auctoritate universam Ecclesiam docet, in definiendis *rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* etc. Coll. Lac. t. VII col. 382.

sich als nicht unwahrscheinlich ergibt, dass gerade die Formel *doctrinam de* gewählt wurde, um formell den Kreis der mit den Glaubenssachen verbundenen Wahrheiten einzuschließen[1]). Die Entstehung der vatica-

---

[1]) In der Emendatio 65 zum vierten Capitel der Constitutio: Pastor aeternus wird gegen die ursprüngliche Fassung des Decretes hinsichtlich des Objectes der päpstlichen Unfehlbarkeit darauf hingewiesen, dass dieselbe die unfehlbare Lehrgewalt ungebürlich auf bloße Glaubenssätze zu beschränken scheine. Es wird eine Formel vorgeschlagen, welche die Unfehlbarkeit des Papstes in Entscheidung von mit dem Glauben eng verbundenen Sätzen und den entsprechenden Censuren gegentheiliger Sätze zum Ausdruck bringen sollte. ‚Ideo schematis textus ita reformandus est, ut pro eo, quod dicitur p. 13 l. 20 [p. 273 l. 20] „quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tamquam de fide tenendum vel tamquam fidei contrarium rejiciendum sit“ ponatur, *doctrinam quae circa fidem et mores ab universa Ecclesia tenenda vel rejicienda est*‘. Vgl. die in Emendatio 68 vorgeschlagene Fassung: Romanum Pontificem . . cum doctrinam de fide vel moribus pro sua in universam Ecclesiam auctoritate definit etc. Coll. Lac. T. VII coll. 381. 382. Diese und andere Emendationen, die den gleichen Gedanken ausdrückten, wurden in der neuen von der Glaubensdeputation vorgelegten Formel gebürend berücksichtigt, indem der Ausdruck *doctrinam de* als entsprechende Erweiterung aufgenommen wurde. Das bezeugt die hierhergehörige Auseinandersetzung Gassers in der Relatio de emendationibus capitis IV constitutionis primae de Ecclesia Christi: ‚Jam reliquae emendationes concernunt ambitum sive extensionem infallibilitatis pontificiae; et jam hic loci suffragiis proponenda erit formula nova a Deputatione recenter aptata, quae habetur in folio heri distributo, quae formula uti nostis sic se habet: „Itaque Nos traditioni a religionis christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, fidei catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus Romanum Pontificem, quum ex cathedra loquitur, id est, quum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate *doctrinam de fide* . .“ Haec emendatio est quodammodo conveniens cum emendatione 68a, quae proinde huc est transferenda‘. Coll. Lac. T. VII col. 413 sq. Die große Schwierigkeit, über welche Gasser im Folgenden sich äußert, bestand darin, eine Formel zu finden, welche die päpstliche Lehrgewalt nicht auf die eigentlichen Glaubenswahrheiten beschränkte, vielmehr eine weitere Befugnis hinreichend andeutete, zugleich aber noch nicht die theologisch sichere Lehre von der Ausdehnung des unfehlbaren Lehramtes auf die mit dem Glauben verbundenen Wahrheiten zum Glaubensdogma erhob. Die Erklärung über die Art und Weise, wie die Glaubensdeputation diese Schwierigkeit gelöst hatte, sah sich Gasser genöthigt, den Concilsvätern des öfteren vorzutragen. In der That scheint die von Gasser aus dem Decret unter anderen gezogene Folgerung: ‚Qua vero certitudine

nischen Formel, die aus historischen Quellen klargestellt ist, verbietet also, dieselbe mit der tridentinischen nach Sinn und Ausdehnung vollkommen gleichzustellen[1]).

13. Mit großer Ausführlichkeit sucht Vacant die schon oben (S. 309) erwähnte, von ihm mit Nachdruck hervorgehobene Auffassung zu vertheidigen, wonach die Clausel **in rebus fidei et morum** nicht auf die Schrifttexte, sondern direct auf die kirchlichen Interpretationen zu beziehen ist[2]). Schon Granderath hat die haupt-

theologica constat haec alia objecta praeter dogmata fidei comprehendi inter ambitum infallibilitatis, qua pollet Ecclesia in suis definitionibus, eadem certitudine *tenendum est ac erit* ad haec etiam objecta extendi infallibilitatem in definitionibus editis a Romano Pontifice' l. c. col. 416 sq. bei näherer Prüfung des Wortlautes der Definition logisch nicht ganz einwandfrei zu sein. Vgl. hierzu Granderath Const. dogm. Conc. Vat. comment. IX p. 190—210.

[1]) Vacant hebt noch einen speciellen Parallelismus in beiden Decreten hervor, der ihm beweiskräftig scheint. ‚Ils déclarent (das tridentinische und vaticanische Decret) qu' il faut regarder comme sens véritable de l'Ecriture, non pas seulement celui que l'Eglise croit, *credit*, comme de foi catholique ou comme révélé, mais celui qu' elle tient, *tenet*, ou admet comme certain, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus est, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia'. Der Verf. übersieht, daſs der Parallelismus nur äußerlich ist. Er wäre, wie sich unschwer begreifen läſst, nur dann ein innerer Parallelismus des Sinnes, der einige Bedeutung gewänne, wenn in der Trienter Formel stände, in rebus fidei et morum *tenendis*.

[2]) Vacant führt Mſgr. Crets als den ersten Theologen an, qui ait formulé avec quelques détails la doctrine, (die Beziehung auf die kirchliche Interpretation), que nous proposons, Card. Franzelin aber unter denjenigen Theologen, welche die Clausel auf die biblischen Texte beziehen, und somit eine Verpflichtung des Auslegers bezüglich der historischen Texte nicht anerkennen. Über die Auffassung Mſgr. Crets' (De divina Bibliorum inspiratione 1886 p. 326 sq.), der nur ganz vorübergehend die Frage berührt, mögen Zweifel bestehen. Hinsichtlich der Lehre Franzelins ist die Behauptung Vs unrichtig. Aus der oben (S. 311) angeführten Stelle Franzelins geht hervor, daſs nach F. der Exeget durch das Trienter Decret an die Glaubenslehren der Kirche auch gebunden wird, wenn der Sinn einer Stelle von der Kirche nicht positiv festgestellt worden ist (‚etiamsi sensus loci Scripturae in quaestionem vocati non esset positive ab Ecclesia definitus'). Hier wird dem Wortlaut und dem Zusammenhange nach kein historischer oder sonst profaner Text streng genommen ausgeschlossen. Daſs übrigens Franzelin und mit ihm die übrigen Theologen vorzugsweise von dogmatischen Texten sprechen, ist leicht begreiflich und vollkommen berechtigt. Vernünftiger Weise bieten eben nur diese Texte dem Exegeten Gelegenheit, etwas gegen den Glauben oder die Sitten vorzubringen.

sächlichsten Beweise Vs geprüft und mit Recht als haltlos zurückgewiesen[1]. Es wäre dem von G. Gesagten nur noch hinzuzufügen, dass Vacant das Richtige, wie es scheint, empfunden hat, die Clausel beziehe sich nämlich direct und formell auf die Interpretationen, dafür aber in eigenthümlicher Verwechselung die Interpretationen der Kirche eingesetzt hat. In der That soll nach dem Sinne des Concilsdecretes in allen Interpretationen der Schrift, wo es sich um Glaubens- und Sittensachen handelt, der Sinn der Kirche maßgebend sein[2]. Hält man die Interpretationen, von wem immer sie ausgehen, welchen Text immer der hl. Schrift sie betreffen, als dasjenige fest, für das eine Vorschrift, und zwar nur in einer bestimmten Sphäre, gegeben wird, so wird der umfassende Sinn der Decrete, wie wir ihn oben (S. 310 f.) nach seiner negativen und positiven Seite festgestellt haben, vollkommen gewahrt. Das entscheidende Argument aber, wodurch die directe Beziehung der Clausel auf die kirchlichen Interpretationen ausgeschlossen wird, braucht aus dem Vorhergehenden nur wiederholt zu werden. Es ist dasselbe, wodurch die directe Beziehung auf die Bibeltexte zurückgewiesen wurde (S. 310). Formell und direct würde sich nämlich das kirchliche Verbot nur auf die wenigen feststehenden Interpretationen beziehen, welche die kirchliche Autorität gegeben hat. Damit wäre aber, wie früher gezeigt

---

[1]) Katholik aaO. S. 296 ff.

[2]) Die gerügte Verwechselung tritt deutlich zutage in folgender Argumentation Vacants (l. c. p. 532 sq.): ‚Le décret de Trente intercale ces mots dans la défense qu'il fait, de s'appuyer sur sa propre sagesse pour plier l'Ecriture à ses propres sentiments, et la phrase principale, dont ce passage n'est qu'un préambule, (et qui) proscrit les interprétations de l'Ecriture contraires aux interprétations de l'Eglise. On le voit, toute la rédaction appelle l'attention des lecteurs sur les fausses interprétations données à l'Ecriture et sur les interprétations admises par l'Eglise. Il y a donc lieu de penser que les termes: in rebus fidei et morum, se rapportent *aux interprétations* et non à l'Ecriture'. Ganz richtig, es wird in der Fassung des Decretes die ganze Aufmerksamkeit auf die Interpretationen gelenkt (ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum . . sacram Scripturam ad suos sensus *contorquens,* contra eum sensum . . ipsam Scripturam interpretari audeat), aber auf die Interpretationen der Exegeten, denen in einer gewissen Sphäre, nämlich in Sachen des Glaubens und der Sitten, ein Zügel angelegt werden soll. Demnach ist der letzte Satz Vs zweifellos richtig, daß die Termini in rebus fidei et morum sich auf die Interpretationen (nämlich der petulantia ingenia) und nicht auf die Schrift beziehen'.

wurde, der ganzen Bedeutung und Tragweite der Decrete, wie sie aus der Genesis und dem Wortlaute derselben sich ergibt, keineswegs Genüge gethan.

14. Schöpfers Exegese der Concilsdecrete[1]) ist im entscheidenden Punkte, in der Deutung nämlich der tridentinischen Clausel in rebus fidei et morum, formell fehlgegangen und wurde unterdessen, wie in ds. Ztsch. (1897 S. 163 ff.), so von verschiedenen anderen Seiten, namentlich von Granderath im Katholik (aaO.) zurückgewiesen. Der Fehler der Exegese Schs liegt in der logisch unzulässigen Erklärung, wonach ein für einen gewissen Kreis von Gegenständen (res fidei et morum) gegebenes kirchliches Verbot als eine positive Gewährleistung der Freiheit des Exegeten für die außer jenem Kreise liegenden Dinge aufgefasst wird. Sehen wir von diesem formellen Verstoß ab, der allerdings die ganze Untersuchung ungünstig beeinflusst, so soll keineswegs gesagt werden, dass Sch. nicht wertvolle Beiträge zur Erklärung der Decrete geliefert habe. Es ist sein Verdienst, im Anschluss an Franzelin, nachdrücklicher auf den Parallelismus zwischen der Lehre des hl. Thomas und den Worten des Concils hingewiesen zu haben. Die Anschauung sodann, welche Sch. im allgemeinen von der Ausdehnung der kirchlichen Lehrbefugnis auf dem Gebiete der biblischen Exegese vorträgt, hält engere Fühlung mit den hier maßgebenden theologischen Principien, als manche diesbezügliche Aufstellungen anderer Theologen. Er legt mit Recht die Unterscheidung zwischen den eigentlichen Glaubens- und Sittensachen und den mit diesen nothwendig verbundenen Wahrheiten zu Grunde und versucht sodann eine nähere Bestimmung des Umfanges der der kirchlichen Auslegung unterstehenden Schriftaussagen, welche noch später zur Sprache kommen soll.

Die wissenschaftliche Grundlage für seine formell unannehmbare Auffassung des Trienter Decrets fand Sch. vorzugsweise in den bekannten Erörterungen des Fürstbischofes Gasser über den Sinn der Clausel in rebus fidei et morum, die eine so verschiedenartige, zum Theil entgegengesetzte Deutung seitens der Theologen erfahren haben. In der That liegt den Worten Gassers, wenn sie nicht eine mildernde Auslegung erfahren, derselbe logische Fehler zu Grunde, an dem die Exegese Schs leidet[2]). Dass ein solcher Mangel an vollkom-

---

[1]) Bibel und Wissenschaft Brixen 1896 S. 86—128.

[2]) In doppelter Weise lassen sich die Ausführungen Gassers indes gegen diesen Vorwurf vertheidigen. Erstens kann man sagen, dass G. mit

mener Klarheit in einer neu aufgeworfenen, sehr schwierigen theologischen Frage bei dem viel in Anspruch genommenen Referenten der Glaubensdeputation, der über die verschiedensten Gegenstände zu berichten und zu urtheilen hatte, sich einstellen konnte, ist leicht begreiflich, und kann dem Ansehen des gelehrten Bischofes keinen Eintrag thun.

15. So wird man es auch keineswegs als eine Bemängelung der hohen Verdienste Gassers auffassen können, wenn wir hier noch auf einen anderen, von unserer Frage nicht allzuweit abliegenden Punkt hinweisen, in dem Gasser unseres Erachtens das Richtige nicht getroffen hat. Die Sache erfordert schon längere Zeit eine Berichtigung. Es handelt sich um die historisch berühmten Thesen des Lessius über die Inspiration der hl. Schriften. In der General-Congregation, welche über die zum 2. Capitel der Constitutio de fide catholica gestellten Verbesserungsanträge verhandelte, erklärte Bischof Gasser ausführlich und mit Recht, dass durch den Wortlaut des vaticanischen Decretes über die Natur der Inspiration keineswegs die Lehre des Lessius getroffen werde. Nichtsdestoweniger bezeichnete er zweimal diese Lehre ohne weitere Beweisführung als erronea[1]). Es ist

---

dem Ausdruck: libere de eis interpretationibus potest disputari vielleicht nichts anderes sagen wollte, als dass man in den Interpretationen, bei denen es sich nicht um Sachen des Glaubens und der Sitten handele, *vi decreti Tridentini* an die Väter-Auslegung nicht gebunden sei. Zweitens, und das möchte mehr Wahrscheinlichkeit beanspruchen, dürfte angenommen werden, dass G. bei der näheren Bestimmung der res fidei et morum als dogmata fidei, unbewusst auch die mit diesen verbundenen Wahrheiten, wenigstens in confuso, im Auge gehabt habe, wenn auch seine Worte dies ausdrücklich nicht besagen. Ob in diesem Falle die von ihm behauptete Freiheit der Exegeten in rebus, quae ad historicam veritatem etc. pertinent, theologisch berechtigt ist, muss später untersucht werden.

[1]) ‚Deus utique, quamvis *sententia Lessii sit erronea*, potest auctoritate sua librum confectum ita confirmare, ut liber iste divinus sit, ut ipse tamquam auctor huius operis appareat; sed Ecclesia hoc nullatenus agere potest. Verba Lessii, ut ea solummodo proferam, sunt clarissima: ‚Nos docemus, ait, ut aliquid sit Scriptura sacra, non esse necessarium, ut omnia verba, ut omnes omnino sententiae sint auctori positive et immediate inspirata a Spiritu Sancto, proponente et formante in ipsius intellectu singula verba ac singulas sententias scribendas; sed sufficere, ut auctor hagiographus divinitus instructus ad scribendum ea quae vidit, audivit vel aliter novit, habeat infallibilem assistentiam Spiritus Sancti, quae non permittat eum falli etiam in iis, quae cognoscit relatione, experientia aut ratione naturali: ab hac enim assistentia Spiritus sancti habet Scriptura, ut sit infallibilis veritatis. Denique si aliquod opus pium et salutare, humana industria, ex divino instinctu compositum, publico

bedauerlich, dass die Thesen des Lessius, in der von ihm selbst dictierten Fassung — und diese führt Gasser auf dem Concile an — deren Harmlosigkeit sich nicht allzuschwer darthun lässt, dem Verfasser eine so schwere theologische Censur in so ehrwürdiger Versammlung eingetragen haben."

Bekanntlich hat sodann Kleutgen im Jahre 1881 als Anhang zu Schneemanns verdienstvollem Buche: Controversiarum de divinae Gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus, eine Abhandlung veröffentlicht[1]), in welcher er die Lehre des Lessius mit zum großen Theil ungedruckten Documenten näher beleuchtet und einer theologischen Kritik unterzieht. Er kommt zu einem Resultat, das sich sachlich und formell als eine Bestätigung der von Bischof Gasser ausgesprochenen Censur darstellt[2]). Es sei uns gestattet, insbesondere gegenüber der Argumentation Ks, dem An-

---

testimonio Spiritus sancti approbaretur tamquam in omnibus suis partibus verissimum, tale opus habiturum auctoritatem aeque infallibilem atque Scriptura sacra". Sed expresse iterum adnotavit, se hocce solummodo dixisse, quod possibile, non autem reapse in corpore et canone Scripturae sacrae talis liber inveniatur' (Coll. Lac. t. VII col. 140).

[1]) R. P. Leonardi Lessii soc. Jesu theologi de divina inspiratione doctrina e documentis magnam partem ineditis illustrata et ponderata a Josepho Kleutgen Societatis Jesu presbytero.

[2]) Illa vero opinio, quam Lessius suam esse fatebatur, librum ex impulsu quidem divino, sed sine speciali assistentia Dei conscriptum, si divina testificatione constiterit, nihil in eo contineri, quod verum non sit, effici Scripturam sacram (adeoque canonicis libris accensendum esse: von Kleutgen hinzugefügt!), haec inquam assertio, nisi ut supra dictum est, corrigatur, etsi non ipsi dogmati, sententiae tamen e dogmate legitime illatae, opposita ideoque a Reverendissimo Relatore (Vincentio Gasser) jure erronea dicta esse mihi quidem non potest non videri. Ecclesia enim declarans, non alia de causa a se libros V. et N. Testamenti pro sacris et canonicis haberi, nisi quia Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem; certe hoc ipso declaravit, id esse de natura et ratione Scripturae sacrae, Deum habere auctorem. Porro legitima ratiocinatione conclusisse me arbitror, Deum non posse vere dici auctorem libri, qui ex impulsu quidem ipsius, sed sine speciali eius assistentia conscriptus sit. Sedenim et hoc et reliqua, quae scripsi, sapientiorum judicio libenter submitto'. Die oben von Kleutgen als nothwendig bezeichnete Correctur, welche allein die These des Lessius vor der theologischen Censur erronea schützen könne, ist in folgender von Lessius später gegebenen Formulierung enthalten: ‚Liber ex instinctu quidem Spiritus sancti sed sine eius assistentia speciali conscriptus, si Spiritus Sanctus postea publice testetur, omnia in eo contenta salutaria et vera esse, efficitur, *etsi non simpliciter, tamen quod ad auctoritatem infallibilem pertinet*, Scriptura sacra'. ‚Cui sententiae', fügt Kl. bei, ‚non credo quemquam fore, quin cum Bellarmino subscribat, etsi cum eodem fateatur, non magni eam momenti esse'.

sehen des tiefsinnigen und zugleich heiligmäßigen Theologen an dieser Stelle den Tribut zu zollen, den Wahrheit und Gerechtigkeit für ihn heischen[1]).

Kleutgen stellt als nächstes Ergebnis aus der Definition des Vaticanums über den Charakter der hl. und canonischen Bücher die These heraus: id esse de natura et ratione Scripturae sacrae Deum habere auctorem. Hier liegt eine Ungenauigkeit oder besser gesagt eine Unrichtigkeit verdeckt, welche nothwendig zu einer falschen Beurtheilung der These des Lessius führt. Es ist keineswegs Lehre des Vaticanums, dass es zur Natur der hl. Schrift (Scripturae sacrae), d. h. der ‚hl. Schrift‘ im weitesten Sinne des Wortes, gehört, Gott zum Urheber zu haben. Das Concil lehrt das bloß von der hl. Schrift, wie sie thatsächlich ist, wie sie in der bestehenden Ordnung der Vorsehung von Gott der Kirche gegeben ist. Wir mögen nun einmal die Rechtmäßigkeit der Schlussfolgerung Ks zugeben: ‚Deum non posse vere dici auctorem libri, qui ex impulsu quidem ipsius, sed sine speciali eius assistentia conscriptus sit‘. Es wird sich aber auch dann als theologisch gewisse Lehre nur das ergeben, die bestehende hl. Schrift sei nicht bloß durch Eingebung Gottes, sondern unter speciellem Beistand Gottes geschrieben. Zu dieser Lehre steht aber nur eine doppelte Annahme in directem Gegensatze, nämlich: entweder dass die ganze existierende hl. Schrift d. h. alle canonischen Bücher, ohne speciellen Beistand Gottes geschrieben sind, oder dass wenigstens eines oder mehrere in dieser Weise entstanden sind. Keines von Beiden lehrt Lessius. Im Gegentheil, er verwirft beides ausdrücklich. Wie kann also seine These als erronea gebrandmarkt werden?

Man wende nicht ein, und darin besteht die letzte Instanz der Argumentation Ks, Lessius habe Natur und Wesen der Inspiration der hl. Schrift erklären wollen; wenn er also behaupte, dass ein Buch, das nur auf göttliche Anregung hin, ohne besonderen Beistand im Einzelnen geschrieben sei, mit Recht hl. Schrift genannt werden könne, so stelle er damit die These auf, die hl. Schrift, wie sie jetzt existiert, oder irgend ein Buch derselben, sei nicht unter besonderem Beistand Gottes im Einzelnen verfasst, mit anderen Worten, es werde damit der Charakter der bestehenden hl. Schrift in einer Weise bestimmt, die mit einer aus der kirchlichen Definition rechtmäßig hergeleiteten Wahrheit im Widerspruch stehe. Diese Folgerung ergibt sich keineswegs. Man kann sehr wohl verschiedene Möglichkeiten denken,

---

[1]) Schon im Jahrg. 1882 ds. Ztsch. S. 542 wurde die Fragwürdigkeit der Argumentation Kleutgens mit einem Worte angedeutet. ‚In loserem Zusammenhange mit dem Ganzen steht die am Ende beigefügte lateinische Abhandlung Kleutgens, in welcher er die drei beanstandeten Thesen des Lessius betreffs der Inspiration der hl. Schrift auf ihre Zulässigkeit prüft und die beiden ersteren in ihrem strengen Wortlaute als falsch, die letzten als erronea bezeichnen zu müssen glaubt‘. Wir berücksichtigen hier nur die Beurtheilung der letzten These, von der nachträglichen göttlichen Approbation einer Schrift. Die Bezeichnung der beiden ersten als ‚falsch‘ ist gleichfalls unberechtigt, was sich bei näherer Prüfung der Beweisführung Ks unschwer erkennen läßt.

wie Gott zum Werden irgend eines Buches beitragen könnte, wie er es zu Seinem Buche, zu Seinem Worte machen könnte, so dass es mit gewissem Recht ‚Wort Gottes‘ und ‚hl. Schrift‘ genannt werden könnte. Damit ist keineswegs der Charakter der bestehenden hl. Schrift in Zweifel gezogen. Es wird nur der Ausdruck ‚hl. Schrift‘ im allgemeineren Sinne gebraucht, und es ist aus der ganzen Darstellung und Untersuchung von selbst klar, dass der Ausdruck nicht im concreten Sinne zu verstehen ist, wonach er die bestehende Sammlung der hl. Schriften bezeichnet.

Lessius stellte also die Hypothese auf, es sei ein Buch durch besondere Anregung Gottes, im Übrigen aber im Einzelnen ohne speciellen Beistand Gottes geschrieben, es werde dann später durch göttliche Offenbarung approbiert, d. h. Gott offenbare, dass nur Wahres und Heilsames in demselben enthalten sei. Ein solches Buch, meinte Lessius, könnte mit Recht ‚h. Schrift‘, wenn auch nicht eine ‚hl. Schrift‘, wie die der Kirche in der gegenwärtigen Ordnung anvertraute, genannt werden. In der That, wir hätten hier zunächst ein auf Antrieb Gottes verfasstes Buch, es gienge somit nicht nur die Action des Schreibens, sondern auch der Inhalt des Buches, wenigstens der Hauptsache nach, von Gott aus. K. hat ganz zu Unrecht dieses Element in der Hypothese des Lessius übersehen. Eine göttliche Anregung zur Abfassung eines Buches, ohne gleichzeitig dem Verstande mitgetheilte Bestimmung des Gegenstandes im Allgemeinen und Wesentlichen ist kaum denkbar. Außerdem wäre das Buch, nach der Annahme des Lessius, auf Grund göttlicher Offenbarung als irrthumslos und heilsam hingestellt. Es ist gar nicht einzusehen, warum man ein solches Buch nicht ‚Wort Gottes‘ und ‚hl. Schrift‘ nennen könnte. Dass man es so nennen könnte bezüglich der Autorität gibt K. selbst zu. Aber es hätte nicht nur direct auf Gottes Offenbarung ruhende Autorität, sondern es wäre auch in gewissem und wahrem Sinne ‚Wort Gottes‘. Die Hypothese des Lessius thut trefflich dar, durch welches nächste und wesentlichste Element ein Buch, das ‚Wort Gottes‘ oder ‚hl. Schrift‘ mit Recht genannt wird, sich unterscheidet von andern Büchern, die das Wort Gottes nur *enthalten*, wenn auch unfehlbar, aber nur auf Grund einer von Gott gesetzten unfehlbaren Autorität, enthalten.

Dass aber eine solche Betrachtungsweise belanglos (non magni momenti) sein solle, werden gewiss nicht alle Theologen mit Bellarmin und Kleutgen zugestehen. Es dient nicht nur in unserer Frage, sondern in manchen anderen der Theologie, zweifelsohne zur Beleuchtung der von Gott thatsächlich gewollten Ordnung, wenn man betrachtet, welche verschiedene andere Ordnungen Gott hätte wählen können. Dies war der ganz berechtigte Gedankengang des Lessius, und so hat er gerade durch die Besprechung der Möglichkeiten, thatsächlich und nachweisbar zur Aufklärung des Wesens der Inspiration, über das man zu jener Zeit erst nähere Untersuchungen anstellte, nicht wenig beigetragen. Es ist durch seine Untersuchung recht klar geworden, in welch hohem und vollkommenen Grade die bestehende hl. Schrift ‚Wort Gottes‘ genannt werden muss, und welch kostbaren Schatz Gott seiner Kirche in dem Buche der Bücher anvertraut hat.

16. Zu einem andern Punkte der Exegese Schöpfers, der mit seiner formellen Auffassung des Decretes enge zusammenhängt, sei hier nur eine kurze Bemerkung beigefügt. Mit Recht bezweifelt er die Richtigkeit der Behauptung Granderaths, dass die Theologen dem Exegeten irgendwie und bei irgend einem Text der Schrift die Freiheit zugestehen, von dem ‚Sinne der Kirche' abzugehen, sei es auch von dem Sinne, den die Kirche durch das ordentliche Lehramt, nicht durch feierliche Definition zum Ausdruck bringt. Die Gründe, die er dafür vorbringt, sind ganz zutreffend. Allerdings darf man nie und in keiner Auslegung von dem ‚Sinne der Kirche' abweichen, soferne man eben darunter das versteht, was die Concilien und Theologen meinen. In Fragen aber, die vollständig außer dem Gebiete der Glaubens- und Sittensachen liegen, wird man von dem ‚Sinne der Kirche', in der eigentlichen Bedeutung dieses Ausdruckes, gar nicht abweichen können, weil ein solcher sensus Ecclesiae nicht existiert. ‚Die Ausdrucksweise also: Man darf vom Sinne der Kirche abgehen, scheint (in der That) nicht glücklich gewählt zu sein.' Hieraus hätte aber Schöpfer die Unzulässigkeit seiner formellen Auffassung des Trienter Decretes entnehmen müssen. Denn wenn das Concil wirklich die Freiheit des Exegeten formell ausspräche in Dingen, die nicht zum Glauben oder den Sitten gehören, so müsste ihm wirklich diese unglückliche Ausdrucksweise, wenigstens in dem Wortlaut des vaticanischen Decretes, zugeschrieben werden. Hätte das Concil wirklich Freiheit des Exegeten aussprechen wollen, so würde es dafür zweifelsohne eine andere Form gewählt, aber niemals gesagt haben, der Exeget sei an den sensus quem tenuit et tenet s. mater Ecclesia nicht gebunden.

17. In den Acten des Concils von Trient hat G r a n d e r a t h, wie früher schon bemerkt wurde (S. 296), keinerlei Anhaltspunkte zur näheren Bestimmung des Sinnes der Clausel in rebus fidei et morum finden können. Er nimmt also zu den in der Frage allgemein giltigen theologischen Principien seine Zuflucht, um zu einem gesicherten Ergebnis zu gelangen. Jenen Principien gemäß, so meint G., ist nun der Exeget zweifelsohne in allen religiösen Dingen der Lehrauctorität der Kirche unterworfen. Also hat das Concil auch die Auslegung der h. Schrift in jenem ganzen Umkreis von Wahrheiten an den kirchlichen Sinn binden wollen. ‚Ist derselbe (der Exeget) nicht evident in a l l e n religiösen Schriftfragen der Auctorität der Kirche unterworfen, und musste das Concil die hl. Schrift nicht in

allen religiösen Dingen gleichmäßig gegen die petulantia ingenia schützen?' (aaO. S. 397). Die Rechtmäßigkeit der hier gezogenen Folgerung ist, gemäß dem früher schon über die Auslegung von kirchlichen Vorschriften und dogmatischen Decreten, die wesentlich auch kirchliche Gebote, ein Ausfluss der kirchlichen Jurisdiction sind, aufgestellten Canon, keineswegs anzuerkennen. Nehmen wir auch einmal an, dass die Exegese in allen religiösen Dingen der Lehrautorität der Kirche unterworfen sei, so folgt doch nicht, dass das Concil auch in allen diesen Dingen den petulantia ingenia Schranken setzen musste. Es konnte sich sehr wohl damit begnügen, wie es Gepflogenheit weiser Gesetzgeber ist, nur bezüglich jener religiösen Dinge ein ausdrückliches Verbot zu erlassen, welche die Grundlage oder die Substanz des christlichen Lehrgebäudes ausmachen, deren falsche Auslegung die wichtigsten und nothwendigsten Glaubenswahrheiten gefährdet.

Granderath hält es für ‚evident' und ‚selbstverständlich', dass der katholische Exeget in allen religiösen Dingen an den ‚Sinn der Kirche' und die Väterauslegung gebunden sei. Irren wir nicht, so hat ihn zu dieser Überzeugung vor allem eine gewisse Furcht vor den Consequenzen geführt, welche sich aus der entgegengesetzten Annahme ergeben würden, dass nämlich in irgend einer ‚religiösen Schriftfrage' Freiheit der Exegese proclamiert würde. Deutlicher denn sonst geht dies aus der Art und Weise hervor, wie er die Unhaltbarkeit der Ansicht Schöpfers darthun will, ‚hinsichtlich der Glaubenswahrheiten per accidens (nach dem hl. Thomas) sei der Exeget frei'. ‚Schon die Beispiele, welche der hl. Thomas als Glaubenswahrheiten per accidens anführt, zeigen dies. Leider hat er nur wenige angeführt; aber diese genügen. Er nennt zB. die Auferweckung eines Todten durch den Propheten Eliseus. Wenn nun die Schriftstelle (4 Kön. 4, 34 ff.), welche dieses berichtet, darum, weil sie ein credibile per accidens erzählt, der freien Erklärung der Exegeten überlassen wäre, so müsste dies ebenso von jenem ganzen Theile des vierten Buches der Könige gelten, in welchem so viele andere Wunder desselben Propheten erzählt werden. Ja, was von den Wundern dieses Propheten gilt, muss von den Wundern aller Propheten gelten. Oder warum denn nicht? Sie sind ja ebenso Glaubenswahrheiten per accidens. Und warum soll es nicht von den Wundern des alten Testamentes überhaupt gelten, den Wundern Moyse's in Ägypten, dem Durchgang durch das rothe Meer, dem Mannawunder? Oder

sind dieses credibilia per se? Warum soll es nicht, um von den Wundern des Heilandes zu schweigen, bei welchen sich vielleicht ein Grund geltend machen ließe, sie zu den credibilia per se zu rechnen, warum soll es nicht von den Wundern des hl. Petrus und Paulus und der Apostel überhaupt gelten? Und wo sollen wir aufhören?' Man sieht, G. hält die Annahme für vollkommen ausgeschlossen, ja für absurd, dass die kirchliche Lehrautorität und die Väterauslegung nicht authentisch und positiv verpflichtend sei in der Auslegung solcher religiösen Dinge der Schrift, wie es etwa die Wunder der Propheten und der Apostel sind. Seine Argumentation läuft eben auf eine deductio ad absurdum hinaus. Hätte G., anstatt uns mit so vielen rhetorischen Fragen zu überhäufen, für diese von ihm wohl als ‚selbstverständlich' angesehene theologische Aufstellung einen überzeugenden Beweis aus den theologischen Erkenntnisquellen beigebracht, so würden wir ihm allerdings einen wahren und bedeutsamen Fortschritt in unserer schwierigen Frage danken.

Doch das gemahnt uns, zum zweiten Theile unserer Untersuchung überzugehen, in welcher auf Grund der anerkannten theologischen Principien der Umfang der kirchlichen Lehrbefugnis hinsichtlich der Schriftauslegung festgestellt werden soll. Wir werden zunächst die Wege beleuchten, auf welchen manche neuere Theologen eine Lösung der Frage versucht haben.

C. Neuere Ansichten über den Umfang des Auslegungsrechtes der Kirche.

18. Man kann nicht sagen, dass die Tendenz der neueren theologischen Erörterungen unserer Frage dahin gehe, das der Kirche zukommende Recht der authentischen und positiven Auslegung der hl. Schrift möglichst einzuschränken. Im Gegentheil, fast alle Theologen, die in letzter Zeit zur Frage Stellung genommen, neigen zu einer möglichst weiten Ausdehnung der kirchlichen Befugnis. Es mögen hier zunächst die extremen Ansichten, nach welchen die kirchliche, obligatorische Auslegung, wenn nicht auf die ganze hl. Schrift, so doch auf den überwiegend größten Theil derselben sich erstreckt, auf ihre Berechtigung geprüft werden.

Granderaths Theorie, wonach in allen religiösen Dingen der hl. Schrift der Kirche das authentische Auslegungsrecht zusteht, würde allerdings, was G. selbst wohl nicht leugnen

wird, einen sehr weit ausgedehnten Kreis des Schriftinhaltes der kirchlichen Interpretation unterstellen.

G. verwahrt sich mit großem Nachdruck dagegen, daſs man die Autorität des hl. Thomas gegen seine Auffassung anrufen könne. Thomas scheint nämlich, an zwei Stellen des Commentars zum Sentenzenbuch des Lombarden, dem Exegeten Freiheit zuzugestehen in Dingen, von denen manche zweifellos ‚religiös' genannt werden müssen. An der einen Stelle[1]) handelt der hl. Lehrer von der Art und Weise und von der Ordnung, in welcher die Dinge der Welt erschaffen wurden. Er constatiert, daſs in dieser Frage die Väter bei ihrer Erklärung der einschlägigen Schrifttexte, deren absolute Wahrheit sie allerdings alle anerkannten, doch verschiedene Ansichten oder Deutungen der Texte vorgebracht hätten. Hiermit ist nun streng genommen noch nicht gesagt, daſs es den Vätern frei gestanden sei, angesichts der kirchlichen Glaubensregel und theologischen Erkenntnisnorm, nicht nur bezüglich der berührten Frage von der Entstehungsweise der Welt, sondern auch bezüglich ähnlicher Dinge, welche von Thomas sowohl hier, als an den früher (S. 302) bezeichneten Stellen aus der theologischen Summe (II. IIae qu. 1 a. 6. 8) als **credibilia per accidens** bezeichnet werden, verschiedene und ihrer persönlichen Meinung entsprechende Deutungen der Schrifttexte vorzubringen. Man könnte eben einwenden, Thomas spreche zunächst nur

---

[1]) II. Sent. dist. XII. q. 1. a. 2; Respondeo dicendum, quod quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se de substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum et huiusmodi; in quibus nulli licet aliter opinari: unde Apostolus ad Gal. I dicit, quod si Angelus Dei aliter evangelizet, quam ipse docuerat, anathema sit. Quaedam vero per accidens tantum, inquantum scilicet, in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu Sancto dictante promulgatam esse: quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia: *Et in his etiam Sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes.* Sic ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet; scilicet *mundum incepisse creatum;* et hoc omnes concorditer dicunt. *Quo autem modo et ordine* factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens inquantum in Scriptura traditur, *cuius veritatem diversa expositione Sancti salvantes diversa tradiderunt.* Vgl. auch: Ad Septimum. dicendum quod auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide; quia maiori veritate eam Spiritus Sanctus fecundavit, quam aliquis homo adinvenire possit'.

von dieser einzelnen Frage, und auch betreffs dieser stelle er nur die Thatsache fest, dass die Väter verschiedene Auslegungen gegeben hätten; diese Thatsache könne aber auch einfach aus dem Umstande erklärt werden, dass die Väter hierüber weder in der apostolischen Tradition noch in der kirchlichen Lehre sichere Anhaltspunkte gefunden hätten.

Allein zunächst ist sicher, dass Thomas allgemein spricht und die Thatsache der verschiedenen Auslegung in Dingen, quae per accidens tantum pertinent ad fidem, in nicht begrenztem Umfange zugibt. Sodann tritt an einer früheren Stelle desselben Commentars des Heiligen[1]) offenbar dieselbe Unterscheidung zwischen Dingen, welche an sich und κατ' ἐξοχήν Dinge des Glaubens sind, und solchen, welche nicht de necessitate fidei sind, wieder hervor, und zwar ebenfalls bezüglich der Auslegung mancher Schrifttexte. Es handelt sich nämlich um die Zeit der Erschaffung der Engel, worüber die Väter auf Grund mehrerer Texte der Schrift verschiedene Ansichten vorgetragen haben[2]). Hier spricht nun der hl. Thomas nicht nur von der Thatsache der verschiedenen Meinungen bezw. Schriftauslegungen, sondern auch von der Erlaubtheit derselben, wie sie sowohl den Vätern zustand (licuit eis diversimode opinari) als auch uns zusteht (sicut et nobis). Hiermit erfahren auch die an erster Stelle angeführten Äußerungen des Aquinaten eine geeignete Erläuterung und es ergibt sich schließlich als gut begründete Annahme, der

---

[1]) II sent. dist. II q. 1 a. 3: ‚Sciendum est ergo, quod circa inceptionem rerum Sancti convenientes in eo quod fidei est, scilicet quod nihil est ab aeterno praeter Deum, varia ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur *in his quae de necessitate fidei non sunt, in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis*‘.

[2]) Vgl. den Text des Lombarden: Quaedam auctoritates innuere videntur, quod ante omnem creaturam creati sunt angeli. Unde illud (Eccli I) *Primo omnium creata est sapientia,* quod intelligitur de angelica natura, quae in Scriptura saepe vita, sapientia et lux dicitur: Sed rursus alia Scriptura dicit: *In principio creavit Deus coelum et terram* et in propheta (Ps. 101): *Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli.* Et videtur quaedam contrarietas oriri ex assertionibus istis .. Quod autem simul creata fuerit spiritualis corporalisque creatura August. super Genes. (lib. I cap. 3) aperte ostendit .. Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura .. quia ut Augustinus ait (super Genesim ad lit. lib. I cap. 19) nulla creatura est ante saecula, sed a saeculis cum quibus coepit. Hieronymus tamen super epistolam ad Titum, aliud videtur sentire etc.

hl. Thomas habe der weitherzigen Anschauung gehuldigt, in Sachen der Schrift, die nicht eigentlich ‚Glaubenssachen‘ (im Sinne der von Thomas gegebenen Unterscheidung) sind, hätten die Väter mit Recht Freiheit der Auslegung geübt, und uns sei dieselbe nicht verwehrt.

Es ist nämlich nicht leicht möglich, um noch einem Einwand zu begegnen, die Freiheit, welche Thomas bei den hl. Vätern annimmt, daraus zu erklären, dass Thomas die Überzeugung gewonnen hätte, die Väter hätten in allen einzelnen Fällen keine leitenden und bindenden Gesichtspunkte für die Auslegung in der kirchlichen Tradition gefunden. Dagegen spricht die Allgemeinheit der Aufstellung des hl. Lehrers. Diese erklärt sich, da eine Prüfung so vieler Fälle durch Thomas willkürlich angenommen würde, nur daraus, dass Thomas, in dem bezeichneten Kreise von Dingen der Schrift, principiell keine Verpflichtung für die Väter bezüglich der Interpretation zu erkennen vermochte. Das Verhältnis aber zur kirchlichen Glaubensregel ist im wesentlichen dasselbe für die hl. Väter, wie für die späteren Exegeten. Waren die hl. Väter in einer gewissen Sphäre von Wahrheiten grundsätzlich frei, so ist nicht einzusehen, wie diese Freiheit später hätte benommen werden können.

19. Wie stellt sich G. zu dieser Auffassung der Lehre des hl. Thomas? Zunächst betont er wiederholt, dass Thomas nirgends die Lehre aufstelle, dass der Exeget hinsichtlich der Glaubenslehren per accidens bei Erklärung der hl. Schrift von einem etwa bestehenden Väterconsens unabhängig sei. Allerdings trägt der Aquinate die These nicht mit diesen ausdrücklichen Worten vor. Aber läſst sich dieselbe nicht aus seinen Erörterungen richtig ableiten? Der hl. Lehrer spricht zwar nur von dem Falle, wo die Freiheit thatsächlich zur Verschiedenheit der Erklärungen geführt hat. Aber folgt daraus etwa, dass in anderen Fällen, wo zufällig doch Übereinstimmung der Auslegung herrscht, keine Freiheit angenommen werden könne? Keineswegs; es mögen vielerlei Gründe gewesen sein, weshalb die Väter zu ihrer Zeit manche der genannten Schrifttexte alle gleichmäßig ausgelegt haben, ja gar nicht verschieden auslegen konnten, aber es war keine verpflichtende kirchliche Norm der Grund dieser Übereinstimmung. So wird denn auch für spätere Exegeten principiell keine derartige Norm und Regel geltend gemacht werden können[1]).

---

[1]) Die von G. bekämpfte Argumentation Schöpfers aaO. S. 103 f. bleibt also wesentlich zu Recht bestehen.



Bezüglich des speciellen Gegenstandes, von dem Thomas an der zuerst berührten Stelle spricht, nämlich der Entstehungsweise der Welt, erklärt sich G. ‚nicht im Geringsten abgeneigt, ihn aus den res fidei et morum des Concilsdecretes auszuschließen, und dem Exegeten hinsichtlich desselben Freiheit einzuräumen‘. Er glaubt dieses deshalb thun zu können, weil er ihn zu den Gegenständen zählt, ‚die in sich selbst nicht religiöser Natur sind‘ (aaO. S. 306). Aber so frägt man doch mit Recht: warum sollte die Frage, wie und in welcher Ordnung Gott die Welt geschaffen hat, nicht religiöser Natur sein? Die Wahrheit der Erschaffung der Welt ist deshalb vor allem religiös, weil wir durch sie Gott als unseren allmächtigen, allweisen Schöpfer und Herrn erkennen, und so in grundlegender Weise zu Gott hingerichtet werden. Und durch die Frage über die Weise und die Ordnung, welche Gott bei der Schöpfung angewendet, sollte jene Erkenntnis Gottes und unseres Verhältnisses zu Gott in keiner Weise gefördert werden? Doch damit berühren wir die über dem von G. aufgestellten Begriff des ‚Religiösen‘ liegende Dunkelheit, welche in Folgendem zur Sprache kommen soll.

Was endlich die aus den Worten des hl. Thomas sich ergebende Lehre angeht, in den credibilia per accidens sei es den Vätern principiell erlaubt gewesen, wie auch uns, verschiedene Schriftauslegungen zu befolgen, so macht G. auf den ‚Grund‘ aufmerksam, den Thomas dafür anführe. ‚Der Grund, warum bei denselben Verschiedenheit der Erklärung statthaft ist, wird vom hl. Lehrer in folgenden Worten angegeben: Das per accidens Offenbarte „kann ohne Gefahr denen, welche die Schrift nicht zu kennen brauchen, unbekannt sein, wie vieles Geschichtliche“, während hinsichtlich des per se Offenbarten ‚keiner eine abweichende Meinung haben darf‘. ‚Darum bemerkt er mit Recht, dass nicht hinsichtlich der ersten, wohl aber hinsichtlich der letzteren eine Verschiedenheit der Ansicht statthaft sei. Es folgt ja dann nur, dass derjenige, welcher in der Erklärung irrt, eine Lehre nicht kennen lernt, die zu kennen auch nicht nothwendig ist‘. Ich bemerke zunächst, dass es keineswegs richtig ist, dass Thomas formell als Grund für die Freiheit der Auslegung in ‚dem per accidens Offenbarten‘ den Umstand angibt, dass diese Dinge ohne Gefahr vielen unbekannt sein können. Er bezeichnet nur die Dinge, welche per accidens zum Glauben gehören, unter anderem auch als solche, die eben ohne Gefahr vielen unbekannt bleiben. Wenn also G. etwa darthun möchte, dass bloß für die gewöhnlichen Gläubigen, von welchen

Schriftkenntnis nicht verlangt wird, in diesen Dingen Freiheit gewährt sei, die eigentlich darin besteht, dass sie in etwas irren können, das zu wissen für sie nicht nöthig ist, so ist damit der Gedanke des hl. Thomas vollständig verfehlt.

Es ist offen in den Worten des Heiligen ausgesprochen, dass den hl. Vätern, sowie den Theologen (wie doch Thomas einer war), also den berufenen Schriftkennern, Freiheit der Auslegung gestattet sei (licuit eis, sicut et nobis). Man kann indessen zugeben, dass Thomas mit der näheren Bestimmung der credibilia per accidens: ‚quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur' zugleich einen Grund andeuten wollte, weshalb eben hierin Freiheit herrsche. Wir werden sehen, dass der Grund ganz zutreffend ist. Aber es bleibt schließlich doch die Wahrheit bestehen, dass Thomas den Vätern und Theologen, den in der Kirche mit der Auslegung der Schrift Betrauten, Freiheit in den Dingen, die per accidens offenbart sind, zuerkennt, aus was immer für einem Grunde er das nun auch thun mag. Man sieht also nicht, wie durch die Hervorhebung des von Thomas beigebrachten Grundes entkräftet werden soll, dass Thomas wirklich für Väter und Exegeten in ‚dem per accidens Offenbarten' Freiheit der Auslegung anerkennt, und dass er folgerichtig auch den späteren katholischen Exegeten Freiheit gewahrt habe, wenn etwa trotz der principiellen Freiheit aus anderen Gründen Übereinstimmung der Väterauslegung herrscht.

Nun ist aber gewiss sehr Vieles, was Thomas credibile per accidens nennt, im Sinne Gs ‚religiös', was G. selbst zugibt. Mit der richtig verstandenen Lehre des hl. Thomas kommt also Gs Theorie nicht überein. Wenn dann G. weiter bemerkt (S. 309): ‚Im Gegentheil hält Thomas, wie wir früher gezeigt (S. 304 f.), die Freiheit hinsichtlich der credibilia per accidens nicht für eine unbegrenzte, unter jeder Bedingung fortdauernde, und hinsichtlich der Dinge, welche nicht nothwendig im Einzelnen geglaubt werden müssen, bezeichnet er ausdrücklich den allgemeinen Glauben der Kirche als Grund, weshalb auch sie anzunehmen seien', so beruht diese ganze Bemerkung auf einer irrigen Deutung der angezogenen Stellen des hl. Thomas (II II^{ae} q. 2 a. 5. 6), die von uns schon oben aufgedeckt wurde (S. 305 f.)

20. Mit Recht hat Schöpfer gegen Gs Theorie die allzugroße Dehnbarkeit und Unbestimmtheit des Begriffes des ‚Religiösen'

geltend gemacht[1]). In der That, wenn wir das Wort ‚religiös‘ in der gewöhnlichen, durch den Sprachgebrauch des Lebens und der Schule gegebenen Bedeutung fassen, so können wir mit demselben alles, sei es Lehre, sei es Thatsache, bezeichnen, was irgendwie die Richtung des Menschen auf Gott hin betrifft[2]). Es wird nun allerdings schwer werden, in der hl. Schrift Lehren oder Thatsachen zu finden, die nicht wenigstens als Glieder eines größeren Ganzen, als Einzelheiten einer umfassenden Geschichte in berechtigter Weise ‚religiös‘ genannt werden können. Irgend eine nähere Beziehung zu Etwas, was offenbar und direct die Richtung des Menschen auf Gott beleuchtet, scheint zu genügen, um auch das scheinbar Indifferente und Profane in den Kreis des ‚Religiösen‘ zu ziehen[3]).

---

[1]) AaO. S. 107: ‚Es kann ja ein und derselbe Gegenstand ganz beliebig je nach der Verschiedenheit des Standpunktes, von dem aus er betrachtet wird, zugleich ‚religiös‘ und ‚nicht religiös‘ genannt werden. Beispiele dafür bietet uns die Geschichte des alten Testaments in großer Menge. Die vielen Kriegszüge, welche von den heidnischen Weltmächten gegen das Volk Gottes unternommen wurden, waren fast durchwegs Resultate politischer Verwicklungen und als solche gewiss nicht ‚religiöse‘ Sachen. Die biblischen Schriftsteller aber betrachten diese Ereignisse vom Standpunkte der Heilsgeschichte aus, führen die feindlichen Überfälle auf Gott als eigentlichen Urheber zurück, stellen ihre Beziehung zum Erlösungswerke in den Vordergrund und drücken ihnen so gewiss religiösen Charakter auf. Die Art und Weise, ferner wie Gott, was ihm in der hl. Schrift ohne Erwähnung einer Mittelursache zugeschrieben wird (auch das Aufsteigen des Kikaion über dem Haupte des Jonas) mit anderen Worten die Frage, ob er dies alles durch unmittelbaren Eingriff oder durch den Gang der Natur- und Weltgeschichte bewirkt hat, ist gewiss eine ‚religiöse Sache‘ (res quae versatur circa Deum), und so könnte wohl gar alles, was in der heiligen Schrift steht, unter die religiösen Sachen eingereiht werden‘.

[2]) ‚Religio proprie *importat ordinem ad Deum*‘ II II^ae q. 81 a. 1 c. Und wenn man auch mit Recht sagen kann von der Religion im prägnanten Sinne: ‚Die Religion eines Menschen ist das rechte Verhalten desselben Gott, seinem Ursprunge und Ziele gegenüber‘ (Granderath aaO. S. 385), so umfasst der Ausdruck ‚religiös‘ doch alles was die Hinordnung des Menschen zu Gott, auch die falsche verkehrte, oder vielmehr die Abkehr von Gott betrifft.

[3]) Es handelt sich also hier nicht um die Schwierigkeit der Application des Begriffes des Religiösen auf einzelne Fälle, sondern um die Dehnbarkeit des Begriffes selbst, welche gestattet, den ganzen Schriftinhalt in dem Umfang des Begriffes einzuschließen, während doch zwischen Inhalt und Inhalt der Schrift unterschieden werden soll. Die Unterscheidung, welche Franzelin (tract. de tradit. 2 ed. p. 530 sqq.) macht zwischen den veritates *propter se* revelatae und den revelatae *per accidens vel*

Selbst die Beispiele, welche G. anführt, um darzuthun, dass es in der hl. Schrift Wahrheiten gibt, welche, abgesehen davon, dass sie durch die Inspiration zur religiösen Ordnung erhoben sind, ihrer Natur nach profan sind, beheben nicht jeden Zweifel in dieser Hinsicht. Bezüglich der geschichtlichen Angaben des Evangelisten Lukas im Anfang des 2. Capitels bemerkt G. selbst: ‚Es ist ja wahr, daß der Evangelist sie mitgetheilt hat, um den Grund anzugeben, warum Maria und Joseph nach Bethlehem gegangen seien, und wie es kam, dass der Heiland zu Bethlehem geboren wurde. Die ganze evangelische Erzählung von der Geburt des Heilandes zu Bethlehem, deren Theil obige Sätze sind, ist freilich religiös. Diese Sätze selbst, welche einen in sich abgeschlossenen Gedanken darlegen, allein gelesen, sind profan‘ (S. 386). Der Gegner wird anders argumentieren: wenn die ganze Erzählung religiös ist, sind es auch die Theile, eben durch ihre Zugehörigkeit zum Ganzen, also noch durch einen anderen Grund, als den den Schrifttexten eignenden Charakter der Inspiration.

Ähnliches mag bemerkt werden bezüglich der Controversen und Fragen, welche über Sätze der hl. Schrift, seien sie nun religiöser oder profaner Natur, aufgeworfen werden können. ‚Würde zB. die religiöse Wahrheit in Mitleidenschaft gezogen, wenn hinsichtlich der oben aus dem dritten Capitel des Lukasevangeliums citierten Stelle eine Controverse entstände, welches der Unterschied sei zwischen dem Amte eines Landpflegers, oder dem eines Vierfürsten, oder über die Abgrenzung der einzelnen genannten Ländertheile?‘ ‚Die Frage, ob Gott dies (das Emporwachsen der Pflanze über dem Haupte des Propheten Jonas), durch unmittelbaren Eingriff oder durch den Gang der Natur und Weltgeschichte bewirkt hat, ist gewiss eine religiöse Sache, ob aber diese Pflanze eine Epheu- oder Kürbispflanze oder eine andere gewesen, ist ebensowenig eine religiöse Frage, wie die Frage, ob mensa Tisch bedeute‘ (S. 388).

---

propter aliud, wird von ihm, soviel es sein Zweck verlangte, näher beleuchtet mit Formeln, die der Beschreibung der credibilia per se bei Thomas ähnlich sind. Hiermit ist principiell der Inhalt des Begriffes einigermaßen bestimmt, wenn auch die Anwendung auf einzelne Fälle nicht ohne Schwierigkeiten ist. In diesem Sinne sagt F. richtig: ‚Aliquando poterit manere dubium, ad utram classem locus referendus sit; sed profecto absurdum est, propterea distinctionem ipsam rejicere, vel tum eam negligere, quando de ea constat, quia aliquando ex nostra ignorantia eam in usum deducere non valemus‘.

Auf solche und ähnliche Beispiele darf entgegengehalten werden, daſs allerdings derlei Fragen, wenn sie formell als solche Disjunctiven betrachtet werden, nicht religiös sind. Die Wahrheit selbst aber — und es war ja in Wirklichkeit eine bestimmte Pflanze, die da emporwuchs — daſs Gott, sagen wir, eine Epheupflanze, wenn es eine solche war, wachsen ließ, ist ‚religiös' (nach der Annahme Gs); also ist es auch religiös, daſs es historisch eine Epheupflanze war. Doch genug dieser vielleicht kleinlichen Erwägungen. Es genügt uns angedeutet zu haben, daſs der Begriff des ‚Religiösen' in der gewöhnlichen weiten Fassung zu unbestimmt ist, um als Unterscheidungsmerkmal dienen zu können, wonach wir den dem kirchlichen Lehramt unterstellten Inhalt der Schrift zu bestimmen haben. G. selbst scheint diese Empfindung nicht ganz überwunden zu haben. Mehrere Male setzt er anstatt des allzu vagen Ausdruckes ‚religiöse Dinge', einen Terminus ein, der freilich den ersteren um ein Bedeutendes enger präcisiert. ‚Wenn demgemäß die Kirche ein Lehrdecret erläſst, in welchem sie die Schrifterklärung der kirchlichen Autorität unterordnet, so wird sie eine Unterscheidung machen, und durch eine beschränkende Clausel den Exegeten einfach binden nur in rebus religionis *christianae* und wenn die Clausel fehlte, dürften wir sie als selbstverständlich im Geiste einfügen' (S. 396). Ja, wenn die res religionis *christianae* als Object und Umfang der kirchlichen Lehr- und Auslegungsbefugnis angegeben werden, so ist dem gewöhnlichen Sinn dieses Ausdruckes gemäß, eine weit bestimmtere Grundlage geschaffen, auf welcher die theologische Untersuchung unserer Frage sich geordnet entwickeln kann. Damit wäre auch der sofort in die Augen springende Übelstand der Theorie Gs behoben, daſs das Object des kirchlichen Lehramtes principiell in einer Weise bestimmt werde, wie sie in den einschlägigen theologischen Erörterungen und in den Lehrbüchern ungebräuchlich ist[1]).

21. Einen positiven Beweis für seine Theorie entnimmt Granderath den allgemeinen Principien über die Lehrthätigkeit der Kirche. ‚Worauf beruht denn, so argumentiert er, nach diesen Principien die Lehrthätigkeit der Kirche im Allgemeinen, abgesehen von ihrem speciellen Verhältnis zur Erklärung der hl. Schrift? Sie bezieht sich auf die theoretischen und practischen religiösen Wahrheiten, mögen sie

---

[1]) Vgl. neuestens in Wilmers: De Christi Ecclesia das 4. Capitel: De magisterii ecclesiastici objecto p. 454 sqq.

per se oder per accidens offenbart, mögen sie uns nothwendig oder bloß nützlich sein, andererseits aber auch ausschließlich nur auf die religiösen Wahrheiten, und auf keine andere Wahrheit oder Lehre, die nicht entweder selbst religiöser Natur, oder doch für die religiösen Wahrheiten von Bedeutung ist. Denn die Kirche ist ihrem Wesen nach nur eine Religionsanstalt, eine Führerin des Menschen zum jenseitigen Ziele, und sie bewegt sich darum als Lehrerin nur im Kreise der Wahrheiten der Religion; Christus selbst ist als Lehrer nur ein Lehrer der christlichen Religionswahrheiten und hat der Kirche nur in Dingen der christlichen Religionswahrheiten Lehrautorität verliehen' (S. 391). Wir sehen zunächst ab von der Unbestimmtheit der Ausdrücke, ‚religiöse Lehren', ‚religiöse Wahrheiten', die wenig geeignet ist, das eigentliche Object der kirchlichen Lehrthätigkeit theologisch und genau festzustellen, und die deshalb auch in den streng theologischen Erörterungen unseres Gegenstandes mit Recht vermieden wird. Allerdings bezieht sich die Lehrthätigkeit der Kirche auf ‚religiöse Wahrheiten' und nur auf solche. Aber wie beweist G., dass sie sich auf sämmtliche ‚religiösen Wahrheiten' bezieht? Hier liegt das wesentliche Element der Theorie Gs, das durch eine gründliche Beweisführung gesichert werden müsste.

Es liegt indessen eine gewisse Wahrheit diesen Ausführungen Gs zu Grunde; sonst wäre es schwer begreiflich, wie er seine Behauptung ohne einen stringenten Beweis, gleichsam als selbstverständlich hinstellen könnte. Ja die kirchliche Lehrthätigkeit bezieht sich in gewissem Sinne auf alle religiösen Wahrheiten. Die Kirche kann nämlich über alle Lehren auf religiösem Gebiete ein Urtheil fällen, insofern sie erklären kann, ob dieselben dem ihr anvertrauten Wahrheitsschatze entsprechen oder entgegenstehen, ob gewisse religiöse Thatsachen mit der ihr anvertrauten und von ihr gelehrten sittlichen Norm übereinstimmen oder nicht. Folgt aber hieraus, dass die Kirche eine positive Erklärung dieser religiösen Thatsachen, oder auch eine positive Entscheidung aller religiösen Fragen, bspw. aller Controversen über die Principien der rein natürlichen Ethik geben könne, wenn dieselben in keiner Weise die Wahrheit der christlichen und geoffenbarten Sittenlehre berühren? Kein Theologe wird das behaupten. In unserer Frage handelt es sich aber, wie G. selbst des öfteren gut bemerkt und nie aus den Augen zu verlieren ist, um das positive Erklärungsrecht der Kirche. Wenn wir also von der allgemeinen Frage zur Schriftauslegung übergehen, so werden wir ohne Bedenken zu-

geben, dass die Kirche alle religiösen Thatsachen der Schrift in dem oben bezeichneten Sinne beurtheilen kann, dass sie auch alle religiösen Sätze der Schrift und vor allem die verschiedenen Erklärungen derselben mit dem Maßstabe der Glaubenslehre messen, mehr noch, auf Grund der Inspirationslehre die Wahrheit aller einzelnen Sätze vertheidigen und somit in vielfacher Weise die Interpretation aller Schriftaussagen beurtheilen kann. Aber das kann sie nicht formell aus dem Grunde, weil die Sätze ‚religiös' sind, sondern weil sie in Beziehung treten zu dem von der Kirche gehüteten Glaubensgute. Das Recht einer positiven Erklärung aber aller ‚religiösen' Sätze ist damit für die Kirche weder gefordert noch erwiesen[1]).

22. Es fehlt nicht an Theologen, welche das positive Auslegungsrecht der Kirche in keiner Weise beschränkt sehen wollen, dasselbe vielmehr auf alle einzelnen Aussagen der Schrift ausdehnen. Im Vorhergehenden (S. 289 f.) wurde schon die Opposition erwähnt, die auf dem vaticanischen Concil von einem Mitglied der General-Congregation gegen die tridentinische Clausel in rebus fidei et morum erhoben wurde. ‚Declarando autem, *in rebus fidei et morum* tenendum esse sensum, quem tenet ac tenuit Ecclesia, divina illa interpretandi praerogativa ad huiusmodi materias tantum coarctari videtur, quasi in ceteris minime valeat'. In der bekannten italienischen Zeitschrift ‚Divus Thomas' (Jahrg. 1886 Nr. 4 p. 53) spricht sich Dr. Johannes Vinati in einer längeren Dissertation: De sacrae Scripturae assertis ab Angelico dictis ‚de fide per accidens' in gleichem Sinne aus. Nachdem er die Äußerungen der hervorragendsten Hermeneutiker erwähnt, die übereinstimmend dahin lauten,

---

[1]) Die hier betonte fundamentale Unterscheidung zwischen positiver und negativer Auslegung wird von G. auch sonst nicht hinreichend beachtet. S. 397 bemerkt er: ‚Wenn nun gar, wie Schöpfer meint, das Decret in den Dingen, welche nicht res fidei et morum sind, den Exegeten Freiheit gewährleistete, so förderte dasselbe, wenn die res fidei nicht alle religiösen Gegenstände einschlössen, einen positiven Irrthum. Denn der Exeget ist iure divino in allen religiösen Dingen der hl. Schrift der Kirche unterworfen, und kein Concil kann ihm in denselben Freiheit zusprechen'. Sch. ist weit davon entfernt zu sagen, dass das Concil in Dingen, die nicht res fidei et morum sind, den Exegeten Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber der kirchlichen Autorität zuerkenne, insoferne diese sich in negativem und indirectem Sinne bezüglich der ganzen hl. Schrift bethätigen kann.

in den Dingen, die nicht an sich zum Glauben gehören, sei der Väterconsens kein bindender Canon für die Exegese[1]), glaubt er einer vermeintlichen Lehre Franzelins folgen und der authentischen positiven Auslegung der Kirche auch die inspirata per accidens unterstellen zu sollen. ‚Ergo ad Ecclesiam pertinet *de germano horum assertorum sensu* iudicium ferre‘. Auch Prälat Dr. Franz Egger hat in seiner Broschüre ‚Streiflichter über die freiere Bibelforschung‘ eine These aufgestellt, welche ihrem strengen Wortlaute nach jede Beschränkung des kirchlichen Auslegungsrechtes ausschließt: ‚Mithin erstreckt sich auch das Recht der unfehlbaren Auslegung von Seite der Kirche auf die ganze hl. Schrift, ohne Ausnahme und Beschränkung‘ (aaO. S. 6, vgl. ds. Ztsch. oben S. 187). Und

[1]) Einige dieser Urtheile mögen hier noch, als Nachtrag zu den oben S. 306 angemerkten, hervorgehoben werden. J. B. Bardi Praelect. Bibl. Taurini 1856 vol. II p. 40 schreibt: ‚Ecclesia nisi eorum locorum, quibus dogmata religionis christianae solent confirmari, sensum non adjudicat. Erunt ergo reliqua permissa eruditorum hominum investigationibus‘. Ähnlich J. Lamy in seiner Introductio in S. Scripturam part. I. cap. 7. n. 71: ‚In quaestionibus mere philosophicis, physicis, astrologicis, aliisque huiusmodi rebus, quae nullam cum dogmate aliquo connexionem habent, et in quibus a propria scientia et eruditione sancti Patres pendent, eorum auctoritas non plus valet, quam valent rationes quas ipsi afferunt‘. Ubaldi gibt im 3. Band seiner Introductio in S. Scripturam p. 259 und 273 folgende hermeneutische Anweisungen: ‚Regulae istae (sensus Ecclesiae et uniformis consensus Patrum) in iis tantum partibus Scripturae observandae sunt, quae de fide et moribus pertractant, quasque uno vocabulo appellare possumus loca dogmatica, non autem in illis partibus, quae de aliis rebus, puta de historia, de scientiis naturalibus, de geographia, aliisque similibus agunt, de quibus *Ecclesia nullum judicium proferre solet*‘. ‚Regulas superius positas non totam Scripturam respicere, sed solas partes dogmaticas; quare cetera omnia, quae in Scripturis continentur latissimum interpreti campum relinquunt, in quo possit libere suum ingenium suamque eruditionem exercere, ut scilicet sensum Scripturae per hermeneuticas regulas inquirat et exponat‘. In der Note 1 zu pag. 259 betont Ubaldi indessen ausdrücklich die negative und indirecte Abhängigkeit der Exegese von der kirchlichen Autorität: ‚Per hoc autem nolumus excludere, seu subtrahere omnino a magisterio Ecclesiae cetera loca Scripturae non doctrinalia: sed haec obiectum tantum indirectum constituunt magisterii Ecclesiae‘. Man bemerke indessen, daſs die Wendungen in diesen Sätzen an principieller Präcision zu wünschen übrig lassen. Es scheint nur die thatsächliche Freiheit der Exegese behauptet zu werden, die eben darauf sich gründet, daſs die Kirche über die in Rede stehenden Aussagen der Schrift kein Urtheil zu fällen pflegt.

wenn er auch später (S. 16 f.) die Befugnis der kirchlichen Lehrgewalt, ‚die profanen Bibelstellen nach ihrem ganzen positiven Inhalte unfehlbar auszulegen' dahingestellt sein lassen will, so sind doch die von ihm für die obige These vorgeführten Argumente derartig, dass sie, wenn überhaupt beweiskräftig, allerdings ein extensiv und intensiv unbeschränktes Interpretationsrecht der Kirche darthun würden.

23. Es kommt nun vor allem darauf an, die Beweiskraft dieser Argumente, die übrigens wesentlich in gleicher Gestalt bei allen vorhin genannten Theologen sich finden, zu prüfen. Der unbekannte, oft erwähnte Emendator, der die Streichung der tridentinischen Clausel beantragte, formuliert seinen Beweis folgendermaßen: ‚Ecclesia sine ulla exceptione est infallibilis interpres totius divinae revelationis, quae in Scripturis ac Traditione continetur .. Fortasse quis instabit, Ecclesiae infallibilitatem ad res fidei et morum restringi; in his ergo tantum eiusdem interpretationem sequi debere, in caeteris vero liberos esse. At contra: revelatio omnis objectum fidei est, quippe quae continet verbum Dei, cui assentiri debemus; ac proinde tota quanta est Ecclesiae subest judicio'. Deutlicher stellt Prälat Dr. Egger das Wesen dieser Beweisführung heraus. ‚Die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt sich auf das ganze Gebiet der göttlichen Offenbarung. Nun ist aber die ganze hl. Schrift in allen ihren Theilen, sowohl religiösen als nicht religiösen Inhaltes, geoffenbartes Wort Gottes. Mithin erstreckt sich auch das Recht der unfehlbaren Auslegung von Seite der Kirche auf die ganze hl. Schrift ohne Ausnahme und Beschränkung. Wer dies Recht nur auf religiöse Dinge einschränkt, muß folgerichtig (!) die Inspiration der hl. Schrift leugnen und mag zusehen, wie er sich mit dem tridentinischen Verdict zurecht findet: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus .. pro sacris et canonicis non susceperit .. anathema sit' (S. 6 f.).

Wir sehen hier von der Ungenauigkeit des Ausdruckes, ‚die ganze hl. Schrift sei geoffenbartes Wort Gottes' ab[1]). Er mag zu Recht

[1]) Franzelin unterscheidet gelegentlich mit Recht zwischen Inspiration und Offenbarung mit Bezug auf den Inhalt der hl. Schrift: alia ibi sunt ex sese et ex propria sua indole ordinis naturalis et rationalis, quae a theologis post S. Thomam (2. 2. q. 1. a. 6 ad 1) dicuntur *inspirata aut revelata per accidens*. Palmieri bringt die Distinction des hl. Thomas zwischen den credibilia per se und den credibilia per acci-



bestehen, wenn man den Effect ins Auge fasst, der sowohl dem eigentlich Geoffenbarten wie dem von Gott Inspirierten eigenthümlich ist, nämlich die Pflicht der gläubigen Annahme seitens des Menschen. Wir stellen nun die Frage, worauf sich die Behauptung stütze, dass die Kirche die ganze ‚göttliche Offenbarung' erklären und, sofern sie geschrieben ist, auslegen könne. Liegt der Grund formell und specifisch darin, dass es sich um eine von Gott direct geoffenbarte Wahrheit, oder doch um eine solche handle, für die Gottes untrügliche Autorität eintritt, so ergibt sich nothwendig die Folgerung, die Kirche könne auch jede Privatoffenbarung erklären und auslegen, was kein Theologe behaupten wird. Man wird sagen, es sei selbstverständlich nur von der der Kirche anvertrauten, öffentlichen Offenbarung die Rede. Wohl, dann beruht also der Beweis auf dem Umstande, dass die Offenbarung Gottes der Kirche anvertraut ist. Indessen wenn nun schon einmal eine nähere Bestimmung hinzugefügt werden muss, um begreiflich zu machen, dass der Kirche das Recht der Erklärung der göttlichen Offenbarung zusteht, so frägt man mit Recht, ob dies die einzige Bedingung ist, und ob nicht vielleicht noch andere ähnliche hinzutreten müssen. In der That, der nothwendige logische Zusammenhang ist nicht einzusehen, wonach daraus, dass die Offenbarung in irgend einer Weise der Kirche anvertraut worden, folgen sollte, dass die Kirche diese Offenbarung positiv näher erklären und bestimmen könnte. Es lässt sich ja ganz wohl denken, dass manches, was Gott geoffenbart und in den der Kirche übergebenen hl. Schriften niedergelegt hat, ohne weitere Erläuterung, nur in seiner durch die Schrift bestimmten Wahrheit von der Kirche bewahrt und zur Unterweisung und Erbauung der Gläubigen verwendet werden solle.

Damit ist auch auf die letzte Bemerkung, welche der ‚Emendator' zur Stütze seiner Beweisführung beifügt, die Antwort gegeben. Er schließt mit den Worten: ‚Revelatio tota quanta est Ecclesiae subest judicio: ‚eo vel magis, quod ait Apostolus: *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia etc.*' Alles, was Gott geoffenbart, kann allerdings zum Heile der Seelen

---

dens, durch die Unterscheidung der Termini revelata und inspirata zum Ausdruck: ‚Haec distinctio S. Thomae hoc etiam pacto efferri potest: distinguenda ea sunt in Scripturis, quae revelata fuerunt a Deo (sive ipsi scriptori sive alii ante ipsum) et quae *tantum inspirata* sunt' Tract. de Rom. Pont. 2. ed. p. 232.

verwendet werden. Aber daraus folgt nicht, dass es seiner Natur und dem von Gott beabsichtigten Zwecke gemäß zu jenen Wahrheiten gehört, die Gott vor allem und ihrer selbst wegen der kirchlichen Lehrgewalt zur näheren Erklärung anvertraut hat. Ob und inwiefern über die letzteren Wahrheiten, welche Gott zunächst und vorzugsweise als Glaubensgut der Kirche bestimmt hat, der Kirche die Befugnis der Erklärung und Auslegung zukomme, muss auf Grund positiver Beweise dargethan werden, kann aber nicht allein daraus, dass sie geoffenbarte der Kirche anvertraute Wahrheiten sind, erschlossen werden. Treffend bringt Palmieri (l. c. p. 232) diesen Gedanken zum Ausdruck, wo er, den Inhalt der hl. Schrift mit dem den Aposteln mitgetheilten Glaubensschatze vergleichend, nur einen Theil des Schriftinhaltes in Betracht zieht, der, was Würde und Bedeutsamkeit angeht, mit jenem Glaubensgute gleichgehalten werden kann. ‚At discrimen esse potest ratione habita materiae et finis, propter quem scripta sint. Omnia quidem, quae scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt (Rom. 15, 4) et omnis Scriptura divinitus inspirata est utilis ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia (2 Tim. 3, 16): sed id non postulat, ut quaecunque scripta sunt, fuerint et eiusdem dignitatis ac necessitatis et eodem modo intenta a Deo auctore Scripturarum. Nam et quae propter alia intenduntur, ad manifestationem nempe et declarationem doctrinae principaliter intentae, possunt et debent utique valere ad docendum, ad arguendum etc. cf. quamlibet vel minimam partem historiae sacrae‘[1]).

[1]) Gegenüber den obigen Ausführungen, welche zunächst die Argumentation Eggers und des Emendators treffen, könnte man einwenden, dass der logische Zusammenhang zwischen dem Charakter der göttlichen Offenbarung und dem Erklärungsrecht der Kirche von den Theologen doch anerkannt werde und somit wohl auch bestehen müsse. Alle Theologen geben nämlich zu, dass der Kirche wenigstens ein negatives und indirectes Auslegungsrecht über die ganze Offenbarung zukomme. Die Antwort hierauf ist im Vorhergehenden schon angedeutet. Nicht weil alle Aussagen der Schrift geoffenbartes Wort Gottes sind, kann das Urtheil der Kirche sich betreffs derselben negativ und indirect bethätigen, sondern entweder auf Grund der an sich geoffenbarten Glaubenslehre von der Schriftinspiration, oder auf Grund irgend einer anderen katholischen Glaubenslehre, die durch die falsche Auslegung irgend eines Schrifttextes in Gefahr gebracht würde.



24. Dr. Vinati gibt dem Beweise für seine These, die oben angeführt wurde, eine Fassung, welche besondere Beachtung verdient. ‚Ad Ecclesiae magisterium pertinet judicium ferre de omnibus, quae fide catholica ac divina sunt credenda. Atqui, ut supra demonstravimus hoc dicendum est de omnibus Scripturae assertis et consequenter de iis etiam, quae dicuntur *inspirata per accidens*, de quibus modo est quaestio. Ergo ad Ecclesiam pertinet de germano horum assertorum sensu judicium ferre‘ (l. c. p. 53). Hier wird ein Element in die Beweisführung aufgenommen, welches, wie wir noch sehen werden, in richtigem Verstande allerdings geeignet ist, das positive Auslegungsrecht der Kirche hinreichend zu begründen. Allein der Zweifel erhebt sich gerade gegen den Untersatz des Argumentes, dass nämlich alle Aussagen der Schrift, auch die nur per accidens inspirierten, fide *catholica* ac divina zu glauben sind. Fide divina freilich ist jede Schriftaussage, eben weil sie Gottes Wort ist, zu glauben. Fide catholica ac divina, ist nach theologischem Sprachgebrauch nur das zu glauben, was Gott geoffenbart und was von der Kirche im Besonderen und in Ausübung ihres eigentlichen Lehramtes zu glauben vorgestellt wird. Das Letztere findet nun auf alle einzelnen Wahrheiten der Schrift keine Anwendung. Denn wenn auch die Kirche im Allgemeinen lehrt und als göttliche Offenbarung zu glauben vorstellt, die ganze hl. Schrift sei Gottes Wort, so stellt sie damit doch nicht alle Aussagen der hl. Schrift im Einzelnen, in der ihrem eigentlichen Lehramt entsprechenden Weise, als Glaubenslehre vor.

25. Eine andere, noch prägnantere Wendung gibt Granderath dem Beweise, der sich wesentlich immer auf den Charakter des ganzen Schriftinhaltes als geoffenbarte Wahrheit stützt. Die Lehre, ‚hinsichtlich der Glaubenswahrheiten per accidens sei der Katholik frei‘, will er auf Grund der geltenden ‚theologischen Principien‘ als ‚ganz unhaltbar‘ darthun und legt sich folgenden Beweisgang zurecht. Erstens: Christus hat in seiner Kirche ein authentisches Lehramt eingesetzt zur Bewahrung, Verkündigung, Erklärung und Vertheidigung der von ihm geoffenbarten Religionswahrheiten. Zweitens: Als ganz vorzügliches Hilfsmittel zur Verwaltung ihres Amtes hat Gott seiner Kirche gewisse, vom hl. Geiste inspirierte Bücher, die hl. Schrift übergeben, welche sie unfehlbar erklärt. Kein katholischer Theologe wird einen Zweifel gegen eine dieser Lehren erheben. Es bleibt also nur noch

die Untersuchung übrig, ob sich die Lehrgewalt der Kirche überhaupt auf die per accidens geoffenbarten Lehren geradeso erstreckt, wie auf die per se geoffenbarten'. Nun legt G. dar, dass Gott gemäß seiner Güte und Freigebigkeit nicht nur das geoffenbart habe, was zum übernatürlichen Ziele nothwendig ist, nämlich die Wahrheiten, von denen Thomas sagt: ,quae directe nos ordinant ad vitam aeternam', ,de quibus est fides secundum se', sondern auch vieles andere, was nützlich, ja kaum entbehrlich war (Wahrheiten ,de quibus fides non est secundum se, sed in ordine ad alia'). Nun aber hat Christus in den Worten, mit denen er der Kirche die Lehrgewalt übertrug (Mtth. 28, 19. 20) keinen Unterschied gemacht zwischen diesen beiden Classen von Wahrheiten und auch ihrer Natur nach kann die letztere Classe nicht ausgeschlossen werden, weil Gott die Kirche nicht nur mit dem Nothwendigen, sondern auch mit dem Nützlichen zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedacht hat. Also erstreckt sich die Lehrgewalt der Kirche auch auf die per accidens geoffenbarten Wahrheiten, insofern sie zu deren ,Bewahrung, Verkündigung, Erklärung und Vertheidigung' eingesetzt ist (aaO. S. 311 f.)[1]).

Wir stimmen G. vollkommen zu, dass kein katholischer Theologe gegen die beiden ersten oben ausgesprochenen Grundsätze einen Zweifel erheben wird. In der That, es pflegen die Theologen das Glaubensgut, zu dessen Bewahrung und Erklärung die Kirche eingesetzt ist, im allgemeinen als dasjenige zu bezeichnen, was Christus, sei es unmittelbar, sei es durch die Sendung des hl. Geistes seinen Aposteln geoffenbart hat. Christus, das im Fleische erschienene Wort Gottes, Christus der Gottmensch ist wie der Stifter der Kirche, so die Urquelle des lebendigen Lehramtes; von ihm gieng die Lehre des christlichen Glaubens aus und wurde durch den Canal der Apostel der Kirche zugeführt. Aber wie kann man nun sagen, dass alles, was in der Schrift als irgendwie nützlich zur Erreichung unseres Zieles geoffenbart ist, zu diesen von Christus seinen Aposteln mitgetheilten Wahrheiten gehört? Schon aus der Zeit der Abfassung des

[1]) Man sieht, dass die Beweisführung Gs folgerichtig über das hinausführt, was G. sonst bezüglich der kirchlichen Schriftauslegung vertheidigt. Hat die obige Argumentation Beweiskraft, so folgt, dass die positive Lehrbefugnis der Kirche sich auf den ganzen Schriftinhalt, nicht bloß auf das ,Religiöse' in der Schrift erstreckt. Denn es ist kaum einzusehen, wie nicht auch das sog. ,Profane' in der Schrift nützlich sei für die Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgabe, als ,Führerin zum Ziele'.



alttestamentlichen Schriftwortes erhebt sich dagegen eine Schwierigkeit. Nur was von dem historischen Christus ausgegangen ist, kann zu den der Kirche anvertrauten christlichen Religionswahrheiten gerechnet werden. Die vielen Lehren und Thatsachen des A. Tests sind formell als solche nicht von Christus, dem menschgewordenen Sohne Gottes geoffenbart. Und wenn auch darunter Lehren sind, welche anerkanntermaßen dem gegenwärtigen von Christus und den Aposteln ererbten Glaubensschatze der Kirche angehören, so ist es doch eine gut begründete Lehre der Theologen, dass auch diese ‚schon geschriebenen' Wahrheiten unmittelbar den Aposteln mitgetheilt wurden, dass somit der Strom der Glaubenswahrheit seine einzige und ungetheilte Quelle in Christus und den Aposteln habe[1]). Wenn also G. auf die Worte Christi hinweist: ‚Gehet hin und lehret usw.', in denen kein Unterschied gemacht sei zwischen per se und per accidens Geoffenbartem, so ist darauf zu erwidern, dass vor allem der Wortlaut des Textes genau beachtet werden muss, in dem es heißt: ‚lehret sie alles halten, was Ich Euch befohlen habe'. Ob nun innerhalb der Sphäre der von Christus geoffenbarten Wahrheiten alles das Nothwendige und Nützliche in gleicher Weise zu dem gehört, was das kirchliche Lehramt zu erklären hat, bedarf einer weiteren Untersuchung, die für später vorbehalten bleibe.

26. Das zweite Argument, welches Prälat Dr. Egger für seine These anführt, verwertet den theologischen Terminus depositum fidei oder depositum revelationis, der allerdings bei Bestimmung des Objectes des kirchlichen Lehramtes allgemein angewendet wird[2]).

---

[1]) Vgl. hierüber Palmieri (l. c. p. 232): ‚Evangelium sane quod Apostoli praedicabant, omnem veritatem per se credendam, per quam ad salutem homines directe ordinantur, continebat; id autem Paulus per revelationem Jesu Christi immediate acceperat (Gal. 1, 11. 12); par autem erat conditio ceterorum Apostolorum, ut a Christo in terris aut a Spiritu sancto idem acceperint.

Scilicet Apostoli usi magisterio Christi et Spiritus sancti omnem veritatem per se credendam, quae nondum scripta erat, immediate ab eo acceperunt, *sed simul immediate acceperunt et alias eiusdem ordinis veritates, etsi jam scriptas;* cum haec pars essent et elementum necessarium veritatum, quas immediate edocendi erant. Plenissime sunt ergo accipienda verba Christi: Spiritum sanctum docturum Apostolos omnem veritatem, quam nempe Ecclesia credere debet'.

[2]) In den oben (S. 282 ff.) aus den Verhandlungen des vaticanischen Concils angeführten Äußerungen über das Object der kirchlichen Unfehlbarkeit bildet das ‚depositum fidei' oder ‚depositum revelationis' den Ausgangspunkt aller näheren Bestimmungen.

‚Die Kirche ist die Wächterin und Hüterin der Glaubenshinterlage; ein kostbarer Bestandtheil dieses Schatzes ist aber die hl. Schrift und zwar nach ihrem ganzen Umfang und Inhalt. Mithin steht der Kirche nothwendig das Recht zu, nicht bloß den Umfang der hl. Schrift, d. h. ihren Canon, sondern auch ihren Inhalt, d. h. den Sinn derselben zu bestimmen; denn nicht der todte Buchstabe, sondern der lebendige und belebende Sinn des Wortes Gottes ist Gegenstand des Glaubens‘ (aaO. S. 7). Dass die Kirche die Wächterin und Hüterin und somit gegebenen Falles auch die authentische Erklärerin des depositum fidei sei, geben wir als anerkannten theologischen Grundsatz gern zu, sofern eben der Ausdruck depositum fidei im streng theologischen Sinne gefasst wird. Dass aber die hl. Schrift nach ihrem ganzen Inhalte zu diesem depositum fidei gehört, bedarf des Beweises, den wir bei C. vergeblich suchen. Nach den oben gegebenen Andeutungen über den Charakter des von Christus der Kirche anvertrauten Glaubensschatzes (depositum revelationis) lässt sich dessen Umfang nicht auf die ganze hl. Schrift, namentlich nicht auf die ganze hl. Schrift A. Testamentes ausdehnen. Auch ist es keineswegs, wie C. anzunehmen scheint, allgemeine theologische Lehre oder eine allgemeine von den Theologen angenommene Ausdrucksweise, dass die ganze hl. Schrift zum depositum fidei oder revelationis gehört.

Eine Stelle aus Palmieri, der in dieser Frage, soweit wir gesehen, unter allen neueren Theologen die wesentlichen Unterscheidungen am schärfsten hervorkehrt, wird hinreichend davon überzeugen. Er hält die Annahme für sehr wahrscheinlich, dass am Pfingstfeste bei der Herabkunft des hl. Geistes das ganze depositum fidei den Aposteln mitgetheilt wurde und sucht dies im Einzelnen unter Berücksichtigung gewisser Wahrheiten, die anscheinend erst im Laufe des apostolischen Zeitalters geoffenbart wurden, aufrecht zu erhalten[1]).

---

[1]) Wenigstens die Thatsache, dass alle in der Kirche zu glaubenden Wahrheiten (veritates in Ecclesia credendae) durch die eine Ergießung des Geistes zugleich geoffenbart wurden, hält Palmieri für sehr annehmbar. Was die Möglichkeit betrifft, so bemerkt er: ‚Si quaestio juris fiat, non negamus, ob reverentiam saltem Theologorum, id fieri potuisse, ut non omnia statim, quae Deus in Ecclesia sua volebat credi, revelaverit, sed vigente aetate apostolica novas subinde revelationes addiderit: censemus tamen convenientius videri, si omnia ab initio omnibus fuerint revelata: sic enim magis ad litteram verificata essent verba Christi Joann. 16, 13: *Cum venerit Ille Spiritus veritatis* (venit

Unter anderem macht er sich selbst den naheliegenden Einwurf, dass vieles Geschichtliche, das bei Gründung der Kirche am Pfingstfeste sich noch nicht ereignet hatte und erst später von den hl. Schriftstellern niedergeschrieben wurde, als inspiriertes Wort Gottes zu glauben sei. Er antwortet, dass dies alles — und darunter sind doch auch die Wunder der Apostel und vieles ‚Religiöse‘, ja es macht einen großen Theil der hl. Schrift des N. Testamentes aus — nicht Gegenstand der Offenbarung, mit anderen Worten nicht Bestandtheil des depositum fidei oder revelationis sei. ‚Inter ea, quae scripta sunt, quaeque idcirco propter inspirationem Dei sunt credenda, exstant et facta quaedam, quae cum Ecclesia cepit, nondum evenerant, ut patet conferenti Actus et plurimas Epistolas: sed huiusmodi facta, ad quae scribenda inspirati sunt scriptores sacri, *non sunt objectum revelationis, sed historicae notitiae*‘ (l. c. p. 192).

27. Prälat Dr. Egger glaubt, eine Bestätigung der von ihm vorgetragenen Anschauung über die Abhängigkeit des Exegeten von der kirchlichen Auslegung auch in nichtreligiösen Dingen, in den Verhandlungen des vaticanischen Concils über unsere Frage, insbesondere in den oft erwähnten Worten des Fürstbischofs von Brixen zu finden. Nach Anführung des ersten Theiles der Antwort Gassers auf den Vorschlag des ‚Emendators‘: ‚Ich gebe zu, daß die Kirche das Recht hat, über den Sinn der hl. Schrift zu urtheilen, nicht bloß in Sachen des Glaubens . . sondern auch in Dingen, die sich auf die historische Wahrheit beziehen‘, bemerkt Egger: ‚Es galt also den Concilsvätern als ausgemachte Wahrheit, dass der Kirche auch über profane Gegenstände der hl. Schrift das endgiltige Urtheil zustehe, und dass man dieselbe consequent auch in diesen Stücken nicht gegen den Sinn der Kirche und gegen die Übereinstimmung der Väter auslegen dürfe‘ (aaO. S. 10). Die Ungenauigkeit, die hier mit unterläuft, als ob überhaupt Jemand ein Abweichen vom ‚Sinn der Kirche‘ in der Schriftauslegung befürworten könne, möge aus dem Vorhergehenden richtig gestellt werden. Was nun die Behauptung betrifft, es habe auf dem Concil als ausgemachte Sache gegolten, auch in

autem die Pentecostes) ὁδογήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν‘ (l. c. p. 192). Wir glauben nicht, dass P. hier alle in Betracht kommenden Momente hinreichend erwogen habe. Auffallend muss es scheinen, dass er der Schwierigkeit nicht gedenkt, welche sich gegen die von ihm vertretene Ansicht aus dem Canon der hl. Schriften erhebt.

profanen Dingen der Schrift stehe der Kirche das endgiltige Urtheil zu und sei ein Verlassen der übereinstimmenden Vätererklärung nicht gestattet, so mag das wohl seine Richtigkeit haben bezüglich der von dem ‚Emendator‘ vertretenen Anschauung. In den Worten des Fürstbischofes Gasser aber ist dies nicht begründet. G. nimmt zwar die Objection des ‚Emendator‘ zustimmend auf, aber mit Wendungen, die an sich nur das Recht des negativen und indirecten Urtheils seitens der Kirche (judicando de vero sensu) streng genommen besagen.

Hätte G. behaupten wollen, dass auch in profanen Dingen jede positive, übereinstimmende Erklärung der Väter maßgebend und verpflichtend sei, so wäre der zweite Theil seiner Antwort unerklärlich. Hier gestattet ja Bischof Gasser den Exegeten Freiheit der Auslegung, sofern nur durch dieselbe das Dogma der Inspiration nicht in Frage komme (libere de iis interpretationibus potest disputari). Dieses wird aber so lange nicht gefährdet, als die allseitige Wahrheit des Schrifttextes gewahrt bleibt und die Auslegung nicht gegen eine Glaubenslehre verstößt. Es kann aber sehr wohl sein, dass innerhalb dieser Grenzen die Erklärung eines Textes von der positiven Auslegung aller Väter abweicht. Egger gibt zwar dem zweiten Theil der Antwort Gs eine andere Deutung. ‚In der That, ein solcher Freibrief in der Auslegung was immer für eines Theiles der hl. Schrift wäre die thatsächliche Leugnung der Inspiration desselben; denn was inspiriert ist, ist Glaubensobjekt, und was Glaubensobjekt ist, ist Gegenstand des unfehlbaren Lehramtes der Kirche. Somit ist thatsächlich durch das Dogma der Inspiration der ganzen hl. Schrift der willkürlichen Auslegung aller, auch nichtreligiöser Gegenstände vorgebeugt‘ (S. 11). Allein Gasser sagt keineswegs die Freiheit in der Auslegung ‚was immer für eines Theiles der hl. Schrift wäre die thatsächliche Leugnung der Inspiration desselben‘ sondern sie könne gegebenen Falles die Inspiration gefährden, wenn sie aber, was er allerdings voraussetzt, dieselbe nicht gefährde, so sei gegen dieselbe kein Bedenken zu erheben (libere disputari potest). In der That, wenn eine solche freie und vom Väterconsens unabhängige Exegese immer thatsächlich eine ‚Leugnuug der Inspiration‘ der betreffenden Bibelstelle wäre, so hätte der Emendator vollkommen Recht gehabt mit seinem Antrag, die Clausel in rebus fidei et morum sei im vaticanischen Decrete zu tilgen, was indessen Gasser ausdrücklich bestreitet.

28. Die bisherigen Ausführungen bezwecken, wie man sieht, den Nachweis, dass eine genügende und sichere theologische Grundlage für die von manchen neueren Theologen behauptete allumfassende Befugnis der Kirche hinsichtlich der Schriftauslegung nicht hergestellt worden ist. Eine vollkommen befriedigende Lösung der Frage und Erläuterung verschiedener oben kurz berührter Punkte kann nur durch die positive, auf theologischen Beweisquellen ruhende Bestimmung des Umfanges des kirchlichen Auslegungsrechtes geboten werden. Es wird dies der Gegenstand einer eigenen Abhandlung sein. Wir möchten aber hier noch auf einen Beweisgrund aufmerksam machen, der geeignet ist, direct die soeben besprochenen extremen Ansichten im Allgemeinen als unhaltbar darzuthun.

Sowie es theologischer Grundsatz ist, dass der Kirche das Recht der Erklärung des depositum fidei zusteht, so gilt es auch als feststehende Lehre, dass dem kirchlichen Lehramte die Pflicht obliegt, das depositum unversehrt zu bewahren, in seinem richtigen Sinne zu erhalten und zu vertheidigen. Aus der dem kirchlichen Lehramt übertragenen Pflicht der custodia depositi, ergibt sich das Recht und die durch göttlichen Beistand gesicherte, unfehlbare Gewalt, die Glaubenshinterlage durch alle Zeiten unverfälscht zu erhalten und nach Bedürfnis näher zu erläutern. Gehört nun wirklich der ganze Inhalt der hl. Schrift zu dem depositum fidei, im specifischen Sinne des Wortes, so ergibt sich, angesichts der historischen Thatsachen, sofort das schwerwiegende Bedenken, dass die Kirche dieser ihrer Pflicht im Laufe der Zeit nicht nachgekommen sei. Es läſst sich ja nicht in Abrede stellen, dass manche Texte des ursprünglichen, inspirierten Gotteswortes in den fehlerhaften Abschriften, und noch mehr in den von der Kirche anerkannten Übersetzungen, nicht nur äußerlich in der Form, sondern auch innerlich ihrem Sinne nach eine Veränderung erlitten haben. Ja, es wird bei manchen Stellen zugegeben werden müssen, dass auf Grund der bestehenden kritischen Hilfsmittel der ursprüngliche Sinn nicht mehr festgestellt werden kann. Wir brauchen diese Behauptung nicht bspw. auf die Unsicherheit in der Überlieferung der biblischen Zahlen zu beschränken, die von allen eingestanden wird. Gegenüber dem äußersten Extrem, wonach alle Schriftaussagen dem positiven Auslegungsrecht der Kirche unterstehen, würde allerdings dieser Vorhalt genügen. Aber dem Erklärer der hl. Schrift, namentlich der hl. Bücher des A. Test.s, wird nicht unbekannt sein, dass auch mancher vollständige Text, ja auch mancher

‚religiöse' Text — man denke an manche Erzählungen des A. Test.s — in seiner ursprünglichen Gestalt derartige Veränderungen erlitten hat, dass über den eigentlichen Sinn derselben Zweifel bestehen, welche jetzt kaum mehr beseitigt werden können.

Das kirchliche Lehramt hätte also seine Pflicht, das depositum fidei unverfälscht zu bewahren, vernachlässigt, was man nicht behaupten kann, ohne gegen die der Kirche gegebenen Verheißungen zu verstoßen. Oder glaubt man, die Kirche könne heute aus unfehlbarer Machtvollkommenheit alle Zahlen der Bibel in ihrer ursprünglichen Wahrheit, oder auch alle Texte in ihrer ursprünglichen Gestalt, soweit es wenigstens auf den ursprünglichen Sinn der Texte ankommt, wiederherstellen? Eine willkürliche Annahme. Und wenn sie das auch könnte, hat sie nicht wenigstens durch eine Reihe von Jahrhunderten den Sinn entstellende Lesarten in solchen Texten geduldet und im öffentlichen Gebrauch der hl. Schriften bestehen lassen? Hat nun die Kirche offenkundig eine so weitgehende Pflicht bezüglich der Erhaltung des geschriebenen Wortes Gottes praktisch nicht anerkannt, so dürfen wir mit Recht, gemäß des oben besprochenen correlativen Verhältnisses von Recht und Pflicht, annehmen, dass sie auch nicht das Recht beansprucht, den ursprünglichen Sinn aller einzelnen Aussagen der Schrift unfehlbar auszulegen[1]).

29. Eine eigenthümliche Auffassung bleibt zum Schlusse noch zu erwähnen, die Granderath hinsichtlich der kirchlichen Lehrgewalt über die ‚nicht religiösen' oder ‚profanen' Dinge der hl. Schrift in seinem Commentar zu den Constitutionen des vaticanischen Concils vorgetragen hat. ‚Theologi autem cum docent' bemerkt er, ‚in rebus ad religionem non spectantibus eum sensum, „quem tenuit ac tenet s. Mater Ecclesia“, relinqui posse, de explica-

---

[1]) In der Besprechung des von Rohling vorgebrachten unhaltbaren Argumentes, manche Sätze der Schrift seien nicht inspiriert, weil sie eben uns auch nicht unversehrt erhalten geblieben sind, weist Franzelin ganz richtig die Folgerung ab, gibt aber die Thatsache stillschweigend zu: ‚Ex eo quod sententia aliqua in Scripturis ad nos usque incorrupta non pervenerit, aut saltem an pervenerit, non constet; tantummodo sequitur, eam sententiam, ut nunc legitur, non pertinere ad Scripturas inspiratas, vel dubium esse, an ad eas pertineat; sed nullo modo inde confici potest, ut adversarius putavit, sententiam primitus scriptam non fuisse inspiratam' (l. c. p. 736). Es ist wohl nicht nöthig ausdrücklich zu bemerken, dass das oben von uns ausgeführte Argument in keiner Weise mit dem von F. hier bekämpften zusammenfällt.

tione S. Scripturae loqui solent, quae *Patrum consensione*, vel *ordinario Ecclesiae magisterio*, non de ea, quae *sollemni Ecclesiae judicio* proponitur. Fieri profecto potest, ut Ecclesia, quum de sensu alicuius loci Scripturae controversia orta sit, etiam in re ad religionem non spectante judicio definitivo decidat, quis sit illius loci sensus, ita ut quaestioni finem imponat, nec jam aliter eum explicare liceat'[1]). Nach G. soll also in sog. profanen Gegenständen der Schrift wenigstens das außerordentliche Lehramt der Kirche durch feierliche Entscheidung eine bindende Auslegung geben können. Natürlich ist das von einer positiven Auslegung zu verstehen, oder muss doch, wenn auch die Ausdrücke Gs etwas unbestimmt sind, davon verstanden werden. Das Recht des negativen und indirecten Urtheils über die ganze Schrift kann ja nicht in Zweifel gezogen werden. Es sei zunächst bemerkt, dass die Unterscheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem Lehramt, wie sie hier von G. gedacht und eingeführt wird, nicht begründet ist. Was Recht und Umfang der Lehrbefugnis angeht, so stehen die beiden Arten, wie das kirchliche Lehramt sich äußert, die ordentliche und außerordentliche, vollkommen gleich. Die Bethätigung des Rechtes ist allerdings verschieden und ist unter einem Gesichtspunkt weiter im ordentlichen Lehramt, unter einem andern größer im außerordentlichen Lehramt.

Doch sehen wir, ob hinreichende Gründe für die in Rede stehende These vorgebracht werden. Ein Anlauf zu einem Beweise scheint in folgender Bemerkung Gs zu liegen: ,Si accidat, ut Ecclesia sententiam definitivam de sensu alicuius loci *per se non religiosi* ferat, etiam is qui contenderit, in rebus non religiosis judicium de sensu S. Scripturae ad Ecclesiam *non spectare*, Ecclesiae sententiae se subjicere debet, quum quaestio de ambitu potestatis Ecclesiae profecto ad eius ipsius tribunal spectet'. Richtig ist allerdings, dass der Exeget, im Falle einer feierlichen Entscheidung der Kirche über irgend einen biblischen Text, dieser Entscheidung sich unterwerfen muss. Aber daraus folgt nicht, dass die Kirche auch in ,nicht religiösen' Bibeltexten ein positives Urtheil über den Sinn derselben fällen könne. In einem

[1]) Const. dogm. oecum. Conc. Vat. p. 58 sq. Die Unzulässigkeit des Satzes, in nicht religiösen Dingen könne man den ,Sinn der Kirche' verlassen, wurde oben schon (S. 472) erwähnt.

solchen Falle wird sich nämlich herausstellen, dass irgend eine Glaubens- oder Sittenlehre, oder eine damit verbundene Wahrheit im Spiele sei. Es wird sich dann zeigen, dass man fälschlich den Text für einen ‚nicht religiösen' gehalten hat, und dass dieses Urtheil auf Grund der kirchlichen Entscheidung abzuändern ist.

Durch ein concretes Beispiel sucht G. ferner die Sache zu erläutern. ‚Si quis v. g. in historica inquisitione de censibus a Romanis habitis doctrinam proposuisset, quae initio secundi capitis Evangelii Lucae, ubi census cuiusdam commemoratione tempus, quo Christus natus est, indicatur, contradiceret, atque, ne narrationem Evangelii e medio tollere videretur, ad *innaturalem et intolerabilem* eius explicationem confugeret, Ecclesia sine dubio eam explicationem infallibili auctoritate reiicere posset, quum doctrina per se revelata de tempore nativitatis Christi periclitaretur. Imo ea explicatione generatim doctrina de inspiratione in periculum vocaretur, quum enim artificiosa talis explicatio ferri non posset, periculum esset, ne tandem ipsa veritas narrationis illius atque divina eius inspiratio negaretur'. Hier gibt G. in den Schlusswotten selbst den Grund an, weshalb die Kirche in dem angeführten Falle eine Entscheidung geben könnte. Sie thäte dies als Hüterin der Wahrheit der biblischen Erzählung, als Vertheidigerin der geoffenbarten Glaubenslehre von der Inspiration der hl. Schrift. Denn eine ‚unnatürliche und unerträgliche' Erklärung eines Textes, abgesehen von der directen Leugnung der Wahrheit der Bibelstelle, wird schließlich eine solche sein, welche einen Widerspruch mit den klaren Worten des hl. Textes oder der ganzen Darstellung einführt, und damit indirect die Wahrheit der Erzählung gefährdet. In dem besprochenen Beispiele handelt es sich also um das Recht der indirecten und negativen Auslegung der hl. Schrift[1]).

[1]) G. reflectiert auch auf die im Galileiprocess von der römischen Congregation gefällte Entscheidung über die bekannten Bibelstellen. ‚Quum Congregatio S. Officii Galileii doctrinam de motu terrae tamquam S. Scripturae contrariam reiiceret, erravit. Sed non putamus, eam in hoc errasse, quod Ecclesiae ius tribuebat locos Scripturae, qui in quaestionem veniebant, etiam *eatenus authentice interpretandi* quatenus res per se non religiosas respiciunt'. Es wird sich später Gelegenheit bieten, über diese Controverse und speciell über die hier von G. vorgetragene Auffassung der Controverse etwas eingehender zu handeln.



30. Schließlich kommt noch eine Äußerung Card. Franzelins in Betracht[1]), welche häufig angezogen und hier von G. auch zu Gunsten seiner Auffassung verwertet wird. ‚Contenderat scriptor quidam Germaniae, veritates Scripturae, quae non propter se, sed propter alias inspiratae essent, ad Ecclesiae tribunal non pertinere. Ei respondit Franzelin, id ‚ita absolute ac simpliciter‘ dici non posse, quum veritates illae per ipsam inspirationem elevarentur ad ordinem religionis ac fidei: ‚Potest sane Ecclesia de his judicare infallibiliter, maxime si opus sit propter alia, ad custodiam nempe depositi per se revelati‘[2]). Vinati zieht ausdrücklich den Schluss aus diesen Worten, den G. nur anzudeuten scheint. Wenn die Kirche über die ‚nicht religiösen‘ Texte urtheilen kann, besonders dann, *maxime*, wenn es nöthig ist zur Bewahrung des depositum fidei, so wird sie überdies auch das Recht der directen Entscheidung über den Sinn solcher Texte haben. Der Schluss ist nicht berechtigt. Franzelin wollte nur durch das Wörtchen maxime den eigentlichen und allgemein anerkannten Grund hervorheben, weshalb solche Texte irgendwie dem Urtheil der Kirche unterstehen, und man sie nicht absolute ac simpliciter demselben entziehen könne. Über die Frage, ob überdies ein sicherer Grund für ein directes Auslegungsrecht der Kirche vorhanden sei, wollte er seiner gewohnten Umsicht entsprechend, ein Urtheil nach dieser oder jener Richtung nicht fällen. Er hat sich eben nirgends ex professo mit dieser Frage beschäftigt. Man kann also höchstens sagen, dass F. vielleicht absichtlich durch das Wörtchen maxime andeuten wollte, dass man hierüber verschiedener Meinung sein könne.

---

[1]) Tract. de divina tradit. 2 ed. p. 736.

[2]) Auch Dr. Vinati stützt sich auf diese Worte Franzelins, um seine von der Mehrzahl der Hermeneuten abweichende Meinung (vgl. oben S. 485) zu begründen, dass nämlich der Kirche das Recht positiver authentischer Auslegung auch in den inspirata per accidens zustehe. Richtig aber bezieht Vinati die Worte des Cardinals auf das kirchliche Lehramt überhaupt, nicht wie G. auf das außerordentliche Lehramt. Ex hisce postremis verbis ratio patefit, qua hac in re sententia Franzelin a praecedentium distinguitur. Ut vidimus, admittunt equidem et ipsi Ecclesiam judicium ferre de praedictis assertis (*per accidens*), cum id requiritur ad custodiam depositi per se revelati, sed in hoc casu tantum. At Franzelin dicens quod tunc non *solummodo*, sed *maxime* possit huiusmodi judicium ferre, manifeste vult praeterea quod ipsa possit de huiusmodi assertis *directe etiam* judicare‘.

Indessen ist selbst diese Deutung seiner Worte keineswegs nothwendig. Wenn F. sagt, die Kirche könne unfehlbar urtheilen über Wahrheiten, die nicht propter se inspiriert sind, *maxime si opus sit propter alia*, so liegt es nahe anzunehmen, dass er speciell an Glaubenslehren oder damit verbundene Wahrheiten gedacht hat (alia), was auch durch die folgenden Schlussworte ad custodiam nempe depositi per se revelati bestätigt wird. Dann bleibt aber noch ein Grund übrig, weshalb die Kirche indirect über die bezeichneten Texte urtheilen (*judicare* infallibiliter, man beachte das Wort judicare) kann — somit ein directes Auslegungsrecht in den Worten Fs nicht begründet ist — nämlich die Inspiration und die daraus sich ergebende Wahrheit der Texte. Diese Glaubenslehre wird in unserer Frage gewöhnlich als unterschieden von dem depositum fidei betrachtet. Sie liegt einigermaßen in den Texten selbst und würde somit nicht ganz passend ausgedrückt mit den Worten, si opus sit propter alia. Richtig wird auch der erstere Grund, nämlich die Nothwendigkeit der Bewahrung des depositum fidei als der hauptsächlichste (maxime) angeführt, weil begreiflicher Weise die Kirche mit größerer Sorge über die wichtigeren Heilswahrheiten wacht, als über die Inspiration jedes einzelnen Bibeltextes.

Recensionen.

Die heiligen Sacramente der katholischen Kirche für die Seelsorger dogmatisch dargestellt von Dr. Nikolaus Gihr, Subregens am erzbisch. Priesterseminar zu St. Peter. Erster Band. Allgemeine Sacramentlehre, die Taufe, die Firmung und die Eucharistie. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1897. XVII, 687 S.

Institutiones theologicae de sacramentis Ecclesiae auctore Jo. Bapt. Sasse S. J. Vol. I. De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione, de ss. eucharistia, Friburgi Brisgoviae sumptibus Herder, 1897. XV, 590 S. Vol. alterum opus posthumum cura Aug. Lehmkuhl S. J. de poenitentia cum appendice de indulgentiis, de extrema unctione, de ordine, de matrimonio, Friburgi B., 1898. XX, 494 p.

Gleichzeitig und in derselben Verlagshandlung sind zwei größere Werke über die Sacramente der Kirche erschienen. In der Lehre und Gesinnung stimmen sie vollkommen überein, beide sind durchaus conservativ und streng kirchlich und deswegen durchaus verläßlich. Doch etwas verschieden ist die Behandlung. Gihr hat mehr die Seelsorger und deswegen die Kanzel im Auge, Sasse ist mehr für Studierende der Theologie und die Katheder; daher bedient sich jener der deutschen Sprache und einer freieren, erklärenden Form, dieser der lateinischen Sprache und einer streng scholastischen Methode: mithin können sie ganz gut neben einander bestehen. Da der Inhalt der beiden Werke größtentheils Bekanntes bietet wie andere Lehrbücher über diesen Gegenstand, so begnügen wir uns Einiges, was besondere Aufmerksamkeit verdient, hervorzuheben.

1. Gihr, von dessen Werk bis jetzt nur der 1. Bd erschienen, verlegt sich vorzüglich auf die Ausbeutung der großen Theologen des Mittelalters. Beinahe auf jeder Seite begegnet uns der hl. Thomas

mit seiner lichtvollen Begründung katholischer Lehrsätze; aber gleichzeitig hören wir eben so oft die salbungsvollen Aussprüche des seraphischen Lehrers Bonaventura. Häufiger als bei irgend einem Schriftsteller tritt der große Karthäuser Dionysius auf, nicht selten Richard von Middleton (Mediavilla † 1307), von späteren classischen Theologen Tolet, Bellarmin, Suarez, Lessius, Lugo, die Salmanticenser, Aversa usw. Jede Behauptung auch in geringfügigen Dingen wird belegt, bestätigt und bekräftigt durch das Zeugnis eines gewiegten Theologen. Damit ist Gewähr geboten für gesunde Lehre. Doch es scheint uns, dass hierin des Guten zu viel geschehen, und dadurch das Werk zu dickleibig ausgefallen ist. Weswegen die einfachsten, selbstverständlichsten Lehren und Schlüsse durch einen Theologen des 16. oder 17. Jahrhunderts bestätigen? Anderseits hat es uns befremdet, dass neuere Autoren und Werke so auffallend ignoriert werden, als hätte die Neuzeit in der Sacramentlehre nichts geleistet, als wäre die theologische Wissenschaft nach dem 17. Jahrhundert ausgestorben. Wohl hat der Verfasser die neuere Literatur gekannt, wenigstens finden wir sie in dem Verzeichnisse der benutzten einschlägigen Literatur (in dem wir leider Scheeben, ‚Die Mysterien des Christenthums' vermissen) angemerkt: aber eine ergiebigere Verwertung derselben wäre nur zum Nutzen des sonst so trefflichen Werkes ausgefallen. So hätte aus Billot die ehemals viel erwähnte, jetzt freilich minder beachtete Eintheilung der Sacramente in sacramentum, rem sacramenti und sacramentum et rem sacramenti, die nach jenem tüchtigen Theologen beinahe grundlegende Bedeutung hat für die Lehre über die Sacramente, etwas mehr erläutert werden können. In der schwierigen Frage, wie die Erhaltung der Brotsgestalten nach geschehener Wandlung ohne die Substanz des Brotes einigermaßen erklärt werden könne, hätte Franzelin gute Dienste geleistet. Manch tiefen Einblick in die Bedeutung und den Organismus der Sacramente hätte Scheeben gewährt.

In der Frage über die Wirkungsweise der Sacramente stellt der Verfasser die Streitfrage hinreichend auseinander, will aber, wahrscheinlich eingedenk des Zweckes seines Werkes, nicht tiefer in dieselbe eingehen, doch neigt er zu der Ansicht, die den Sacramenten eine physische Wirkungsweise zuschreibt, da sie sich offenbar auszeichnet ‚durch Tiefe und Erhabenheit: sie verherrlicht in gleicher Weise die Allmacht Gottes, die Menschheit Christi und die Sacramente der Kirche. Zu ihrer Empfehlung dient vornehmlich auch der gewichtige Umstand, daß sie und zwar allein in vollem Einklang steht mit den Worten der Schrift, der Väter und der Liturgie, welche sämmtlich darin übereinstimmen, daß in unsern Sacramenten die göttliche Macht unter der Hülle sinnenfälliger Dinge das Heil des Menschen ganz

im Verborgenen wirkt' (S. 82). Dafür steht Sasse ganz entschieden für die moralische Wirksamkeit der Sacramente ein (I, 54 ff.): mit Recht jedoch betont er in einer eigenen These (S. 65 ff.) eine besondere Inwohnung des hl. Geistes oder der Allmacht Gottes in den Sacramenten Gottes; ja ich wünschte, er hätte dieselbe noch mehr betont und hervorgehoben, denn nur dadurch werden die vielen kräftigen Zeugnisse und Gleichnisse, womit die Väter das wunderbare Wirken der Sacramente schildern, hinreichend erklärt und erschöpft: mit der rein moralischen Wirksamkeit wird man nicht auskommen. Bei der Gelegenheit erklärt Sasse gut die Lehre des hl. Thomas, wie das Leiden Christi werkzeugliche Ursache unserer Rechtfertigung ist, ohne die gar zu sonderbare Ansicht einiger übertriebener Thomisten zu theilen, wonach dem der Vergangenheit angehörenden Leiden des Herrn oder wenigstens dessen Menschheit stetig noch eine physische Wirksamkeit in Bezug auf die Rechtfertigung der einzelnen Sünder zugeschrieben wird.

Einverstanden sind wir mit der Ansicht Gihrs (S. 59), dass die Kirche an der Institution d. h. am Wesen der Sacramente nichts ändern kann. Aber was ist wesentlich? Im Lichte der Geschichte und der Thatsachen darf man in der Bestimmung der wesentlichen Materie und Form der Sacramente nicht zu engherzig sein, daher billigen wir durchaus, was er über die sacramentalen Formen schreibt (S. 62): ‚Hinsichtlich der anderen Sacramente (außer Taufe und Eucharistie) ist der Kirche allerdings viel größere Freiheit und Befugniß gelassen zur Aufstellung und Ausprägung der entsprechenden Formen . . Von diesem gottverliehenen Recht hat die Kirche auch in ausgiebigem Maße Gebrauch gemacht'.

In Betreff der ohne Taufe verstorbenen Kinder huldigt der Verfasser einer vermittelnden Ansicht, worin er so ziemlich übereinstimmt mit Schmid in seinen trefflichen Quaestiones selectae (s. d. Zeitschr. 1892 S. 506 f.). Sie erleiden jedenfalls keine Feuerstrafe, aber werden auch nicht einer vollen natürlichen Seligkeit theilhaftig. Sie gelangen zwar zu einer mehr oder minder entwickelten Erkenntnis und Liebe Gottes und so im Besitze von natürlichen Gütern erfreuen sie sich auch eines gewissen natürlichen Glückes und Wohlseins und sind mit ihrem Schicksal zufrieden, aber sie sind auch nicht ganz frei von einem allerdings gemäßigten Schmerz und einer gemilderten Seelentrauer ob des Verlustes der Himmelsglorie, welche auch ihnen zugedacht war und zutheil geworden wäre, wenn nicht fremde Schuld oder auch die Ungunst von Naturereignissen ihre Taufe verhindert hätte. So ‚offenbart sich an diesen Kindern zugleich und in gleicher Weise Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit. Da ihr ewiges Los einerseits verhältnismäßig hart ist, kann und soll es die Gläubigen aneifern, womöglich kein Kind ohne die Taufe aus

diesem Leben abscheiden zu lassen — und da es anderseits zugleich auch verhältnißmäßig mild ist, bietet es christlichen Eltern nicht minder Trostgründe dar, falls all ihr Sorgen und Bemühen, ihren vorzeitig sterbenden Kindern das Glück und die Gnade der Taufe zu sichern, vergeblich sein sollte (S. 272)‘. Bei dieser Ansicht scheint auch dem Verfasser die unbedingte Nothwendigkeit sowie die Herrlichkeit der Erlösung mehr gesichert und zur Geltung zu kommen.

In der Frage der eucharistischen Wesensverwandlung (S. 422-453) will der Verfasser sich streng an den hl. Thomas halten, was gewiss alle Anerkennung verdient. Deswegen glaubt er nun Stellung nehmen zu müssen gegen spätere Theologen, die über den englischen Lehrer hinausgehend noch näher und genauer jene Wandlung erklären und bestimmen wollen. Ob nun die Erklärung mancher späterer Theologen wirklich nur eine Weiterbildung der Ansicht des Heiligen sei und mit dessen Anschauungen ganz in Einklang gebracht werden könne, wollen wir hier nicht erörtern, aber das scheint uns, dass jenes Weitergehen und Weiterforschen ganz berechtigt ist. Mit dem alleinigen Betonen einer Wandlung und zwar einer wunderbaren, einzigartigen, geheimnisvollen, dass an eine Vernichtung der Brotsubstanz nicht gedacht werden dürfe, ja dass diese Meinung als grundfalsch entschieden abzuweisen sei (S. 432), sind jene Erklärungen nicht abgethan, umso weniger als die gleichen Schwierigkeiten, womit man die Ansichten späterer Theologen bekämpfen will, nicht gehoben werden, wenn man nur auf die Wesenswandlung drängt und darüber hinaus jedes Denken und Forschen meidet. Denn entweder geht das Sein der Brotsubstanz in den Leib des Herrn über oder nicht. Geht es nicht über in den Leib des Herrn, wird es nicht von diesem in sich aufgenommen, so hört es auf, an seine Stelle tritt der Leib des Herrn und wir haben äquivalent, thatsächlich eine Vernichtung, es bleibt nichts übrig von der Brotsubstanz; wohlweislich aber wird diese Wirkung nicht Vernichtung genannt aus dem triftigen Grunde, den der hl. Bonaventura mit den vom Verfasser angeführten Worten gibt: Annihilatio est non tantum nihil de re remanere, sed illud in nihilum cedere; sed hic non cedit in nihil, imo in aliquid melius (S. 432). Sind wir aber so weit gekommen, so wird man um die Vergegenwärtigung des Leibes Christi unter den Brotsgestalten einigermaßen zu erklären, nur die Wahl haben zwischen den verschiedenen Ansichten jener großen Theologen, die die Lehre des hl. Thomas noch weiter entwickelt haben. Dass aber das Sein der Brotsubstanz in den Leib des Herrn übergeht und aufgeht, so dass es von diesen in sich aufgenommen wird, ist nicht vereinbar mit der sicheren Lehre, dass der Leib Christi in der Eucharistie keine Veränderung leidet, derselbe ist und bleibt, der für uns gelitten, nun ver-

klärt zur Rechten des himmlischen Vaters thront. Deswegen betont ja auch der Verfasser, die Allmacht Gottes, die etwas Vorhandenes verwandeln kann ohne etwas Neues hervorzubringen. Wir wollen jedoch mit dieser Bemerkung nicht im geringsten die Lehre des Verfassers bemängeln, der ja das katholische Dogma lichtvoll erklärt und gründlich beweist, nur jene Scheu überwinden, der Ansicht des hl. Thomas noch einige Worte hinzuzufügen zur weiteren Erläuterung der kirchlichen Lehre. Das erlaubt sich Sasse mit so vielen älteren und neueren Theologen ersten Ranges: denn nachdem er eingehend (S. 374—397) die Wesensverwandlung im hochheiligen Altarssacramente bewiesen, wagt er noch einen Schritt weiterzugehen und wenn auch kurz die Frage zu erörtern, wie die Vergegenwärtigung des Leibes Christi, der infolge der Wandlung an die Stelle der Brotsubstanz unter deren Gestalten tritt, zu denken sei (S. 398 ff.).

Im allgemeinen behandelt Gihr alle einschlägigen Fragen recht eingehend, manche ganz vorzüglich wie zB. die Wirkungen der hl. Taufe (S. 226—45). Die Opferidee entwickelt er trefflich (S. 595 ff.). Doch in einigen, wohl wenigen Fällen wäre ein tieferes oder weiteres Eingehen nicht unerwünscht gewesen. So behandelt er die in unseren Tagen so viel besprochene Epiklesis in der hl. Messe, die eine wahre Flut von Schriften veranlasst, nur mit einigen Zeilen in einer Anmerkung (S. 537). Bei den Wirkungen der hl. Communion, die reichlich entwickelt werden (S. 571—594), hätte man (auch bei Sasse 1, 463) etwas mehr erwarten können über die Frage, inwiefern die hl. Väter mit solchem Nachdruck die glorreiche Auferstehung diesem Sacramente zuschreiben. Die Arcandisciplin wird zwar öfter erwähnt: einige Andeutungen darüber aber hätten nicht geschadet. In der vielumstrittenen Frage, worin das Wesen des hl. Messopfers bestehe, begnügt er sich mit der gewöhnlicheren, in neuester Zeit wieder mehr in Aufschwung gekommenen Ansicht, die das Opfer einfachhin in die Doppelwandlung verlegt, weil sie eine mystische Schlachtung des eucharistischen Lammes enthält. ‚Die sacramentale Trennung des Blutes vom Leibe Christi macht die eucharistische Feier zu einem *wahren Opfer in sich*, während die Nachbildung des blutigen Opfertodes am Kreuze ihr den *commemorativen* oder *relativen Opfer-Charakter* verleiht .. und zwar deßhalb, sagt er zur Erläuterung des ersten Satzes, weil die *sacramentale Trennung* des Blutes vom Leibe Christi ein äußerer *thatsächlicher Oblationsact* ist, der die innere Opfergesinnung nicht minder wahrhaft und wirklich zum *symbolischen Ausdruck* bringt, als dies einst durch den *blutigen Tod* am Kreuze geschah. Die mystische Blutvergießung ist der realen Schlachtung allerdings nur gleichwertig sofern und soweit es sich um symbolische Bezeichnung oder Bedeutung handelt, welche

dem Opfer als solchem wesentlich eigen ist' (S. 658). Die geistreich ausgedachten Opfertheorien eines Suarez oder Lugo genügen ihm nicht (S. 657), ,weil sie die sacrificale Immutation oder Destruction dort suchen, wo sie nicht zu suchen ist — an der Brod- oder Weinsubstanz (Suarez), oder dort, wo sie nicht zu finden ist (Lessius, Lugo)'. Wir wollen seine Bevorzugung der angeführten Ansicht nicht im mindesten tadeln, da wir die Schwierigkeit der Frage und die Verschiedenartigkeit der Meinungen unter den namhaftesten Theologen wohl kennen, glauben aber nur zu bemerken, dass man für die vom Verfasser vertretene Ansicht nicht so zuversichtlich auf die Lehre der Väter sich berufen kann, da diese kaum auf die so subtile Frage eingehen, oder wenn sie dieselbe berühren, eher für die Ansicht des de Lugo sprechen, wie Card. Franzelin (tr. de ss. eucharistiae sacramento et sacrificio th. 16 ed. 3 S. 397 ff.) nachgewiesen. Für diese gewiss geniale, eines de Lugo würdige Ansicht tritt Sasse in einer eigenen These wacker ein (S. 537—42). Denn nach einer überaus genauen und sorgfältigen Prüfung des Opferbegriffes (S. 472—488) gelangt er zur Überzeugung, dass irgendwelche Vernichtung der Opfergabe zum Wesen des Opfers gehöre. Er vertheidigt sie auch nach Kräften gegen nicht wenige und nicht geringe Schwierigkeiten, die dagegen sich erheben.

Wegen des Reichthumes des Stoffes, den Gihr mit kundiger Hand aus den bewährtesten Quellen des christlichen Alterthums und den Werken der verläslichsten Theologen der Schule schöpft, kann das Werk dem Seelsorgsclerus bestens empfohlen werden für eigene Belehrung und für gediegene Predigten über den so eminent practischen Theil der Glaubenslehre, der sich auf die Sacramente, diese Angelpunkte der übernatürlichen Ordnung und des ganzen christlichen Lebens, bezieht. Wir wollen hoffen, dass der verdiente Verfasser uns bald mit dem noch ausständigen zweiten Theil erfreue.

2. Wir haben bereits zu wiederholten Malen auf das oben angekündigte Werk des P. Sasse Rücksicht genommen. Glücklicher Weise fand sich in dem Nachlass des nach Drucklegung des ersten Bandes verstorbenen Verf.s der 2. Bd beinahe druckreif vor; das Wenige, das noch fehlte, konnte aus seinen für die Vorlesungen ausgearbeiteten Heften ergänzt werden, und so erschien rascher als zu erwarten war, durch die umsichtige Sorge seines allbekannten Mitbruders P. August Lehmkuhl der andere Band, wodurch das Werk einen würdigen Abschluss gefunden hat. Der gelehrte Verfasser behandelt seinen Gegenstand recht gründlich, geht keiner Frage oder Schwierigkeit aus dem Wege, hält sich in den Abhandlungen über die Sacramente im allgemeinen und über die Eucharistie an einen bewährten Führer, den

gelehrten Card. Franzelin. Gar zu viel Aufmerksamkeit schenkt er der Meinung des bekannten Ambr. Catharini von der sogenannten intentio externa, auf deren Widerlegung er 25 Seiten (1, 148–173) verwendet. Sie hat zu wenig practische Bedeutung, höchstens wissenschaftliches Interesse, die zur Spendung der Sacramente nothwendige Intention genau zu bestimmen und deren Einfluss auf Setzung jener gründlich zu prüfen. Gihr erwähnt ihrer kaum (S. 155). Nach der ersten Abhandlung folgt ein appendix, worin er die Sacramentalien bespricht, was gewiss recht zweckmäßig ist, und was wir bei Gihr vermissen (vielleicht aber im 2. Band nachgeholt wird). Leider aber müssen wir gestehen, dass dieser Anhang gar zu dürftig ausgefallen ist. Wahrscheinlich war dem Verfasser Schmids vortreffliche Monographie der Sacramentalien der katholischen Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet, Brixen 1896 (vgl. d. Zeitschrift 1898. XXII, 121 ff.) noch nicht bekannt, da sie beinahe gleichzeitig mit seinem 1. Bande erschienen ist. In Zukunft wird man sie nicht übergehen dürfen, will man diesen für die Dogmatik nicht unwichtigen, für das christliche Leben aber höchst practischen Gegenstand nur einigermaßen gründlich behandeln.

Bevor er zur Buße als Sacrament übergeht, handelt er ganz passend von der Buße als Tugend. Zur großen Befriedigung gereicht es uns, dass der Verfasser zu dem gleichen Schluss mit dem Recensenten gelangt ist, dass die Gesammtkirche nie reuigen Sündern die Lossprechung verweigert, was immer wieder einige Gelehrte anzweifeln. Vereinzelte Zeugnisse oder Thatsachen, worauf diese sich stützen, beweisen nur den hartnäckigen Eigensinn weniger, wie Cyprian in seinem Brief an Antonian (ep. 52 n. 21) sich ausdrückt, niemals eine allgemeine Praxis oder Gesetz, denn ein solches könnte die Kirche nie und nimmer aufstellen, wie auch wir mit schlagenden Gründen eingehend nachgewiesen (Compend. t. III. n. 454 ff.). Freilich wollen einige, die in der Theologie der historischen Methode zu viel huldigen, die Beweiskraft dieser Gründe nicht zugeben, aber Lehmkuhl weist sie in einer Anmerkung triftig ab (II, 55). Bei der vollkommenen Liebe und der daraus entspringenden vollkommenen Reue hätten wir erwartet, dass der Verf. wenigstens der Vollständigkeit wegen über das Motiv der vollkommenen Liebe sich äußere. Wahrscheinlich hat er diese Frage als gelöst im Tractat über die theologischen Tugenden vorausgesetzt. Nur wie im Vorübergehen berührt er dieselbe in einer Anmerkung (II, 158), woraus hervorzugehen scheint, dass er der beschränkenden Ansicht folge, nach welcher nur die absolute Güte Gottes, nicht aber die, wodurch er unser höchstes Gut ist, eine vollkommene Liebe begründe.

In der Frage, ob die unvollkommene Reue, die sogenannte attritio, erweckt aus Furcht vor den Höllenstrafen, hinreiche zum

giltigen Empfang des Bußsacramentes, auch wenn sie keinen Act anfänglicher Liebe einschließt, folgt er den Vertheidigern der verneinenden Ansicht unverdrossen durch das Gestrüppe ihrer oft armseligen Beweise, um sie zu entkräften. Er räumt auf mit ihrem, wie sie meinen, unumstößlichen Argument aus dem Tridentinum sess. 6 c. 6 (incipiunt diligere), indem er zeigt, dass diese Stelle nicht von einer unvollkommenen, anfänglichen Liebe, sondern von der vollkommenen, die schon vor dem wirklichen Empfang der Taufe (und Lossprechung) die Rechtfertigung nach sich zieht, zu verstehen ist. Er hätte für diese Erklärung auf ein vorzügliches, in Deutschland leider zu wenig bekanntes Werk, sich berufen können, Benaglia dell' attrizione', der im 2. Bande durch sieben Capitel für diese Erklärung einsteht. Möchte doch dieser so oft angerufene aber nichtige Beweis endlich einmal aus so manchen Lehrbüchern der Dogmatik und Moral verschwinden. Übrigens scheint uns die ganze Streitfrage, die ehemals mit großem Eifer, ja oft leidenschaftlich behandelt wurde, von weniger practischem Nutzen und Wert, und wir bewundern die majestätische Ruhe und Würde, mit der das Concil von Trient darüber hinwegschreitet, indem es zum giltigen Empfang des Bussacramentes nur Reue (contritio) über die Sünden verlangt und diese näher bestimmt als ,Schmerz der Seele und Verabscheuung der begangenen Sünde mit dem Vorsatz in Zukunft nicht mehr zu sündigen (14. Sitz. Kap. 4)', ohne Angabe irgend eines bestimmten Motives. Also ist die Wahl des zur Reue stimmenden Beweggrundes nicht von so weittragender Bedeutung, sondern alles hängt von der Frage ab, ob wahrer (übernatürlicher, weil wir in einer übernatürlichen Ordnung uns befinden) Seelenschmerz und aufrichtige Verabscheuung der Sünden sammt Vorsatz vorhanden sei, und der Beichtvater hat nicht zu ängstlich nach Art und Grad einer unvollkommenen Gottesliebe zu forschen.

Das Sacrament der Buße hat der Verfasser mit besonderer Sorgfalt und Allseitigkeit behandelt, und deshalb manche interessante Fragen hineinbezogen, die sonst anderswo besprochen werden. So zeigt er gegen einige ältere Scholastiker, dass infolge eines Rückfalles in die schwere Sünde die bereits nachgelassenen Sünden nicht wieder aufleben, wenn auch ein Wiederaufleben der durch die schwere Sünde verlorenen Verdienste nach erlangter Aussöhnung mit Gott unbedingt anzunehmen ist. Der weitverzweigten und eben deswegen nicht so leichten Frage über den Nachlass der lässlichen Sünden sind sieben kurze Thesen gewidmet (II, 226 ff.), um sie allseitig zu beleuchten und zu lösen. Da der Verfasser so eingehend die Aussöhnung des getauften Sünders durch die Schlüsselgewalt bespricht, hat es uns doch etwas befremdet, dass er die Sacramentalität der Buße als selbstverständliche Schlussfolge nur hinstellt (S. 89), nicht in einer eigenen

These vertheidigt; auch nicht weiter eingeht auf die Angemessenheit und den Nutzen der hl. Beicht, sondern einfach auf **Wilmers**, der freilich vortrefflich darüber schreibt, und andere verweist, und doch pflegt diese Darstellung auf Studierende der Theologie den vortheilhaftesten Eindruck zu machen. Es sind solche das Herz erweiternde Betrachtungen nicht gegen die scholastische Methode, sondern eher die Blüten derselben. Mit einer gründlichen Entwicklung des Begriffes und Wesens des Ablasses findet die Abhandlung über die Buße einen passenden Abschluss.

Aus dem Abschnitt über das Sacrament der Weihe (II, 274–350) hebe ich nur hervor, dass der Verf., nachdem viele Theologen der Schule den sacramentalen Charakter der niederen Weihen behaupteten, spätere Theologen ihn mehr in Zweifel zogen, ja leugneten, sich für keine der entgegengesetzten Ansichten zu entscheiden getraut und sich daher begnügt, die Gründe dafür und dagegen zur Orientierung vorzulegen. Sehr vorsichtig und klug spricht er sich aus über die wesentliche Materie und Form dieses Sacramentes. Wahrscheinlicher erscheint ihm doch die Ansicht, dass nur die Händeauflegung wesentliche Materie bei den höheren Weihen sei. Der Cölibat ist nach ihm apostolischen Ursprunges, womit er aber nicht behaupten will, dass die Apostel ihn bereits durch ein ausdrückliches Gebot vorgeschrieben, sondern durch ihr Beispiel eingeführt und begründet haben, was so mächtig gewirkt, dass er allgemein in Aufschwung kam und beobachtet wurde. Nachdem aber der erste Eifer nachgelassen, ist diese apostolische Gewohnheit von der Kirche zum förmlichen Gesetze erhoben worden. Mit diesem Zugeständnis, meint vermittelnd P. Lehmkuhl in einer recht zweckmäßigen Anmerkung, könnte die von Funk ausgesprochene Meinung einigermaßen in Einklang gebracht werden mit jener, die für den apostolischen Ursprung des Cölibates einsteht.

Wir könnten noch vieles anerkennend hervorheben, doch das bisher Gesagte genüge, uns von dem reichen Inhalte und gediegenen Werte des besprochenen Werkes zu überzeugen. In der Sacramentenlehre wird es immer einen ehrenvollen Platz behaupten und mit Nutzen gelesen und studiert. Der leider zu früh verstorbene Verfasser hat sich damit selbst ein würdiges und für Theologen brauchbares Denkmal in der literarischen Nachwelt gesetzt. Dem hochverdienten Herausgeber sprechen wir auch unsern Dank aus für die passenden Anmerkungen und Zusätze, womit er das Werk bereichert hat. Eben weil der Verfasser nicht die letzte feilende Hand an den zweiten Band legen konnte, hat P. Lehmkuhl Anlass gefunden, wohl mit weiser Mäßigung eine oder die andere Ansicht noch mehr zu erläutern, zu erweitern, zu begründen, manchmal auch zu berichtigen oder zu vertheidigen. Es sei uns nur noch eine Bemerkung erlaubt hinsichtlich des Zusatzes (II, 333—338)

über die Vorbedingung zum giltigen Empfange der bischöflichen Weihe. Wir geben gern zu, dass nach dem gegenwärtigen Ritus zum giltigen Empfang der bischöflichen Weihe der Presbyterat nothwendige Vorbedingung ist, weil die Kirche nach dem ganzen Ritus, wie er vorliegt, den zu Weihenden als Priester voraussetzt und ihm nur die noch fehlende Gewalt verleihen will. Daher ist unter dieser Voraussetzung das Assertum IV. des Herausgebers ganz richtig. Aber damit ist die Frage noch nicht gelöst, ob die Kirche nicht könnte und ob es vielleicht in frühesten Zeiten nicht manchmal geschehen ist, durch einen einzigen Ritus die ganze priesterliche Gewalt (einschließlich ihre Vollendung in der bischöflichen Würde) auf den zu Weihenden zu übertragen, wie man annehmen kann, dass die Kirche durch einen einzigen Ritus ehemals alle Vollmachten, die der Diaconat in sich beschließt, mitgetheilt hat, wie wohl sie jetzt aus weisen Gründen verschiedene Ritus anwendet bei Verleihung der einzelnen Dienstleistungen.

H. Hurter S. J.

Das vormosaische Priesterthum in Israel. Vergleichende Studie zu Exodus und 1 Chron. 2—8 von Fr. v. Hummelauer S. J. 8°. (VIII u. 106 S.) Freiburg, Herder, 1899.

Der Verfasser vorliegender Studie hat seine Ansichten über das vormosaische Priesterthum bereits in seinem Commentarius in Exodum et Leviticum, Paris, 1897, ausgesprochen. Seine emsig fortgesetzten Pentateuch-Studien haben ihn veranlasst, diesen interessanten Gegenstand, der für Verständnis und Würdigung des Pentateuchs von weitreichender Bedeutung ist, nun auch in einer Monographie dem deutschen Leserkreis vorzulegen und zugleich durch Heranziehung neuer Gesichtspunkte umfassender und eingehender zu begründen.

Schon das erste Capitel: Vormosaisches Priesterthum, Zelt und Zeugnis bietet mehr als eine Wiederholung des im Commentar Gesagten; das Vorhandensein eines Gotteszeugnisses im voraaronischen Zelte wird ausführlicher nachgewiesen und die Auslegung von Exodus 33, 4—11 hat eine vollständigere Bearbeitung erfahren. Das zweite Capitel: Der vormosaischen Priester Vergehen gestaltet sich zu einem umfassenden und einheitlich geführten Indicienbeweis gegen diese Priester. Ein wohlgelungenes Probestück von dramatisch lebensvoller Schilderung auf Grundlage der wenigen Textes-Andeutungen ist das dritte Capitel: der vormosaischen Priester Untergang.

Im vierten Capitel wirft der Verfasser die Frage auf: Wer waren die vormosaischen Priester? Dass dieselben Ma-

nassäer waren und ihr Priesterthum von Joseph, dem Fürsten unter seinen Brüdern, durch Vererbung nach dem Rechte der Erstgeburt herleiteten, hatte der Verfasser bereits im Commentar zu Exodus S. 6—7 auseinandergesetzt und auch durch einen kurzen Hinweis auf Num. 32 und Richt. 8 begründet. Jetzt aber betritt er ein neues Gebiet, indem er sämmtliche Stellen, in welchen er eine Bestätigung für seine Exodus-Auslegung findet, darunter namentlich die Genealogien 1 Chron. 2—8, zur Vergleichung heranzieht.

Die Razzia der Söhne Ephraims, welche vor Israels Einwanderung durch die Männer von Geth getödtet wurden (1 Chron. 7, 20—23), findet in der Annahme von ägyptischen Statthaltern oder Landvögten in Kanaan eine befriedigende Erklärung und gibt zugleich die wertvollsten Aufschlüsse über die Stellung der Israeliten in Ägypten. ‚Man stellt sich mitunter vor, sie seien alle Hirten gewesen; man vergißt, dass die Söhne des allmächtigen Großveziers nicht wohl in der verachteten Klasse der Hirten gesucht werden dürfen. Sie bekleideten hohe Staatsämter und hielten ein großes Haus. Dass Manasse Oberpriester des Hebräergottes war, schloß ihn von hohen Staatsämtern nicht aus: solche wurden laut den Inschriften häufig von Oberpriestern bekleidet‘ (S. 43—44). Daraus begreift sich dann auch, dass gerade den manassäischen Priestern, welche in Wohlstand aufgewachsen waren und, wenn auch beim Pharao der Verfolgung in Ungnade gefallen, immer noch in Wohlstand lebten, die Aussicht einer Wanderung in die Wüste nicht eben zusagte. — Einen Schritt weiter führt uns der Stammbaum Manasses 1 Chron. 7, 14 ff., in welchem Asriel als der Erstgeborene erscheint; hier glaubt der Verfasser einen Stützpunkt für die Annahme zu gewinnen, dass Manasses Priesterthum auf Asriel und dessen Familie übergieng. — Diese Priesterschaft trat bald zu Moses, der die Führung und religiöse Erneuerung des Volkes beanspruchte, in ein feindseliges Verhältnis. Der Zwiespalt gipfelte in der Anfertigung und Verehrung des goldenen Kalbes; es erfolgte die Katastrophe, indem Moses die um das goldene Kalb versammelten vormosaischen Priester durch seine Leviten niedermachen ließ. So war denn Asriels Mannesstamm ausgerottet. Der beachtenswerte Umstand, dass Jos. 17, 1 ausdrücklich Machir der Erstgeborene Manasses genannt wird, läßt Asriels Erstgeburtsrecht als verwirkt erscheinen. — Hier fügt sich nun 1 Chron. 2, 18—24: Asriel redivivus ergänzend ein. ‚Moses' entschiedene That erregte bei manchen dauernde Unzufriedenheit. Hesron, das Haupt wohl der mächtigsten Familie unter den Israeliten, nahm sich Ephrath, ein Weib aus Asriels Sippe, zur Frau und erweckte aus ihr dieser Sippe Nachkommen in der Person Segubs und seines Sohnes Jair. Der Zwist wurde erst nach Hesrons Tode beigelegt, als dessen Moses treu ergebener Sohn Kaleb

die leitende Stelle im Stamme Juda antrat. Segub und Jair wurden zwar als Söhne Asriels anerkannt, doch verblieben die Vorrechte der Erstgeburt Asriels Bruder Machir' (S. 83). — Aber noch weiter in die folgende Geschichte werfen die Ereignisse des Exodus ihre Schatten. Die Begebnisse mit den Töchtern Salphaads (Num. 27 und 36), ferner die Verweisung Halb-Manasses ins Ostland (Num. 32) sowie die tiefgehende Kluft zwischen Ostmannen und Westmannen (Jos. 22), endlich Gedeons Ephod (Richt. 8) werden vom Verfasser als Bestätigung für seine Resultate verwertet und im Lichte seiner Untersuchungen erläutert.

Der Rückblick und Ausblick im fünften Capitel fasst die Ergebnisse dieser vergleichenden Studie zusammen. Als erstes Ergebnis verzeichnet der Verfasser ein volleres Verständnis der Exodus-Erzählung. Er bewegt sich freilich öfters auf dem unsicheren Gebiete der Conjectur; aber wie immer man über einzelne seiner Conjecturen urtheilen mag, im Großen und Ganzen wird man seiner Versicherung beipflichten dürfen, dass er nicht ohne festen Anhalt im Texte vorgegangen sei. Durch seine Untersuchung glaubt er einige Thatsachen zutage gefördert zu haben, welche zwar aufs innigste mit der Exodus-Erzählung zusammenhängen, aber in unserem Exodustexte bis auf wenige Andeutungen vermisst werden. Im Lichte dieser Thatsachen tritt nach seinem Dafürhalten die hohe künstlerische Einheit des Buches Exodus viel klarer zutage; sie gipfelt in der Verwerfung des alten und der Einsetzung des neuen Priesterthums. — Ein zweites Ergebnis, welches von der Berechtigung der vorgelegten Conjecturen ganz unabhängig ein Hauptverdienst dieser Studie bildet, ist die vielfältige Bestätigung der Pentateuch-Erzählung durch die Genealogien der Chronik. So manche Personen, welche von der neueren Pentateuch-Kritik zu geographischen Fictionen oder schemenhaften Heroes Eponymi verflüchtigt werden, treten uns in diesen Genealogien als wirklich lebende Individuen vor Augen, nicht nur in ihrer Abstammung von Vater auf Sohn, sondern zudem vielfach in ihren ehelichen Verbindungen mit verschiedenen Frauen und Nebenfrauen, in ihren Familienerlebnissen mit Freud und Leid. Das gibt dem Verfasser Gelegenheit, die sogenannte bahnbrechende Leistung J. Wellhausens: De gentibus et familiis Judaeis 1 Chron. 2. 4, Gottingae 1870 einer Kritik zu unterziehen. Die Behauptung Wellhausens, dass in den Juda-Genealogien eine metaphorische Ausdrucksweise vorherrsche, die man in gewöhnliche Rede übertragen müsse, ehe man sie historisch verwerte, erweist sich als haltlos. Die Glaubwürdigkeit der Genealogien wird vom Verfasser überzeugend nachgewiesen und trägt wesentlich dazu bei, den historischen Charakter der Pentateuch-Erzählung zu verbürgen.

Selbstverständlich hängt vorliegende Studie nicht bloß mit des Verfassers Commentarius in Exodum et Leviticum, sondern auch mit seinem kürzlich erschienenen Commentarius in Numeros aufs innigste zusammen; letzteren gedenken wir demnächst in dieser Zeitschrift zu besprechen.

Valkenburg. Martin Hagen S. J.

Die h. Grabeskirche zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande. Von Carl Mommert, Pfarrer zu Schweinitz (Preuß. Schlesien), Ritter des h. Grabesordens. Mit 22 Abbildungen im Texte und 3 Kartenbeilagen. Leipzig, E. Haberland, 1898. VIII u. 256 S. 8°.

Pfarrer C. Mommert hat sich seit Jahren insbesondere mit dem Studium der hl. Grabeskirche befasst und auf einer viermaligen Pilgerfahrt zum Grabe des Erlösers sich auch die nöthige Ortskenntnis erworben, die allein das Bücherstudium in topographischen Fragen auf feste Grundlage stellt und zu einem soliden Bau auf dieser Grundlage befähigt. Bei der Verarbeitung seines Materials erfreute sich der Verf. der wirksamen Unterstützung des ‚Deutschen Palästina-Vereins', und insbesondere hatte er an Professor Hermann Guthe in Leipzig einen sachverständigen Berather und freundlichen Helfer. So bietet er uns in seiner Schrift eine sehr gediegene Bearbeitung des wichtigen und interessanten Stoffes. Auf Grund der Berichte des Eusebius und der übrigen alten Schriftsteller gibt er, unter steter Berücksichtigung der gesammten neueren Literatur, eine Reconstruction der alten constantinischen Grabesbasilika und ihrer Umgebung, mit eingehender Beschreibung ihrer einzelnen Theile. Die anschauliche Darstellung ist dabei überall von vorzüglichen Zeichnungen und Karten erläutert; von siebenzehn bisher aufgestellten Reconstructionen werden die Skizzen und Pläne vorgelegt, während eine sehr schön und genau gezeichnete Karte auf Grundlage des Schick'schen Planes der Grabeskirche die Ansichten des Verf. zur Darstellung bringt. So ist der Leser in den Stand gesetzt, sich mit Leichtigkeit einen klaren Überblick über den Stand der Frage und die verschiedenen Lösungsversuche zu machen. Die treffliche Arbeit behält dadurch dauernden Wert und leistet für das Studium vorzügliche Dienste.

Die Brauchbarkeit des Buches wäre noch erhöht worden durch ein gutes Register. Ich glaube zwar, dass der Vorwurf übertrieben ist, den der Engländer J. A. Selbie in der letzten Januar-Nummer der Expository Times den ‚meisten' deutschen Büchern macht, dass sie nämlich ‚scandalously and immorally' (!) eines guten Index entbehrten (X. 1898/99, S. 164); aber es ist, meine ich, im höchsten Grade zu bedauern, dass bei Schriften, die hauptsächlich den

gelehrten Studien dienen sollen, nicht durch ein gutes Sachregister auf die so nothwendige Ersparung von Zeit und Mühe für hunderte von Interessenten Rücksicht genommen wird. Es soll diese Rücksichtnahme gewiss nicht jene ‚Bettelgelehrsamkeit‘ befördern, die sich mit einer aus dem Index geschöpften Kenntnis begnügt; aber sie soll nach dem ersten Studium des Buches die spätere Benützung erleichtern und durch die Arbeit des Einen hundert andern Zeit und Mühe ersparen — wahrlich, ein Werk der Nächstenliebe, das heutzutage doppelten und dreifachen Wert hat!

Von Einzelheiten will ich nur einen Punkt kurz berühren. Der Verf. behandelt eingehend (S. 33—48) die Angaben des hl. Cyrillus von Jerusalem über die einzelnen Sanctuarien der Grabeskirche. Er argumentiert daraus namentlich gegen die Ansichten, welche Ed. M. Clos in seinem Buche ‚Kreuz und Grab Jesu‘ (Kempten 1898) ausgesprochen hat. Die Auffassung der Lage der constantinischen Bauten ist nun bei Clos sicherlich verfehlt, wie es schon in der ‚Wissenschaftlichen Beilage zur Germania‘ (II. 1897/98, S. 211) von mir hervorgehoben wurde. Aber die Unterscheidung einer ursprünglichen Stätte des hl. Grabes in der Felsenhöhle des Grabgartens von der Stelle, an welcher das eigentliche Grab in der Anastasis-Basilika Constantins seinen Platz erhielt, dürfte in den Ausführungen bei Clos berechtigt sein. Diese Unterscheidung scheint mir in der vierzehnten Katechese des hl. Cyrillus ausgesprochen zu sein (Wiss. Beil. aaO.); mein hochverehrter Lehrer, Professor Dr. H. J. Grotemeyer, hat diese Annahme durch eine eingehende Erklärung der Worte des hl. Kirchenlehrers begründet und die volle Übereinstimmung zwischen A. K. Emmerich und dem hl. Cyrill in diesem Punkte nachgewiesen (ebd. S. 411—4. 421—4). Vielleicht wird Herr Pfarrer Mommert bei Besprechung der Echtheit des hl. Grabes auf diese Unterscheidung und ihre Begründung aus der vierzehnten Katechese des großen Hierosolymitaners einzugehen Gelegenheit haben.

Jedenfalls hat sich der verehrte Verf. durch die vorliegende, gediegene und für das Studium Jerusalems unentbehrliche Monographie den Dank aller Freunde der hl. Stätten in hohem Maße verdient. Der Nachweis der Echtheit des hl. Grabes und Golgathas, der außerhalb des Rahmens dieser Schrift lag, wird gewiss als weitere Frucht der Studien des Verf. allen höchst willkommen sein.

Leop. Fonck S. J.

Die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen. Von Franz Schaub, Priester der Diöcese Speier. Gekrönte Preisschrift. Freiburg im Breisgau. Herdersche Verlagshandlung. 1898. S. XXIV u. 446.

‚Der englische Lehrer leitete die philosophischen Schlussfolgerungen aus den Ideen und Principien der Dinge ab, welche von der weittragendsten Bedeutung sind, und eine Saat fast unendlich vieler Wahrheiten gewissermaßen in ihrem Schoße bergen, welche die nachkommenden Lehrer zur gelegenen Zeit und in fruchtbringendster Weise entfalten sollten. Da er diese Methode zu philosophieren auch bei Widerlegung der Irrthümer anwandte, so ist es ihm gelungen, dass er allein alle Irrthümer der Vorzeit überwand und zur Widerlegung jener, welche in beständigem Wechsel in Zukunft auftreten, unbesiegbare Waffen dargeboten hat‘ (Leo XIII. in seiner Encyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879. Herdersche lateinisch-deutsche Ausgabe I, S. 84).

Dass die Werke des Thomas von Aquin eine reiche Fundgrube von Gedanken sind, um auch die modernsten Irrthümer des allgemeinen Umsturz drohenden Socialismus gründlich zu widerlegen, zeigt zu vollster Überzeugung die vorliegende Arbeit. Die große Bedeutung der Schriften des Aquinaten für Beantwortung socialer Fragen haben in neuester Zeit hervorragende protestantische Autoren unumwunden anerkannt; erinnert sei nur an Contzen, v. Ihering, Leibniz, H. Ritter u. a. Zwar hatte der englische Lehrer keinen Anlass, eine Eigenthums-Theorie systematisch aufzubauen; dass sich aber die einzelnen Stellen, welche in seinen unsterblichen Werken zerstreut sich vorfinden, zu einem vortrefflichen Gesammtbild gestalten lassen, hat Schaub dargethan, indem er mit wahrem Bienenfleiß die einschlägigen Stellen aus den Werken des großen Kirchenlehrers als Bausteine aushob und mit großem Geschick zu einem theoretischen socialen Aufbau vereinte.

Anlass zu dieser Arbeit gab die von der theologischen Facultät der Universität München für das Jahr 1892/3 gestellte Preisaufgabe: ‚Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über das Eigenthum soll mit den diesbezüglichen Anschauungen des modernen Socialismus verglichen werden‘, welche 2 preisgekrönte Bearbeitungen zur Folge hatte, wovon jene des Dr. Franz Walter 1895 bei Herder erschien unter dem Titel: ‚Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Sozialismus‘. Die von Schaub gelieferte Preisschrift unterschied sich von der eben genannten schon ‚in ihrer ersten Gestalt dadurch, dass sie sich auf den modernen Sozialismus beschränkte, während Walter einen ausführlichern Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Eigentumslehre auch des früheren Sozialismus gab‘

(Vorwort S. V). Schaub berücksichtigt demnach nur den Marxismus, ohne zB. auf die Rententheorie von Rodbertus oder das eherne Lohngesetz eines Lassalle und Ähnliches einzugehen, schenkt aber den neuesten Bewegungen innerhalb des Socialismus mit Recht sorgfältige Aufmerksamkeit, insbesondere den Bernstein'schen Abweichungen vom Marxismus (S. 234 ff.), welche zur kritischen Würdigung der Marxischen Eigenthumslehre wichtige Beiträge liefern. In der vorliegenden Form ist die Arbeit von Schaub dem Umfange nach noch einmal so groß als jene des Dr. Walter.

Nach einer Einleitung, welche die Lehrautorität des hl. Thomas in der kath. Kirche und die geschichtliche Entwicklung und Theorie des modernen Socialismus zum Gegenstande hat (S. 1—27), behandelt der Autor sein Thema in 2 Theilen, von denen der erstere die zwei einander ganz entgegengesetzten Weltanschauungen — die christliche des hl. Thomas und die materialistische des Socialismus — klar und übersichtlich vorführt, sowie vergleichende Kritik an beiden übt (S. 28—148). Auf diesem scharf gezeichneten Hintergrunde treten alsdann im letzteren Theile, welcher als Kern der ganzen Arbeit bezeichnet werden muss, die zwei sich widersprechenden Eigenthumstheorien — des ‚socialistischen Communismus' und ‚der Lehre des hl. Thomas von Aquin über das Eigenthum' in ihrem schroffen Gegensatze umso wirksamer hervor. Die reichverzweigte gelungene Eintheilung bietet auf 16 Seiten eine ‚Inhaltsübersicht' im vollen Sinn des Wortes und fördert mit dem Personen- und ausführlichen Sachregister die leichte Benützung des Werkes ganz wesentlich.

Sowohl die gegnerische als die befreundete einschlägige Literatur wurde ausgiebig benützt. Mit Rücksicht auf das ‚Bestreben . . die Originale möglichst selbst reden zu lassen' (S. VI, Vorwort) kann man es wohl entschuldigen, dass in manchen Stellen Marx so oft und seinem eigenen Wortlaute nach verwertet wird, was vom klaren und fließenden Stile des Verfassers auffällig absticht und die Lectüre bei der bekanntlich schwerverständlichen Marxischen Schreibweise merklich erschwert. Die zahlreichen Citate aus den Werken des Aquinaten beweisen nicht bloß die Vertrautheit des Verfassers mit dem Engel der Schule, sondern geben auch, soweit sie in deutscher Übersetzung vorliegen, Zeugnis von der Meisterschaft des Autors in Handhabung der deutschen Sprache. Die ganze Arbeit bekundet sowohl einen gesunden geschichtlichen Sinn, als auch einen philosophisch gebildeten und disciplinierten Geist. Man beachte in dieser Hinsicht zB. die Darlegung von der Unhaltbarkeit der Grundlagen des sogenannten wissenschaftlichen Socialismus (S. 63—148), oder die kritische Würdigung der thomistischen und socialistischen Werttheorie (S. 178 — 241). Ebenso glücklich sind die Beweise entwickelt, welche Thomas für die

Nothwendigkeit des Privateigenthums (S. 259 ff.) vorführt. Die sorgfältige Lectüre des vortrefflichen Buches, das für eine richtige Beurtheilung der wichtigsten socialen Probleme ganz ausgezeichnete Dienste leistet, wird nicht verfehlen, in dem vorurtheilsfreien Leser die Überzeugung zu wecken, welch kerngesunde, vernünftige Ansichten der mittelalterliche demüthige Ordensmann über ein so weltliches Thema (Erwerb, Besitz und Verwendung der zeitlichen Güter) entwickelt gegenüber den bis ins Lächerliche gehenden oft so hochmüthigen Phantasmagorien des modernen ‚wissenschaftlichen' Socialismus.

Nur ein Wunsch dürfte dem hochverdienten Verfasser nicht ohne Grund für weitere Auflagen vorgebracht werden, dass nämlich die Citate etwas weniger kurz und lakonisch seien, sonst wird einem Leser, der in den angegebenen Werken nicht schon ziemlich bewandert ist, das Nachschlagen oft sehr erschwert bleiben. Nur ein paar Beispiele seien aufgeführt (S. 347, N. 1): ‚3 **anim.** 13 b'; (S. 294 H. 2): ‚Vgl. Bebel aaO. S. 363'; welches Werk von Bebel gemeint ist, erfährt der Leser nicht; wenn ‚Die Frau', so findet sich dieser Titel 46 Seiten früher, auf S. 248. Vielleicht wäre auch eine häufigere Benützung des hochwichtigen Rundschreibens **Rerum novarum** vom 15. Mai 1891 von Vortheil gewesen.

Schaub hat mit dieser Schrift den hl. Thomas für Lösung hochwichtiger, brennender socialer Fragen wahrhaft auf den Leuchter gestellt, so dass die Sonne seines Geistes auch über dieses dunkle Gebiet helles Licht weithin ausstrahlt. Ein Herzenswunsch Leos XIII. ist damit pietätvoll erfüllt.

M. Hofmann S. J.

Geschichte des Bisthums Hildesheim. Von Dr. Adolf Bertram, Domcapitular. Erster Band. Mit 5 Tafeln und 133 Abbildungen im Texte. Hildesheim, August Lax, 1899. S. XVI, 523.

Justizrath Hermann Adolf Lüntzel hat im Jahre 1837 eine ‚Beschreibung der älteren Diöcese Hildesheim' veröffentlicht. Es ist ein verdienstliches Werk, mehr Materialiensammlung als Geschichte, für die meisten ungenießbar. Aus Lüntzels Nachlass wurde im Jahre 1858 von H. Roemer eine zweibändige ‚Geschichte der Diöcese und Stadt Hildesheim' herausgegeben. Doch sie entbehrt der letzten Feile. Der Zustand des Manuscripts bewies, dass es sehr unvollständig war. Zudem hat der Herausgeber die Literatur seit dem Tode Lüntzels 1850 nicht berücksichtigt. Inzwischen ist nahezu ein halbes Jahrhundert abgelaufen, und das Bisthum Hildesheim hat einen zweiten Geschichtschreiber gefunden in einem Manne, welcher durch mehrfache

gediegene Localstudien seinen Beruf für ein derartiges Unternehmen ausgiebigst nachgewiesen hat. Im Jahre 1896 erschien Bertrams Festschrift ‚Die Bischöfe von Hildesheim. Ein Beitrag zur Kenntnis der Denkmäler und Geschichte des Bisthums Hildesheim'. Dieses Prachtwerk wurde leider nur in wenigen Exemplaren gedruckt. Von verschiedenen Seiten aufgefordert, den hier vielfach nur angedeuteten Stoff weiter auszugestalten, hat sich B. entschlossen, eine übersichtliche Geschichte des Bisthums Hildesheim zu schreiben. Die anfänglich beabsichtigte Beschränkung auf einen Band wurde bald aufgegeben. Der vorliegende erste reicht bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Der zweite Band wird das Werk abschließen.

Nach einem einleitenden Überblick über die Vorzeit des Bisthums theilt B. die Geschichte der 44 Bischöfe von Gunthar, c. 815—834, bis Erich, 1502—1503, in drei Hauptabschnitte. Im ersten Abschnitt werden die 18 Regierungen des 9., 10. und 11. Jahrhunderts, im zweiten die 10 Regierungen vom 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, im dritten die 16 Pontificate bis 1503 behandelt. Den Schluss jeder Periode bildet ein ‚Rückblick'. Die glanzvollste Zeit ist offenbar das ausgehende 10. und der größte Theil des 11. Jahrhunderts, dieselbe Zeit, welche für Italien und für den römischen Stuhl so überaus unglücklich verlaufen ist. Damals sah Hildesheim zwei Bischöfe, die zu den erhabensten Gestalten der Hierarchie gehören, den heiligen Bernward, 993—1022, und als dessen unmittelbaren Nachfolger den heiligen Godehard, 1022—1038, ‚zwei Namen, so eng verbunden für Hildesheim, wie Petrus und Paulus in Rom, beide so verschieden in ihrer Bildung, ihren Anlagen und Neigungen und so gleich an Gottesliebe, Hirtensorge und schöpferischer Arbeitskraft'. Nicht alle Bischöfe von Hildesheim haben ihre doppelte Aufgabe als geistliche Hirten und als weltliche Fürsten so vollkommen zu lösen verstanden, wie diese zwei Männer. Hezilo, 1054—1079, der Erbauer des jetzigen Doms, schwankte zwischen Gregor VII. und Heinrich IV., weil er sein Bisthum nicht den Gewaltthätigkeiten des Königs preisgeben wollte. Auch später wurden sonst tüchtige Bischöfe infolge ihrer Doppelstellung allzu stark in den Strudel und in die Händel der Politik hineingezogen. ‚Mit dem 16. Jahrhundert tritt das Bisthum Hildesheim in ein ganz neues Stadium seiner Entwicklung. Von zwei Seiten her ziehen verheerende Stürme herauf, um den Baum, den Ludwig des Frommen Hand in Ostfalen gepflanzt hatte, bis in seine Wurzeln zu erschüttern. Die Stiftsfehde zertrümmert die Macht des Hochstiftes, und die Kirchenspaltung trennt das deutsche Volk, trennt auch die Bevölkerung unserer Gaue in zwei feindliche Lager'.

B. hat sein Werk dem Volke gewidmet. Man darf dem Volke gratulieren zu dieser schönen Gabe. Volksbücher pflegen seicht zu sein.

Bs Buch vereinigt alle Vorzüge einer im besten Sinne des Wortes populären Schrift mit der Gründlichkeit einer gelehrten Studie. Es ist eine reizvolle Verbindung der Sprache, welche die schriftlichen Quellen und die Monumente zu dem empfindungsreichen Forscher geredet, den das Geschick des kunstverständigen Historikers und die Begeisterung des geborenen Hildesheimers befähigt haben, ein herrliches, für die weitesten Kreise ansprechendes Bild zu entwerfen, in edlen Zügen und anmuthiger Farbenpracht, fesselnd durch die in vornehmer Form gebotene Fülle des Stoffes und durch das warme Interesse, mit dem der Verfasser sein Kunstwerk geschaffen hat. B. hat es verstanden, die Geschicke der Bischöfe von Hildesheim und ihrer Diöcese im Zusammenhang mit den großen Zeitfragen darzustellen; es ist ihm ferner trefflich gelungen, die Entwicklung des inneren Lebens mit der sogenannten äußeren Geschichte derartig zu verbinden, dass beide Seiten die ihnen gebürende Beleuchtung erfahren. So entstand ein meisterhaftes kirchengeschichtliches Detailbild. Nach solchen Grundzügen müssten unsere allgemeinen Kirchengeschichten geschrieben sein. Döllinger hat sich einmal in vertraulichem Ideenaustausch zu Anfang der fünfziger Jahre darüber ausgesprochen, weshalb er seine kirchengeschichtlichen Lehrbücher unvollendet gelassen hat. Diese Art, Kirchengeschichte zu schreiben, sagte er, sei unhistorisch, weil bei ihr der zu behandelnde Gegenstand, die Kirche in ihrer ganzen Großartigkeit, nicht zur Geltung komme. Die landläufige Behandlung der allgemeinen Kirchengeschichte sei den Protestanten entlehnt, die selbstredend einen andern Standpunkt hätten, wie Baronius und Raynald. Damals tauchte in Döllinger die Idee einer auf breitester Grundlage ruhenden und, was die Hauptsache ist, einer von dem alten Schema völlig abweichenden Kirchengeschichte auf. Ihre ersten zwei Bände sind ‚Heidenthum und Judenthum' 1857, dem drei Jahre später ‚Christenthum und Kirche zur Zeit der Grundlegung' folgte. An der Fortsetzung ist Döllinger durch andere Aufgaben gehindert worden. — Die hergebrachte Methode steht zu dem Ideal der Kirchengeschichtsschreibung ungefähr in demselben Verhältnis, wie die Rankesche Manier der Staatshistorie zur culturgeschichtlichen Auffassung und Betrachtungsweise.

Mit welch liebevoller Sorgfalt B. den im Stillen und doch so kräftig wirkenden inneren Geist, welcher während längst vergangener Jahrhunderte in dem Bisthum Hildesheim herrschte, gezeichnet hat, bezeugen seine in geschickter Gruppierung angebrachten Ausführungen über das Ordensleben[1]), über die Schule, über die erfinderische

[1]) Zu S. 358 sei bemerkt, dass das erste Karthäuserkloster auf dem Beatusberge bei Koblenz 1331 nicht das erste auf deutschem Boden war. Dieselbe Angabe findet sich bei Max Heimbucher, Die Orden und Congre-

Charitas jener Tage, besonders über die verschiedenen Zweige der Kunst, welche in Hildesheim, in Goslar, in Braunschweig die großartigsten Triumphe gefeiert und Denkmale geliefert hat, welche ebenso die geniale Schöpferkraft der mittelalterlichen Meister wie den tiefgläubigen Sinn der Zeit bekunden.

Die Bisthumsgeschichte Bs verdient die beste Empfehlung. Sie ist eine lehrreiche, erfrischende Lesung, welche durch zahlreiche gelungene Illustrationen belebt wird und wohl geeignet erscheint, einer auf wesentlich verschiedenen Grundlagen aufgebauten Zeit das so schwierige Verständnis unsers Mittelalters zu erleichtern.

Emil Michael S. J.

Jest pravdou nepochybnou že umřel Mistr Jan Hus za své přesvědčení a že jest mučeníkem za pravdu? napsal Dr. Antonín Lenz, probošt král. kolleg. kapitoly Vyšehradské. V Praze 1898 str. 88 v 8° cena 80 kr. [Ist es unzweifelhaft wahr, dass Magister Johann Hus für seine Überzeugung gestorben und ein Martyrer der Wahrheit ist?]

Der unermüdliche Apologet und Theologe Anton Lenz, Probst des königlichen Capitels auf dem Vyšehrad in Prag, hat sich durch eine Reihe von Schriften um die Aufhellung der Lehre Hus' und seiner Gesinnungsgenossen verdient gemacht. Das vorliegende Werk, das zuerst als Artikelreihe in der czechischen Zeitschrift Vlast' erschien, ist sozusagen nur ein Ausschnitt aus seinen übrigen zahlreichen Werken. Es ist hauptsächlich aufgebaut auf den Ergebnissen der Forschung über die Lehre des Johann Hus, welche der hochw. Verfasser in einem ziemlich umfangreichen Buche vor mehreren Jahren herausgegeben hat, und verfolgt den Zweck, wissenschaftlich nachzuweisen, dass Magister Hus durchaus nicht, wie viele neuere Geschichtschreiber Böhmens glauben machen wollen, ‚als Martyrer für seine Überzeugung und für die Wahrheit gestorben ist', sondern dass vielmehr seine Lehre, soweit uns dieselbe in seinen Schriften überliefert ist, bedeutende Schwankungen und Widersprüche aufzuweisen hat, und dass schließlich seine Ver-

---

tionen der katholischen Kirche 1 (Paderborn 1896) 254. Schon im Jahre 1312 ließ der Mainzer Erzbischof Peter von Aspelt bei Kiederich im Rheingau eine Karthause bauen, die 1322 nach Mainz auf den Michaelsberg verlegt wurde. Die Stiftungsurkunde der Karthause Fränitz oder Freudenthal in Innerkrain ist von 1260 datiert. Im Jahre 1174 entstand die Karthause Gairach in Steiermark. Noch etwa 10 Jahre älter ist, gleichfalls in Steiermark, die älteste Karthause auf deutschem Boden. Ihr Name Seiz läßt sich urkundlich von 1182 an nachweisen.



urtheilung erfolgt ist, weil er dennoch hartnäckig bei seinen irrigen Anschauungen beharrte.

Obwohl das Büchlein zunächst apologetischen Zwecken dient, so tritt doch die Tendenz und die Polemik nirgends in den Vordergrund, es ist vielmehr eine ruhige, wissenschaftliche Untersuchung über die von den Freunden Hus' aufgeworfene Frage. Nach einer ziemlich umfangreichen Einleitung, in welcher der Verfasser die Geschichte des Auftretens des Meisters in Böhmen nach den besten Quellen und mit Berücksichtigung der neuesten Ergebnisse der Forschung schildert, weist er in fünfzehn Paragraphen nach, dass Johann Hus, obwohl er selbst seine Lehre vor dem Volke für eine untrügliche Wahrheit erklärt und dieselbe als die wahre Lehre der Lehre der Kirche gegenübergestellt hat, dennoch in wichtigen Punkten und grundlegenden Fragen seines Systemes sich nicht gleich geblieben ist. Bald stellt er die hl. Schrift als die einzige Quelle der göttlichen Offenbarung hin, bald aber nennt er es die erste Lüge, dass seine Gegner behaupten, er betrachte die hl. Schriften allein als maßgebende Quelle der Wahrheit (S. 29. 30). Ebenso wird dargethan, dass Hus auch in Bezug auf die übrigen Hauptpunkte seiner Lehre, namentlich über die authentische Erklärung der hl. Schrift, über die Autorität der Kirche und den ihr schuldigen Gehorsam, über die Wirkung der Todsünden in Bezug auf die kirchlichen Würden und weltlichen Ämter, über den Einfluss derselben auf die Handlung der Menschen, über die Eigenthumsrechte und Gemeinsamkeit der Güter, über den Besitz der Geistlichkeit, über die Ablässe und selbst in Bezug auf die 45 Sätze Wiclifs, welche von der Kirche als häretisch verurtheilt worden waren, zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes lehrte und sich oft widersprach.

Wie kommt es nun, fragt der Verfasser nach diesem überraschenden Ergebnisse mit Recht, dass Hus dennoch bei seinem Widerspruche gegen das Concil von Constanz blieb und dadurch sich den Anschein gab, als ob er von der Wahrheit seiner Lehre vollkommen überzeugt wäre? Die Antwort darauf ist kurz folgende: Magister Johann Hus hat die wahren Gründe, warum er bei seiner Aussage blieb und einen Widerruf nicht leisten wollte, zwar niemals klar ausgesprochen, aber sie liegen angedeutet in dem Satze: ‚Mein Widerruf wäre ein Ärgernis für das ganze böhmische Volk und würde mich in den Augen meiner Nation ehrlos machen'. Die Furcht, vor dem böhmischen Volke an Ehre etwas zu verlieren, gewann schließlich die Oberhand, und obwohl er noch am 18. Juni bedenklich geschwankt hatte, verweigerte er dennoch bei der entscheidenden Sitzung am 21. Juni jeglichen Widerruf.

Die Concilsväter mussten daher dem damaligen Rechte seinen Lauf lassen und Johann Hus dem weltlichen Richter ausliefern. Nun behaupten aber einige neuere Geschichtschreiber, dass diese Auslieferung

und Verurtheilung bloß auf Grund der falschen Aussagen einiger Gegner Hus' erfolgt sei, und dass er daher ungerecht verfolgt wurde. Zum Beweise dafür berufen sie sich auf die gleichzeitigen Zeugnisse einiger Anhänger des unglücklichen Priesters und auf einen Ausspruch Hus' selbst, der gesagt hatte, dass er nur deshalb verfolgt werde, weil er gegen das schlechte Leben der Priesterschaft eifere. Allein diesen Ausspruch that Hus, noch bevor er zum Concile vorgeladen war, und er beweist nichts weiteres, als dass Hus stets seinen Gegnern die schlechtesten Absichten unterlegte, damit er selbst um so glorreicher dastehe. Gegen diese Zeugnisse weist der Verfasser im letzten Paragraphe seiner Schrift nach, dass Hus nicht auf Grund der Aussagen seiner Feinde verurtheilt worden ist, sondern auf Grund der 30 Sätze, welche man aus seinen lateinischen Schriften ‚De Ecclesia', ‚Adversus scripta Stephani Pálecz' und ‚Stanislai de Znoyma doctoris' richtig und ohne Verdrehung des Sinnes zusammengestellt hatte. Dass ein großer Theil des czechischen Volkes nachher Hus als Martyrer verehrte, beweist nichts gegen die Rechtmäßigkeit des Urtheiles; denn wenn sie Hus hätten fallen lassen, so wäre es dem czechischen Adel nicht mehr möglich gewesen, sich so leichten Kaufes aus den Kirchengütern zu bereichern. Sie waren daher schon aus materiellen Gründen außerordentlich geneigt, den eigenen Angaben Hus' über die Richtigkeit seiner Lehre allzuviel Glauben zu schenken. Hus selbst war aber unablässig bemüht, seine Lehre als katholisch und echt hinzustellen, alle seine Gegner dagegen als Ketzer zu verurtheilen. Es ist daher leicht begreiflich, dass auch viele seiner Anhänger sich des Widerspruches seiner Lehre mit dem Dogma der Kirche nicht bewusst wurden. Dazu kam dann noch eine gewisse nationale Voreingenommenheit, welche die Ehre der Nation nicht dadurch beflecken lassen wollte, dass einer aus ihrer Mitte rechtmäßig als Ketzer verdammt worden war. Der Verfasser schließt daher mit Recht: ‚Kein ehrlicher Katholik kann behaupten, dass Hus ein Martyrer der Wahrheit genannt werden darf: denn seine Lehre war ketzerisch und wenn er auch darin nicht immer sich gleich blieb, so blieb er doch am Ende hartnäckig bei seinen ketzerischen Ansichten'. Das ist der objective Thatbestand. Ob Hus auch subjectiv schuldig war und darum auch vor dem Richterstuhle Gottes verurtheilt wurde, das zu beurtheilen ist nicht Sache des Menschen, und daher lehnt es auch der Verfasser mit Recht ab, darüber ein Urtheil zu fällen.

Die Ausführungen des Verfassers sind ruhig und sachlich, die Darstellung klar, die Sprache fließend. Wir können daher die kleine Schrift allen Husforschern angelegentlich empfehlen.

Al. Kröß.

Theodor Waitz' **Allgemeine Pädagogik** und kleinere pädagogische Schriften. Vierte durch Beigaben vermehrte Auflage. Herausgegeben von Dr. Otto Willmann, Professor in Prag. Mit dem Porträt des Verfassers und einer Einleitung des Herausgebers über Waitz' praktische Philosophie. Braunschweig, Druck und Verlag von Friedrich Vieweg u. Sohn, 1898. LXXXVI u. 552 S.

Theodor Waitz hinterließ bei seinem Tode am 21. Mai 1864 eine beträchtliche Zahl wissenschaftlich beachtenswerter Werke, hauptsächlich auf dem Gebiete der Psychologie, Ethik, Pädagogik und Anthropologie, obwohl sein Leben nur 43 Jahre umfasste. Seine größte Arbeit, die Frucht sechsjähriger anstrengender Vorstudien ist die ‚Anthropologie der Naturvölker', wovon der 5. u. 6. Band nach dem Tode des Verfassers aus dessen Manuscripten und Excerpten herausgegeben wurden. Die allgemeine Pädagogik erschien 1852.

Beachtet man, dass gerade auf pädagogischem Gebiete in den letzten Jahrzehnten so viele Arbeiten veröffentlicht wurden, so erregt es Verwunderung, wie eine allgemeine Pädagogik aus dem Jahre 1852 noch nach dem Tode ihres Verfassers drei weitere, inhaltlich unveränderte Auflagen erleben konnte. Dieser Erfolg ist sicher nicht in letzter Linie dem Herausgeber der drei letzten Ausgaben zuzuschreiben, der auf dem in Rede stehenden Gebiete mit Recht als Celebrität gefeiert wird. Andererseits bildet der Umstand allein schon eine Empfehlung für die Gediegenheit dieser Arbeit von Waitz. Waren schon der zweiten Auflage der allgemeinen Pädagogik Mittheilungen ‚über Waitz' praktische Philosophie' von Prof. Willmann als Einleitung vorausgeschickt, sowie ‚mehrere kleinere aus Waitz' Feder hervorgegangene Schriften verwandten Inhalts' hinzugefügt worden, so enthält die 4. Auflage als Beigabe die von Prof. Girland verfasste Biographie des Theodor Waitz nebst der Anzeige seiner allgemeinen Pädagogik, welche Scheibert seinerzeit für die ‚Pädagogische Revue' geschrieben hatte.

Die Anlage der ‚allgemeinen Pädagogik' ist einfach, klar und übersichtlich. Nach einer Einleitung, welche Stellung und Charakter der Pädagogik als Wissenschaft, allgemeine und angewandte Pädagogik, Pädagogik als Kunst, die pädagogische Erfahrung und ihren Wert zum Gegenstande hat, zerlegt Waitz seine Arbeit in zwei Theile, deren erster über Begriff und Zweck der Erziehung handelt. Der zweite, bei weitem umfangreichere Theil behandelt in drei Abschnitten die Ausbildung der Anschauung, des Gemüthes und der Intelligenz.

Einen Vorzug dieser Arbeit bildet zunächst die Selbständigkeit des Urtheils, welche der Verfasser selbst jenen Autoren gegenüber, von denen er andererseits vielfach abhängt (zB. von Herbart) zu wahren sucht. Fast ausnahmslos bleibt Waitz sachlich und maßvoll, auch dann, wenn er entgegengesetzte Meinungen bekämpft. Seinen weiten Blick verräth

der Umstand, dass nicht wenige Forderungen, welche in jüngster Zeit, insbesondere auf dem Gebiete des Sprachenunterrichtes, von Pädagogen wieder gestellt zu werden pflegen, sich schon in seiner Arbeit aus dem Jahre 1852 finden. So beispielsweise Concentration der verwandten Unterrichtsfächer (S. 360), gruppierende Wiederholungen (S. 366), Beschränkung des grammatischen Lesestoffes (S. 387), Gliederung desselben nach den praktischen Bedürfnissen der Schule, nicht aber nach einer theoretischen Systematik (S. 392), dass in der Lectüre der Classiker das Schwergewicht auf den Inhalt, nicht auf die Grammatik zu legen sei (S. 394) und Ähnliches. Freilich ließe sich auch behaupten, Waitz sei in dieser Hinsicht conservativ geblieben gegenüber traditionellen erprobten pädagogischen Grundsätzen und selbstständig zugleich, da man dieselben umzustoßen trachtete.

Als besonders gelungene Partien der ‚allgemeinen Pädagogik' dürfen wohl bezeichnet werden die Abhandlungen über das Spiel (§. 10), Zucht und Strafe (§§. 11—13), die positive Seite der Gemüthsbildung (§§. 15—19), ‚vom Unterrichte überhaupt' (§§. 21—24). Sowohl Eltern als Erzieher von Beruf finden in diesen Abschnitten eine ganze Reihe von wertvollen praktischen Winken und Belehrungen. Einen gesunden klaren Blick bekunden ebenso die beigegebenen kleineren pädagogischen Schriften. Sind dieselben zunächst auch nur für einen engeren Kreis berechnet, so hat doch allgemeines Interesse, was Waitz über ‚Organisation des Unterrichtswesens', ‚Reform des Unterrichts', ‚über die Methoden des Unterrichts im Lesen und Schreiben' vorträgt. Am meisten dürften wohl seine 4. u. 5. Abhandlung, welche die Vereinfachung des Gymnasialunterrichtes zum Gegenstand haben, interessieren. Waitz tritt gegenüber dem Fachlehrersystem entschieden für das Classenlehrersystem ein. Jedenfalls sollten nach seiner Meinung die alten Sprachen und Geschichte in eine Hand gelegt werden. Der Schüler soll rasch zu zusammenhängendem Lesen gebracht, das Nebeneinanderlesen mehrerer Schriftsteller sollte unbedingt vermieden werden usw. Während die Reformpläne der modernen Pädagogik alles Heil von den Methoden erwarteten und noch erwarten, betont Waitz die Persönlichkeit und den sittlichen Charakter des Lehrers als Hauptfactor in der Erziehung — und stellt dementsprechend seine praktischen Forderungen. Wahrhaft goldene Worte schreibt der Verf., ein gläubiger protestantischer Universitätslehrer S. 489 nieder: ‚Sonst erzog man vorwiegend durch das Beispiel und setzte damit die Verstandesbildung der Bildung des sittlichen, religiösen und ästhetischen Sinnes nach, jetzt macht man es umgekehrt. Hier liegt der wesentlichste Schaden unseres Schul- und Erziehungswesens'.

Bei aller Anerkennung der Vorzüge, welche der ‚allgemeinen Pädagogik' eigen sind, dürfen indessen mancherlei Mängel, welche

derselben anhaften, nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden. Dieselben hängen großentheils mit den philosophischen Anschauungen des Verfassers zusammen. Um nur ein paar Punkte herauszugreifen, urtheilt Waitz unrichtig über Wahlfreiheit (S. XXVII ff.) und Gewissen (S. 189), spricht von einer Gegensätzlichkeit zwischen Philosophie und Theologie (S. 67), behauptet eine ‚absolute Unrechtlichkeit der Todesstrafe' (S. XIX) u. A. Beachtenswert ist in dieser Hinsicht das zusammenfassende Urtheil Willmanns (S. LII—LIII), sowie dessen kluge Reserve (S. X u. LXXI). Am meisten zu beklagen ist die einseitige und vage Auffassung des Zweckes der Erziehung: ‚Der Zweck der Erziehung wird sich dahin zusammenfassen lassen, dass ihre ganze Wirksamkeit darauf gehe, die sittliche Gestaltung des Lebens zu sichern' (S. 67). Worin diese sittliche Gestaltung bestehe, wird auf S. 73 u. 75 also zusammengefasst: ‚Die Sittlichkeit selbst hat sich gezeigt als die durch die eigene Arbeit und Anstrengung der Menschen in ihm hervorgebrachte dauernde Einheit mit seinem individuellen Wesen (innere Freiheit), mit dem individuellen Wesen Anderer in der Gesinnung (Wohlwollen) und mit den wesentlichen Interessen des Menschen als solchen in der Gesinnung und mit der That (Hingebung an eine Berufsthätigkeit) . . Aus dem Gesichtspunkte der allgemeinen Pädagogik bestimmt sich daher der Zweck der Erziehung so, dass diese den werdenden Menschen zur inneren Freiheit, zur allgemeinen wohlwollenden Gesinnung und zur Hingebung an jene wesentlichen Interessen heranbilden soll'. — Abgesehen davon, dass diese Definition die Sittlichkeit viel zu sehr dem subjectiven Ermessen überlässt, ist überdies ein höheres, außerweltliches Ziel, von welchem eine des Menschen würdige Erziehung nothwendig beeinflusst sein muss, aus dem Auge verloren. Dieser principielle Mangel wird indessen weniger fühlbar, weil der Verfasser aus diesen Prämissen nicht alle Consequenzen zieht. So räumt Waitz der ‚Religion in Rücksicht der Gemüthsbildung die höchste und wichtigste Stelle ein' (S. 279). Was er aber über Religion und ihre Beziehung zur Wissenschaft, über Dogmen und Wunder lehrt (S. 286—293), bedarf mehrfacher Correcturen, weil er diese Dinge mit rationalistisch gefärbter Brille zu betrachten scheint. Auch ist nicht richtig, dass ‚Kunst und Religion gar nicht die Erkenntnis erweitern, sondern das Gemüth erheben und die Gesinnung heiligen wollen' (S. 372). Andere weniger wichtige Punkte, in welchen die Ansicht des Autors mit Recht Widerspruch finden dürfte, mögen unberührt beiben. Die Sprache ist durchwegs klar und fließend.

Trotz der erwähnten Mängel kann das Werk mit bestem Gewissen empfohlen werden.

M. Hofmann S. J.

Hieronymus als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus ‚de viris illustribus‘ von Stanislaus v. Sychowski. Münster 1894. H. Schöningh, VIII, 198 S.

Gennadius als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille ‚de viris illustribus‘ von Bruno Czapla. Münster 1898. H. Schöningh, VI, 216 S.

Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften ‚de viris illustribus‘ des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo von Gustav v. Dzialowski. Münster 1898, H. Schöningh, VI, 160 S.

[**Kirchengeschichtliche Studien,** herausgegeben von Dr. Knöpfler, Dr. Schrörs, Dr. Sdralek. 2. Band, 2. Heft; 4. B. 1.H.; 4. B. 2. H.]

Wie Hieronymus von Gennadius, dieser wieder von Isidor und Ildefons in gewisser Hinsicht fortgesetzt wurde, so stehen auch die vorliegenden drei Studien in engem Verbande, indem die eine als Fortsetzung und Ergänzung der anderen betrachtet werden kann. Es ist daher wohl passend, ihnen eine gemeinsame Besprechung zu widmen.

1. v. Sychowski theilt seine Arbeit in drei Abschnitte. Im ersten bespricht er Veranlassung und Zweck des hieronymianischen Kataloges, macht uns mit der Kritik bekannt, die Mittelalter und Neuzeit an dieser Schrift geübt und gibt dann auf Grund der eigenen quellenkritischen Forschung sein Urtheil über den wahren Wert oder Unwert der historischen Arbeit des Hieronymus. Es ist ein großes Sündenregister, welches v. S. aus dem größeren ersten Theil der Schrift (c. 1—81; ausgenommen sind die cpp. 12, 53, 58, 66, 67, 68, 70, 74, 79, 80) zusammenstellt: kritikloses, sclavisches Ausschreiben des Eusebius, Eilfertigkeit und Flüchtigkeit in der Arbeit, eigenmächtiges und unbegründetes Combinieren und Erweitern der eusebianischen Angaben, falsche Übersetzungen der griechischen Vorlage, dazu das Streben, den Mangel an Selbständigkeit durch gewisse Zusätze und Änderungen zu verdecken und so beim Leser sich den Schein der Originalität zu wahren. Hingegen zeigt sich H. in den übrigen Capiteln des Kataloges als verläſslicher Führer. Die Integrität des überlieferten Textes wird gegen Ebrard aufrechterhalten.

Im zweiten Abschnitt beschränkt sich v. S. darauf, die oben charakterisierte historische Arbeitsmethode des H. durch verschiedene Beispiele zu illustrieren.

Der dritte Abschnitt gibt den Text des Kataloges nach Vallarsi (bei Migne, lat. XXIII, 601—720), wobei der Verfasser die Notizen des Heiligen Schritt für Schritt controliert und auf ihre Quellen zurückführt.

So weit in kurzen Zügen der Inhalt der vorliegenden Studie; es erübrigt, einige Beobachtungen v. Sychowskis näher zu prüfen.

Unter dem Capitel ‚Übersetzungsfehler‘ finden wir S. 71 (vgl. auch S. 94) ‚die zeitliche Auffassung des eusebianischen ἤδη im cap. 10 de vir. ill.‘ angeführt. Die Bemerkung v. Sychowskis, ‚das eusebianische ἤδη hat H. falsch als zeitlich aufgefasst, es hätte mit etiam übersetzt werden müssen‘, ist unberechtigt. Die Stelle bei H. ‚et apud quasdam Graeciae Ecclesias iam publice legitur‘ enthält nicht bloß keine falsche Wiedergabe des griechischen Textes (ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ [τὸ τοῦ ποιμένος βιβλίον] δεδημοσιευμένον, Eus. h. e. III, 3 p. 156 ed. Laemmer), sondern ist überhaupt keine Übersetzung desselben; sie zeigt vielmehr eine verständnisvolle Benützung der griechischen Quelle; das beweist die selbstständige Äußerung des H. am Schlusse des Capitels ‚sed apud Latinos pene ignotus est‘. Das etiam ferner, welches v. S. erwartet und dem καί, nicht dem ἤθη entsprechen würde, musste in der lateinischen Fassung ausbleiben, weil H. ausdrücklich zwischen den Kirchen Griechenlands und der Lateiner unterscheidet. Das iam endlich ist eben mit Rücksicht auf die Angabe des H. ‚sed apud Latinos pene ignotus est‘ vollkommen gerechtfertigt: während das Ansehen des Pastor Hermae bei den Griechen bereits so groß ist, dass er in den Kirchen zum öffentlichen Gebrauche dient, ist er bei den Lateinern völlig unbekannt (vgl. Klostermann, Dtsch. Litztg. 1895, 14, S. 426).

Wenn v. S. im cap. 23 über Justinus (p. 113) zu den Worten ‚hic cum in urbe Roma haberet διατριβάς‘ bemerkt: ‚was H. mit dem griechischen Worte διατριβαῖς (διατριβάς), welches weder bei Eusebius noch bei Julian sich findet, meint, ist uns nicht recht klar‘, so ist darauf zu entgegnen, dass H. seine Angabe ganz aus Eusebius (h. e. IV, 17 p. 267) entlehnt, wo es genau so heißt: καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο, und dass der Ausdruck ποιεῖσθαι τὰς διατριβάς (habere διατριβάς) nichts anderes bedeute als ‚irgendwo seinen Aufenthalt haben‘ (vgl. Bardenhewer, Patrologie §. 16. Justinus Martyr S. 88).

Wir wenden uns jetzt gegen einen Vorwurf v. Sychowskis, der, wie derselbe Forscher sagt, auf den moralischen Charakter des H. einen Schatten zu werfen geeignet ist: ‚er (H.) hat sich, besonders bei Titeln von Schriften, oft Zusätze und Bemerkungen erlaubt, die anscheinend den Zweck haben sollen, beim Leser den Schein selbständigen Wissens und selbständiger Arbeit hervorzurufen, während sich gerade das Gegentheil leicht nachweisen lässt .. Der Schein der Selbständigkeit ist die ganze Arbeit hindurch gewahrt worden‘ (S. 22 ff.). Auf diesen schwerwiegenden Vorwurf möchte ich folgendes erwidern:

1. Hieronymus schämt sich nicht, im Prolog zum liber de vir. ill. seine Abhängigkeit von Eusebius klar zu bekennen, und gesteht offen, dass diese Abhängigkeit groß und bedeutend gewesen ‚Eusebius Pamphili in decem ecclesiasticae historiae libris *maximo* nobis *adiumento* fuerit‘. Das ‚maximo‘ bezeichnet sowohl den Umfang als auch den Grad der Abhängigkeit. Man kann also billigerweise fragen: wie ist mit diesem offenen Selbstgeständnis das vermeintliche Streben zu vereinigen, ‚die ganze Arbeit hindurch sich den Schein der Originalität zu wahren‘?

2. Dem Vorwurf v. Sychowskis liegt eine irrige Anschauung zugrunde. Was unsere Zeit mit den Begriffen von Originalität und Autorenrecht verbindet, war dem Alterthum und selbst noch dem späteren Mittelalter fremd und unbekannt. Man ehrte das Recht des geistigen Eigenthums dadurch, dass man es zu eigenem Zwecke und zum Nutzen weiterer Kreise ungescheut verwertete.

3. Hieronymus hatte fürwahr nicht nothwendig, durch absichtliches Vertuschen der Abhängigkeit sich den Schein eines originellen Wissens zu erwerben. Der hl. Presbyter hatte den Ruf seiner vielseitigen Gelehrsamkeit schon vor dem Jahre 392, in welchem der liber de vir. ill. entstand, begründet und genügend erwiesen. Sein Weltruf hat ihn, wie wir gesehen, nicht abgehalten, seine Abhängigkeit von Eusebius offen zu bekennen.

4. Sehen wir uns die Zusätze und Bemerkungen näher an, aus welchen v. S. ‚so leicht nachweist‘, Hieronymus hätte es auf eine directe Täuschung der Leser abgesehen.

Wir beginnen mit dem cap. 11 über Philo Judaeus, worin der stärkste Beweis für den ausgesprochenen Verdacht zu finden sein soll. Zum Schlusse des Capitels heißt es ‚sunt et alia eius monumenta ingenii, quae in nostras manus non pervenerunt‘. ‚Diese Bemerkung, sagt v. S., diene dazu uns glauben zu machen, als ob H. alle Bücher, die er recensiert, auch in Händen gehabt habe‘. Aus jener Äußerung des H. folgt jedoch nicht nothwendig, dass dieser alle übrigen aufgezählten Schriften eingesehen habe — diese Äußerung bleibt wahr, wenn H. auch nur die eine oder andere derselben in Händen gehabt. Dass letzteres möglich war, will v. S. nicht bestreiten, und er kann es auch nicht; berichtet ja Eusebius selbst, dass die Schriften Philos in den öffentlichen Bibliotheken Roms niedergelegt waren (h. e. II, 18 p. 128). Dort also konnte H. dieselben eingesehen haben. ‚Dass aber H., sagt v. S. (p. 69), wirklich viele der aufgezählten Schriften des Philo gekannt hat, dafür finden wir nirgends einen Anhalt, am allerwenigsten in diesem Capitel des Katalogs‘. Dies möchte ich nicht behaupten. Es wird, wie mir scheint, nicht so leicht abzuweisen sein und ist aus dem Capitel über Philo ersichtlich, dass H. wenigstens die Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ (ob H. mit Eusebius dieselbe mit Recht oder Unrecht als philonisch angesehen, kommt jetzt nicht in Frage) gekannt und in Händen gehabt habe. H. erwähnt gerade diese Schrift, um die Einreihung des Philo in den Katalog zu rechtfertigen; er reproduciert den Inhalt derselben, wenngleich von Eusebius abhängig, so doch ziemlich frei und hebt selbständig jene Seite aus der Schrift hervor, die für ihn am meisten Interesse haben musste: ex quo apparet talem primum Christo credentium fuisse Ecclesiam, quales nunc monachi esse nituntur et cupiunt; war ja H. selbst bei der Krippe des Herrn der Obere und Leiter eines Mönchsklosters. Diese Umstände, aus dem Capitel über Philo entnommen, machen es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass H. den liber περὶ βίου θεωρητικοῦ wirklich in Händen gehabt. Diese Schrift mochte er vor Augen gehabt haben, als er fast unmittelbar auf die zweite Erwähnung derselben die Worte niederschrieb: sunt et alia eius monumenta ingenii, quae in nostras manus non pervenerunt. Übrigens lassen die eben angeführten

Worte des H. noch eine andere Erklärung zu, welche mit der Interpretation v. Sychowskis geradezu im Gegensatz steht. Die schriftstellerische Thätigkeit Philos einleitend sagt H., ‚exstant huius praeclara et innumerabilia opera‘, führt dann wohl in Abhängigkeit von seiner griechischen Quelle einen recht beträchtlichen Theil von philonischen Arbeiten an und fügt am Schlusse, um in uns nicht den Glauben zu erwecken, als hätte er die ‚innumerabilia‘ opera des Philo alle aufgezählt und eingesehen, die Bemerkung hinzu: sunt et alia eius monumenta ingenii, quae in nostras manus non pervenerunt.

In ähnlicher Weise nimmt v. S. im cap. 38 über Clemens Alexandrinus den Zusatz ‚quod opusculum (i. e. Cassiani χρονογραφίαν) invenire non potui‘ als Beweismoment für seinen Verdacht in Anspruch. Diese Worte sollen beim Leser den Eindruck hervorrufen, ‚als ob H. bei seiner Arbeit sich immer nur von der größten Gewissenhaftigkeit leiten ließe, und als ob er möglichst viel Mühe verwandt hätte, um dies Buch in seine Hände zu bekommen‘. v. S. weiß nun genau, daſs H. sich nicht die geringste Mühe gegeben, die betreffende Schrift des Cassian zu erhalten; er schließt dies daraus, daſs ‚H. sich ja nicht einmal die Mühe genommen, durch persönliches Nachschlagen der στρώματα des Clemens Alex. die eusebianische Angabe über Cassians Schrift zu prüfen; denn dort hätte H. gefunden, daſs die Schrift Cassians nicht den Titel „χρονογραφία“, sondern „ἐξηγητικά“ trägt. Dieser Schluſs ist unberechtigt, und es ist zu bedauern, daſs ein so harmloser Zusatz dem Heiligen eine so große Beschuldigung eingetragen. Die Worte des H. ‚quod opusculum invenire non potui‘ sind in der That ganz harmlos, sie besagen nur, daſs H. die Schrift Cassians nicht habe finden, oder anders ausgedrückt, nicht habe ‚auftreiben‘ können, sie besagen damit zugleich, wenn anders wir H. nicht einer offenbaren Lüge zeihen wollen, daſs H. sich irgend einmal bemüht habe, diese Schrift in seine Hände zu bekommen. Über den Grund dieses Bemühens wissen wir nichts, vielleicht wuſste der praefectus praetorio Dexter, an welchen der liber de vir. ill. gerichtet war, darüber etwas näheres. Und wenn wir auch nicht annehmen wollen, daſs die fraglichen Worte eine Privatnotiz für Dexter enthalten, so ist doch das, was v. S. combiniert, nicht ‚leicht‘ aus den Worten des H. zu entnehmen; vielmehr läſst sich das gerade Gegentheil hinlänglich beweisen. Wie v. S. selbst bemerkt (S. 130), ist der ganze Satz, ‚meminit autem in Stromatibus suis voluminis Tatiani adversus Gentes . . et Cassiani cuiusdam χρονογραφίας‘ aus Eusebius ausgeschrieben; und eben diese Thatsache scheint dafür zu sprechen, daſs H. sich mit dem Zusatze ‚quod opusculum invenire non potui‘ gleichsam entschuldigt, nicht mehr als seine Quelle bieten zu können. Weit entfernt also, daſs ‚diese Worte, wenn sie nicht ganz zwecklos dastehen sollen, nur dazu dienen, den Leser über Hieronymus’ selbständigen Arbeitsantheil an der Verfertigung des Katalogs zu täuschen‘, enthalten sie vielmehr das offene Geständnis des H. über seine Abhängigkeit von Eusebius, den er im Vorwort als seine Hauptquelle bezeichnet hatte.

Das Streben des H. selbständig zu erscheinen, will v. S. auch in der willkürlichen Verdrehung der Titel verschiedener Schriften erkennen; er

weist auf cap. 24 über Melito, wo ‚H. die Titel ganz unberechtigt kürzt und verändert, obgleich er dieselben nur aus Eusebius ausgeschrieben hat‘. Die Thatsache der Kürzung und Veränderung läſst sich nicht leugnen, nur kann ich v. S. nicht beistimmen, der diesem Vorgehen des H. dasselbe unlautere Motiv zugrunde legt. Die Flüchtigkeit der Arbeit einerseits, andererseits unrichtiges Auffassen der griechischen Vorlage erklären jene Thatsache vollständig; hingegen ist nicht recht einzusehen, wie H. gerade in der Verdrehung der Titel ein Mittel gefunden haben soll, sich bei den Lesern den Schein gröſserer Gelehrsamkeit und selbständiger Arbeit zu erwerben; denn entweder waren den Lesern die echten und wirklichen Titel der Schriften bekannt oder sie waren nicht bekannt; im letzteren Falle konnte H. nichts gewinnen, im ersteren nur verlieren.

Ferner will v. S. jenen Worten des H. keinen Glauben schenken, in denen dieser versichert, die Ähnlichkeit zwischen dem ersten Clemensbriefe (cap. 15 Clemens Romanus) und dem Hebräerbrief selbst beobachtet zu haben, und erhebt gegen H. den Vorwurf, als gebe er eine fremde Beobachtung als sein geistiges Eigenthum aus. Wir leugnen nicht, daſs das Capitel über Clemens Rom. sich ganz an die griechische Quelle anlehnt, bemerken jedoch, daſs H. mit den Worten ‚quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire‘ nicht sagt, er habe jene Ähnlichkeit zuerst beobachtet, sondern nur, es sei, wie ihm scheine, eine solche Ähnlichkeit zwischen beiden Briefen vorhanden. H. nimmt eben mit jenen Worten auf seinen griechischen Gewährsmann Bezug, ohne ihn jedoch zu nennen, und will die Beobachtung, welche Eusebius vor ihm gemacht, als richtig anerkennen. Der Ausdruck ‚mihi videtur‘ will nicht gepreſst sein, er zwingt durchaus nicht zur Annahme, als ob H. hier mit einer eigenen Beobachtung prunken wolle, sondern constatiert nur mit stillschweigender Beziehung auf Eusebius die Thatsache der Übereinstimmung. Und warum konnte denn H. nicht unabhängig von Eusebius dieselbe Beobachtung gemacht haben und bei der Lectüre der eusebianischen Kirchengeschichte an jene Ähnlichkeit gleichsam wieder erinnert worden sein?

Endlich macht v. S. auch die Schluſsworte im cap. 33 über Bardesanes ‚si autem tanta vis est et fulgor in interpretatione, quantam putamus in sermone proprio?‘ für seine vermeintliche Beobachtung geltend, daſs H. beim Leser den Schein selbständiger Kenntnis der von ihm angeführten Schriften erwecken wolle. v. Sych. weiſs genau, daſs H. keine Schrift des Bardesanes in den Händen gehabt — das Gegentheil, sage ich, wird sich ebenso schwer beweisen lassen, wenn es auch nicht unwahrscheinlich ist, daſs die Schriften des Bardesanes, die zum Theil in syrischer und griechischer Sprache vorlagen, für H. ein besonderes Interesse haben konnten. Doch zugegeben, H. habe die Schriften des Bardesanes nicht gekannt, enthält deshalb die rhetorische Frage am Schlusse des Capitels eine Unwahrheit, oder zwingt sie den Leser zur Annahme, H. habe sich eine eingehende, selbständige Kenntnis der Schriften des Bardesanes erworben? Durchaus nicht. Die bezeichneten Schluſsworte enthalten nur eine allgemein geltende Wahrheit, angewendet auf einen concreten Fall, d. i. auf die Geistesproducte des Bardesanes, die, wie H. meint, in ihrer Originalsprache (syrisch)

einen weit größeren Eindruck hervorbringen mussten, als dies eine griechische Übersetzung zu leisten imstande war. Und diese hieronymianische Schlussbemerkung ist etwa nicht rein zufällig oder zwecklos, sondern hat ihren Grund in der vorausgehenden Charakteristik des Bardesanes, dessen gewaltige Rednergabe in der syrischen Originalsprache mehr hervortreten musste, als in einer griechischen Übersetzung. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, dass H. das Wort φωνῇ bei Eusebius (h. e. IV, 36, p. 320) ‚Βαρδησάνης ἱκανώτατός τις ἀνὴρ ἔν τε τῇ Σύρων φωνῇ διαλεκτικώτατος‘ ganz richtig verstanden, und diese ganze Stelle nicht, wie v. S. meint, falsch übersetzt, sondern frei wiedergegeben hat.

v. Sych. führt im Verlaufe seines Commentars zu den einzelnen Capiteln des H. noch andere Fälle an, welche das Verfahren des H. kennzeichnen sollen, ‚fremdes Wissen durch eigenmächtig hinzugesetzte Conjecturen als sein Eigenthum auszugeben‘; so im cap. 37 über Rhodon die Stelle ‚et adversum Phrygas insigne opus‘, oder im cap. 38 den Ausdruck προσεφώνησε, welcher die Leser glauben machen soll, ‚als ob H. das Buch in den Händen gehabt und dies Wort darin gefunden hätte‘. Allein für derartige Behauptungen oder Verdächtigungen verlangen wir andere Argumente, als v. S. sie uns bieten kann. Fehlen hingegen die entsprechenden Beweisgründe, so ist es, wie v. S. selbst bemerkt (p. 24), in der That zu wünschen, dass man mit dem Urtheile über die sittlichen Motive dieses Verfahrens zurückhalte. Dies sei genug, um die Verdächtigung, als strebe H. durch unlautere Mittel nach dem Scheine eines originellen Wissens und Arbeitens, von dem Heiligen abzuwenden.

Wenn v. S. im cap. 74 über Victorinus Petavionensis die Stelle des H. ‚et multa alia‘ mit den Worten commentiert, ‚der Zusatz „et multa alia“ sollte vielleicht, wie sonst verdecken, dass Hier. weiter nichts weiß‘, so gilt von dieser Bemerkung dieselbe Charakteristik, welche v. Sychowski (p. 18) der Kritik Harnacks über den hieronymianischen Katalog gibt, nur mit dem Unterschiede, dass obige Bemerkung sowohl ‚formell schonungslos‘ als auch ‚materiell und objectiv unzutreffend‘ ist. Denn wie wir aus Hieronymus (transl. homil. Orig. in Luc. Prolog.: Migne, Lat. XXVI, 245) wissen, kannte H. außer den angeführten Schriften des Victorinus wenigstens auch noch commentarii in Matthaeum. H. schreibt nämlich an der angezogenen Stelle ‚praeterea commentarios viri eloquentissimi Hilarii et beati martyris Victorini, quos in Matthaeum diverso sermone, sed una gratia Spiritus ediderunt, post paucos dies ad vos mittere disposui‘ (vgl. Bardenhewer, Patrologie §. 39. Victorinus von Pettau, S. 207).

Was endlich die vorliegende Quellenanalyse im allgemeinen betrifft, so soll dem Verf. durchaus nicht eine ausgesprochene Voreingenommenheit gegen die historische Befähigung des hl. H. zur Last gelegt werden. Doch gewinnt es den Anschein, als ob der gelehrte Forscher dem Verfasser des Katalogs, da wo er von seinen noch nachweisbaren Quellen abgeht, öfters auf unzureichende Gründe hin den Vorwurf der Willkür mache und dem aus Studium oder Tradition geschöpften Wissen desselben zu wenig vertraue.

2. Die Ergebnisse der Untersuchung Czaplas sind in kurzen Strichen folgende: Als Hauptquelle dienten Gennadius die im Katalog selbst aufgeführten Schriften der ‚viri illustres'; bei der Benützung derselben bekundet der Presbyter von Marseille einen gesunden kritischen Sinn und Selbständigkeit im Urtheil; dabei läſst sich eine gewisse Parteilichkeit infolge der semipelagianischen Richtung des G. nicht verkennen. Der Wert des Kataloges liegt nicht so sehr in den biographischen Notizen, als auf dem bibliographischen Gebiete. Der Text ist nach der Ausgabe Richardsons abgedruckt.

Der Darstellung Czaplas seien einige Bemerkungen hinzugefügt.

Die Frage, ob G. der syrischen Sprache mächtig gewesen, läſst sich aus den Angaben des Kataloges nicht entscheiden. Wenn Cz. S. 180 schreibt, ‚die Prüfung seiner Angaben über syrische Schriftsteller hat fast die Gewiſsheit ergeben, daſs G. hierüber einen falschen Schein erweckt hat', so kann ich diese ‚Gewiſsheit' nicht theilen. Die Capitel, welche für diese Frage Bedeutung haben können, sind c. 1 Jacobus, c. 3 Paulonas, c. 66 Isaac, c. 71 Mochimus, c. 74 Petrus, c. 82 Samuel, c. 90 Theodolus; unter diesen muſs man von Petrus, Mochimus, Theodolus absehen, weil es unbestimmt ist, ob diese Männer in syrischer Sprache geschrieben. Es erübrigen daher cpp. 1, 3, 66, 82. Bei Paulonas und Samuel verweist G. selbst auf einen mündlichen Bericht als Quelle; desgleichen ist die Notiz über Isaac (c. 66) nicht so gehalten, als ob G. uns die Vermuthung nahe legen wollte, daſs er die ‚zahlreichen' (multa) Schriften desselben aus eigener Lectüre gekannt; die Nachricht über das Erdbeben von Antiochien und das darauf bezügliche Klagelied von Isaac mochte G. ebenfalls auf mündlichem Wege erfahren haben. Endlich ist in den Worten des c. 1, worin G. das Übergehen des Jacobus von Nisibis durch Hieronymus mit dessen Unkenntnis des Syrischen entschuldigt, keineswegs die indirecte Behauptung enthalten, als überträfe er hierin seinen Vorgänger. G. macht jene Bemerkung, weil er sich eben die Frage aufgeworfen, weshalb Hieronymus den Bischof von Nisibis seinen ‚viri illustres' nicht beigezählt, und diese Frage hat sich G. gestellt, weil er die Arbeit des Hieronymus fortsetzen und mit Jacobus beginnen wollte. Ebensowenig ist die trockene Aufzählung der Titel der Schriften des Jacobus geeignet, in uns den Gedanken zu erwecken, G. habe diese aus eigener Einsicht gekannt; dasselbe gilt von der näheren, aber irrigen Inhaltsangabe des χρονικόν. Um den ‚Schein' gröſserer Gelehrsamkeit oder gröſserer Sprachkenntnisse war es G. nicht zu thun; die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er sonst die Lücken und Grenzen seines Wissens offenbart, stellt ihm auch hierin ein gutes Zeugnis aus (S. 184).

‚Der Glanz seiner Ehrlichkeit', sagt Cz. (S. 185), ‚wird verdunkelt durch sein Streben nach dem Schein gröſserer Belesenheit'. Cz. folgt hierin auffallenderweise seinem Vorgänger v. Sychowski, der denselben Vorwurf gegen Hieronymus erhoben. Ich greife das eine oder andere Urtheil heraus. ‚Mit der Schluſsangabe im c. 33 über Theophilus „legi et tres fidei libellos sub nomine eius titulatos, sed quia lingua inconsonans est, non valde credidi" gibt sich G. den Anschein, alle vorher genannten Werke

gelesen und in allen Theophilus als Verfasser genannt gefunden zu haben, während aus der sachlichen Prüfung seiner Notizen unwiderleglich hervorgeht, dass er den verzeichneten Osterkanon nicht einmal zur Hand gehabt hatte' (Cz. S. 76, 185). Die Worte ‚legi et' enthalten nicht eine solche Tragweite und fordern nicht eine solche Erklärung, wie Cz. will; und um einem Schriftsteller ein Werk abzusprechen, genügt es öfters, einige Geistesproducte desselben mit dem fraglichen in Vergleich zu ziehen, zumal wenn das Urtheil von einem Manne stammt, der, wie Cz. S. 182 erörtert, in stilistischen Fragen sehr bewandert ist.

‚Die allgemeinen Angaben leisten den doppelten Dienst, die Unkenntnis nicht zu offenbaren und den Schein der Kenntnis zu erregen' (S. 186). Dieser Beschuldigung liegt eine doppelte irrige Anschauung zugrunde: Die eine liegt darin, dass man an den antiken Forscher dieselben strengen Forderungen stellt, wie an den modernen Gelehrten; die andere verliert Natur und Zweck (finis operis) eines Schriftstellerkataloges ganz aus den Augen — weder Hieronymus noch Gennadius wollen zeigen, wie viele der bis zu ihrer Zeit existierenden Schriftwerke sie mit eigenen Augen recensiert. Oder wer möchte den beiden Männern mit Ernst zumuthen, dass sie in uns den Eindruck hervorrufen wollten, als hätten sie alle jene Werke, die sie ohne nähere Zusätze angeben, aus eigener Einsicht gekannt? Sollte G. wirklich in uns den Glauben erwecken wollen, als wären ihm die ‚infiniti' tractatus diversarum ὑποθέσεων des Nestorius (c. 53) und ‚die variarum' ὑποθέσεων tractatus des Cyrillus (c. 57) allseitig bekannt gewesen?

Das Capitel ‚Die Parteilichkeit des G. und seine dogmatische Stellung' enthält interessante Beobachtungen. Hingegen ist die Bemerkung ‚es scheint, als ob G. seinem subjectiven Empfinden den Päpsten gegenüber Gerechtigkeit genug abgerungen zu haben glaubte, wenn er sie der Ehre für würdig hielt, in seinem Kataloge auch nur Aufnahme und Erwähnung zu finden' (S. 202), von Übertreibung nicht frei; hiemit soll die Parteilichkeit des G. nicht in Abrede gestellt werden — aber Übertreibung und Wissenschaftlichkeit haben miteinander nichts zu thun. Etwas anderes ist es, aus subjectiven Interessen jemandem das gebürende Lob vorenthalten, etwas anderes sich einbilden, durch ein solches Schweigen das Ansehen des Betreffenden herabsetzen zu können. Wie G. sich wohl nicht im Ernste schmeicheln konnte, durch seine Feder die Bedeutung eines hl. Augustinus (c. 38) in Frage zu stellen, ebenso wenig mochte er sich in Wahrheit einreden, die Autorität des großen Leo (c. 70) durch die wenigen Zeilen seines bescheidenen Kataloges zu erschüttern.

Die Stelle im c. 11 (Evagrius) ‚conposuit et anachoretis simpliciter viventibus librum Centum sententiarum per capitula digestum et eruditis ac studiosis Quinquaginta sententiarum, quem ego Latinum primus feci. Nam superiorem olim translatum, quia vitiatum et per tempus confusum vidi, partim reinterpretando partim emendando auctoris veritati restitui' dürfte von Cz. nicht richtig aufgefasst sein. Aus dieser Angabe können wir ohne weiteres entnehmen, dass G. sowohl den liber centum sententiarum als auch die quinquaginta sententiae übersetzt hat: und zwar war G. der erste, welcher die quinquaginta sententiae

ins Latein übertrug; die centum sententiae hat G. erst als zweiter übersetzt, und zwar in der Weise, dass er die erste vorliegende Version derselben theils verbesserte, theils neu bearbeitete. Die hier von uns gegebene Erklärung entspricht einer ungezwungenen Auffassung des Textes; eine gesunde Interpretation kann das superiorem translatum nur auf den liber centum sententiarum beziehen; das nam begründet und erklärt das mit Emphase gesetzte ‚primus'. Nach Cz. (S. 28) erklärt der Satz mit ‚nam' das latinum facere, dieses würde darin bestanden haben, dass G. von der älteren vorliegenden Übersetzung (superior translatio), welche beide Sentenzensammlungen des Evagrius enthalten haben soll, nur einzelne Theile neu bearbeitet, andere Stücke nur verbessert habe. Dadurch wird, wie mir scheint, die Bedeutung des latinum facere mit Gewalt eingeschränkt, und zugleich die Leistung des G., der hier nach Cz. sein Übersetzertalent verherrlicht, wieder herabgesetzt. Dazu enthält Czs Erklärung für G. einen nicht geringen Vorwurf der Arroganz gegenüber dem ersten Übersetzer, welcher Rufinus (c. 17) gewesen sein mag; es gehört nämlich ein großes Stück Selbstbewusstsein dazu, wenn G. über die vorliegende Übersetzung so hinweggeht, dass er diese als gleichsam nicht vorhanden ansieht und sich selbst als ersten Interpreten feiert!

Zum Schlusse sei ausdrücklich hervorgehoben, dass Czs Verdienst trotz dieser oder jener Mängel ungeschmälert bleibt, und dass seine Monographie den Absichten, welche die Herausgeber der ‚kirchengeschichtlichen Studien' im Auge haben, vollkommen entspricht.

3. v. Dzialowski läſst wie Czapla den allgemeinen Theil der Specialanalyse folgen. Der Text ‚de viris illustribus' von Isidor und Ildefons ist nach der Ausgabe von F. Arevalo (bei Migne, lat. LXXXIII 1082, XCVI 195) wiedergegeben. Im Gegensatz zu v. Sychowski hebt sich die Arbeit dadurch wohlthuend hervor, dass der Verfasser das Resultat seiner Forschung, ohne die objective Wahrheit zu verletzen, in der Weise uns mittheilt, wie sie den beiden hl. Kirchenfürsten Spaniens entspricht.

Die Untersuchung beginnt mit der Streitfrage über die Integrität der Schrift Isidors; v. Dz. entscheidet sich für Isidors Autorschaft in den strittigen Capiteln 1—4, 6—13; c. 5 (Osius), welches mit c. 14 (Marcellinus) in älteren Handschriften und Ausgaben ein Stück bildet, ist von der Controverse unberührt. Die Überlieferung der Handschriften, von denen die älteren nur die 33 Capitel, die jüngeren hingegen auch die 12 ersten enthalten, wird so erklärt, dass Isidor seinen Katalog in 2 Theilen geschrieben, einem kürzeren, aus 12 Capiteln bestehend, und einem längeren aus 33 Capiteln. Diese doppelte Redaction findet in der Entstehungsart anderer Werke Isidors eine Bestätigung, auch spricht dafür die auffällige Durchbrechung der chronologischen Anlage, da Isidor mit c. 12 bereits

das Jahr 550 erreicht hat, der zweite, aus 33 Capiteln bestehende Theil hingegen im c. 14 auf das Jahr 390 zurückgeht und dann in chronologischer Reihenfolge fortgeführt wird. Die Vereinigung der beiden Theile mag durch eine fremde Hand, wahrscheinlich im 15. Jahrhundert, erfolgt sein. Entgegen dem Handschriftenbefund, welcher auf den ersten Eindruck hin eine spätere Entstehung der 12 Capitel vermuthen ließe, erkennt v. Dz. eine frühere Abfassungszeit für den kürzeren Theil des Kataloges, ohne jedoch zu verschweigen, dass zur Vollständigkeit seines Beweises noch ein äußeres Zeugnis erforderlich sei: ‚das wäre der Nachweis, dass sich in älteren Handschriften die 12 Capitel allein finden, wie die 33 anderen in einer Reihe von Handschriften allein stehen‘ (S. 97 Anmkg 3).

Als Quellen dienten Isidor für die Mehrheit seiner Capitel die Schriften der daselbst behandelten Autoren. Unselbständigkeit, Mangel an Kritik, Eilfertigkeit und die daraus entspringende Ungenauigkeit und Unvollständigkeit charakterisieren die Arbeitsweise und die Stellung, welche der große Polyhistor und Encyklopädist Spaniens seinen Quellen gegenüber einnimmt.

v. Dzialowskis Studie über Isidor bietet in der That viel Neues und kann daher in wissenschaftlichen Kreisen nur anregend wirken. Die Beweisgründe, welche für die Entstehungsart des Kataloges und dessen handschriftliche Überlieferung vorgeführt werden, haben eine nicht zu unterschätzende Kraft und Bedeutung, aber als durchschlagend und überzeugend werden sie wohl nicht gelten können. Man kann Bedenken tragen, dem chronologischen Factor ein so großes Gewicht beizulegen, wie v. Dz. will. Auch wird, wie es scheint, unsere Frage erst dann ein endgiltiges und abschließendes Urtheil erwarten können, nachdem das handschriftliche Material, sei es in seiner Gesammtheit oder doch in größerer Ausdehnung, zur Untersuchung herangezogen worden ist. Endlich muss auch das Verhältnis von c. 5 (Osius) zu c. 14 (Marcellinus), welches noch nicht vollends aufgeklärt ist, für unsere Frage mehr berücksichtigt werden (vgl. S. 99 Anmkg 2).

Die drei Fälle willkürlicher Erweiterungen, welche v. Dz. entgegen der großen Unselbständigkeit Isidors beobachtet zu haben glaubt (S. 115), scheinen mit der Arbeitsmethode des hl. Bischofs durchaus nicht vereinbar, so dass es schwer wird, daran glauben zu können.

Der Versuch v. Dzs, die falsche Angabe am Schlusse des c. 16 ‚obiit Theodosio et Valentiniano regnantibus‘ durch eine Coniectur, wie floruit oder claruit zu berichtigen, dürfte nicht abzuweisen sein. Seine Vermuthung wird auch durch ähnliche Wendungen gestützt, deren sich Isidor im Kataloge am Schlusse der Capitel häufig bedient. Eine feine stilistische Beobachtung finden wir zu c. 19 (Joannes) angemerkt, wo Isidor seine Vorlage (Justiniani Imp. confessio rectae fidei) ‚Joannes autem Constantinopolitanus scripsit quidem epistolam ad Theodorum Mopsuestenum . . utpote illo a bona conversatione lapso‘ in richtiger Construction wiedergibt ‚scriptis (libellis) ad quemdam Theodorum . . utpote illum a bona conversa-

tione deiectum'. Hingegen wird das siquidem im c. 17 (Paulinus), welches v. Dz. mit sicut verbessern will, beizubehalten sein. Mag auch Isidor das ‚contexuit' seiner Quelle entlehnt haben (‚sicut etiam Martini . . episcopi . . vitam contexuit Severus'), für den Gebrauch des ‚siquidem et' finden wir in unserem Kataloge eine treffende Parallelstelle (c. 41 Leander) ‚siquidem et in ecclesiasticis officiis idem non parvo laboravit studio'.

Zu cap. 28 (Eucherius), dessen Schlusswort die Stelle bei Cicero Brutus XIII, 15 genau wiedergeben, sei noch erwähnt, dass auch das voranstehende Urtheil ‚etsi pauca tamen pulchra dicentem' den Worten des römischen Redners (l. c.) nachgebildet ist (Menelaum ipsum dulcem illum quidem tradit Homerus, sed pauca dicentem).

Kurz seien noch die Ergebnisse erwähnt, welche die Forschung v. Dzs für Ildefons' Katalog zutage gefördert. Die ‚viri illustres' des Ildefons dienen einer klar ausgesprochenen Tendenz, der Verherrlichung des Metropolitanstuhles von Toledo. Daher erscheinen unter den 14 ‚viri illustres' 7 Kirchenfürsten von Toledo — unter letzteren werden 4 erwähnt, die keine literarische Thätigkeit aufzuweisen haben. Für den Literarhistoriker besitzt die Schrift des Ildefons wegen ihrer tendenziösen Richtung wenig Wert. Doch hebt unser Forscher nachdrücklich hervor, Ildefons sei der Objectivität in so weit treugeblieben, dass er sich durch die einseitige Bevorzugung seiner Vorgänger nicht zu positiv falschen Angaben habe verleiten lassen. Eberts Urtheil über den Bischof von Toledo wird durch die vorliegende Arbeit vollkommen bestätigt (Literatur des Mittelalters im Abendlande, 2. Aufl. Leipzig 1889 I. 602 ff.).

v. Dz. hat gezeigt, dass Mängel und Schwächen, denen wir bei Hieronymus und Gennadius ebenso wie bei Isidor und Ildefons begegnen, auch in schonungsvoller Weise dargestellt werden können, ohne dass die Wahrheit dadurch etwas einzubüßen hätte — veritas non nocet!

Karl Höller S. J.

Das Tier in der Philosophie des Herman Samuel Reimarus. Ein Beitrag zur Geschichte der vergleichenden Psychologie von Dr. phil. Karl Christoph Scherer. Würzburg, A. Göbels Verlagsbuchhandlung 1898. 8°. XII + 183 S.

Vorliegende Schrift bringt nach einer kurzen Einleitung (S. 3—12) über das Leben und die wissenschaftliche Bedeutung des Reimarus dessen Anschauungen über das Thier nach seiner metaphysischen und psychologischen Seite zur Darstellung. Die drei Capitel des ersten Theiles (S. 13—47) behandeln Wesen, Ursprung und Zweckbestimmung des Thieres, während der zweite, bei weitem größere Theil

(S. 48—174), ausgehend vom Triebleben im allgemeinen als der Grundbestimmung der psychischen Thätigkeiten des Thieres, zuerst die Reimarus'sche Darstellung des thierischen Nervensystems bringt, darauf Vorstellungs-, Gefühls- und Strebevermögen der Thiere bespricht und zuletzt die zu einer vollen Lösung des thierpsychologischen Problems so wichtigen Kunsttriebe des Thieres ausführlich untersucht. — Der Verfasser hat seine ganze Darstellung nicht nur Seite um Seite mit zahlreichen Citaten aus den Werken des Reimarus belegt, er hebt auch den Gedankenfortschritt und logischen Zusammenhang der einzelnen Entwicklungen hervor und nimmt Stellung zu den gewonnenen Resultaten. Für das Studium des Thierlebens bieten die Ausführungen des Reimarus, wie sie in dieser fleißigen Arbeit niedergelegt sind, ein hohes Interesse. Reimarus zeigt sich vertraut mit den Naturthatsachen, scharf und gründlich in der philosophischen Verwertung derselben, namentlich in der Scheidung von Instinkt und Intelligenz sowie in der Erklärung der thierischen Kunstthätigkeiten und Kunsttriebe, kurz durchaus würdig des Ansehens, das er als Thierpsychologe bei Vertretern sich sonst schroff gegenüberstehender Richtungen genießt. Besonders finden in ihm die zahlreichen Modernen, welche einer ebenso unwissenschaftlichen wie gefährlichen Vermenschlichung des Thieres das Wort reden, einen entschiedenen Gegner, der es mit Geist und Erfolg unternimmt, das Thierleben in der einzigen wirklich wissenschaftlichen Weise, d. h. aus ausschließlich sinnlichen Vermögen und namentlich aus dem Instinkt zu erklären. — Nachträglich erlauben wir uns, auf die ausführliche Besprechung zu verweisen, welche P. Wasmann in den Stimmen aus Maria Laach (1. Heft 1899) der Darstellung Scherers widmet. P. Wasmann erklärt es dort als ein Mißverständnis, daß Scherer ihn, freilich nur in einem nebensächlichen Punkte, in Gegensatz zu Reimarus gebracht hat.

Feldkirch. Jak. Overmans S. J.

Der Vatikan. Die Päpste und die Civilisation. Die oberste Leitung der Kirche, von Georg Goyau, Andreas Pératé, Paul Fabre, ehemal. Mitglieder der École française zu Rom. Mit einer Einleitung von Sr. Eminenz dem Kardinal Bourret, Bischof v. Rodez u. Vabres u. einem Nachworte von dem Vicomte E. Melchior de Vogüé, Mitglied der Académie française. Aus dem Französischen übersetzt von Karl Muth. Mit 532 Autotypien, 13 Lichtdruckbeilagen und einem Lichtdruckporträt Sr. Heiligkeit Leo's XIII. Einsiedeln, Benziger, 1898. XI, 788 S. 4°.

Diese Übersetzung des 1895 erschienenen französischen Originals ist eine würdige Erinnerung an die diamantene Jubelfeier der Priester-

weihe Sr. Heiligkeit Papst Leo's XIII.'. Im Folgenden wird das französische Original nur angezogen, die Besprechung gilt der Übersetzung von Karl Muth.

Der Text enthält eine Einleitung, eigentlich eine lobende kurze Skizze des ganzen Werkes von Cardinal Bourret. Der literarische Theil verdient vollauf das gespendete Lob. Die drei ehemaligen Mitglieder der Ecole française in Rom haben wirklich ein wertvolles Werk geschaffen, das nicht bloß, wie in neuerer Zeit bei anderer Gelegenheit bedauert wird, als wertloser Rahmen für phototypische Cliché's dienen soll.

Goyau bietet in sechs Capiteln wie aus der Vogelschau eine ausgezeichnete Übersicht der Geschichte des Papstthums. Dieses selbst wird definiert als ,eine geistige Monarchie, welche einer einzigen Religion von unbegrenztem Ausdehnungsstreben vorsteht' (S. 4). Wir wollen diese Definition nicht dogmatisch prüfen, sondern nur hervorheben, dass die Übersetzung nicht genau ist. Das Original hat: à la seule religion, dont l'ambition soit infinie. Von ,Petrus bis zu Gregor VII.', ,von Gregor bis zu Bonifaz VIII.' entwickelt sich das Papstthum aus unscheinbaren Anfängen bis zur höchsten Machtfülle, dann beginnt ,die Krisis des Papstthums und das Ende der Christenheit' im mittelalterlichen Sinne; die Kämpfe des 16. Jahrhunderts erneuern die Kirche, aber entreißen ihr einen großen Theil ihrer Kinder; das 17. und 18. Jahrhundert sieht das Papstthum im Kampfe mit dem Absolutismus und Cäsaropapismus; ,das 19. Jahrhundert' endlich stärkt die geistige Herrschaft des Papstthums in wunderbarer Weise, die hoffen lässt, dass wieder ein Hirt und eine Herde sein wird.

Citate und Belege sind dem Zweck entsprechend nicht beigegeben. Was die Übersetzung des ganzen Werkes betrifft, so sei Einiges hervorgehoben, womit man nicht einverstanden sein kann. S. 9 wird der hl. Petrus und mit ihm die erste Christenheit ,revolutionär' genannt; das ist ein Missbrauch der Sprache; man soll den Worten ihre Bedeutung zurückgeben oder belassen. S. 39 ist die Rede von der ,Schaukelpolitik der Päpste'; Goyau schreibt richtiger par un jeu de bascule. S. 48 heißt es von den Griechen, dass bei einer neuen Union ,kein Widerruf von ihnen gefordert wird'. Dieser Unrichtigkeit schließt sich die von ,zwei Kirchen' an. Sinnstörend ist Folgendes (S. 70): ,In der Neuzeit erachtet man die Intervention des hl. Stuhles in die Beziehungen der Mächte unter einander als eine Einmischung in die inneren Angelegenheiten ihrer Staaten'. Dagegen hat Goyau: On comprend plus aisément, à l'époque moderne, l'intervention du St. Siège dans les relations des royaumes entre eux que son im-

mixtion dans les affaires intérieures de ces Etats. S. 80 übersetzt M. ,die von Theologen ausgeklügelte Theorie', wo Goyau créée hat. S. 88 wird le troupeau humain mit ,die Herdenmenschen' wiedergegeben; dazu kommt ,die erhabene Sittenlosigkeit Friedrichs II.', was sich mit superbe nicht deckt. S. 98 erlaubt sich Muth, den Sinn zu ändern. Goyau hatte ganz richtig geschrieben: Dieu créateur de tous les hommes . . . a dû veiller à ce que les moyens de vivre fussent procurés et dispensés à tous; M. fügt hinzu: ,allen in gleicher Weise'. Da wären ja die Communisten die Verfechter der Absichten Gottes. ,Mystischer Taumel' (S. 161) ist doch etwas anderes als une sorte de tourment mystique. S. 332 steht formwidrig für informe. S. 382 werden ,die Abreviatoren des obern Parkes' (!) (parc majeur) erwähnt.

Die angeführten Ungenauigkeiten der Übersetzung sollen das Verdienst im allgemeinen nicht abschwächen. Im Gegentheil, wer es weiß, wie schwierig der so specifisch französische Stil Goyau's zu übersetzen ist, wird es dem Redacteur der Alten und Neuen Welt zur Ehre anrechnen, dass im Übrigen die Übersetzung sehr gut und fließend ist.

Der zweite Theil handelt in 7 Capiteln über die oberste Leitung der Kirche: das hl. Collegium, das Conclave, die Congregationen, den Verkehr des Papstes mit der christlichen Welt, das Staatssecretariat und die päpstliche Diplomatie, die Propaganda, den Hofstaat. Goyau bietet hier eine klare, übersichtliche Darstellung der Regierung der katholischen Kirche.

Der dritte Theil von Pératé würdigt in zutreffender Weise die Verdienste der Päpste um die Kunst. Es ist staunenswert, was die Päpste hierin geleistet, wie sie nach den vielfachen Zerstörungen immer von neuem anfangen; freilich wird auch hervorgehoben, dass diese bedauernswerten Zerstörungen manchmal auch von Päpsten selbst ausgiengen. Das Rom der Päpste bleibt aber trotzdem die Hochschule der wahren Kunst. Dieser Abschnitt ist eine sehr wirksame Apologie der Kirche auf diesem Gebiete.

Der vierte Abschnitt bespricht das Werden, das Wiedererstehen und die Wechselfälle der vaticanischen Bibliothek. Diese Musterleistung von Paul Fabre widerlegt aufs schlagendste die Phrase von der Feindseligkeit Roms gegen die Wissenschaft.

Der Epilog des bekannten Akademikers de Vogüé untersucht, absehend von dem übernatürlichen Element, die natürlichen Ursachen für die Dauer des Papstthumes. Man hat diese Ausführungen bemängelt, aber mit Unrecht. In der Kirche verbindet sich Natur

und Übernatur und es ist nicht verboten, diese beiden Elemente gesondert zu betrachten.

Die Illustration ist in der Übersetzung so ziemlich dieselbe wie im Original, nur sind die 4 Chromolithographien fortgefallen, einige Porträts durch andere, deutsche, ersetzt. Im allgemeinen muss bemerkt werden, dass der bildnerische Schmuck die Vorzüge des Textes nicht erreicht und mit der Publikation der Leo-Gesellschaft keinen Vergleich aushält; Papier und Einband der deutschen Ausgabe übertrifft das Original. Das Gesammturtheil geht also dahin, dass das Werk trotz einzelner Mängel sehr verdienstlich ist, eine herrliche Apologie der Päpste und ihrer Verdienste um die christliche Civilisation. Möge das Prachtwerk alle edel Denkenden und aufrichtig die Wahrheit Suchenden für die Kirche und ihr gottgesetztes Oberhaupt begeistern.

J. Brandenburger S. J.

Analekten.

Der 102. (103.) Psalm. J. Lasse S. J., der im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift uns eine treffliche Erklärung des Psalms Qui habitat in adiutorio altissimi lieferte, hat auch in der neuen Welt, wohin er unterdessen übergesiedelt ist, den Psalmen ein reges Interesse bewahrt. Beweis dessen ist mir eine Zuschrift desselben aus Buffalo, die ich zunächst unverkürzt hier abdrucken lasse.

Schema: 2+3, 2+3, 4, 2+2, 2+2.

Psalmus 102.

1) Benedic anima mea Domino
et omnia quae intra me sunt nomini sancto eius.

2) Benedic anima mea Domino
et noli oblivisci omnes retributiones eius.

— — — — —

3) Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis
qui sanat omnes infirmitates tuas,

4) Qui redimit de interitu vitam tuam
qui coronat te in misericordia et miserationibus,

5) Qui replet in bonis desiderium tuum
renovabitur ut aquilae iuventus tua.

6) Faciens misericordias Dnus
et iudicium omnibus iniuriam patientibus

7) Notas fecit vias suas Moysi
filiis Israel voluntates suas.

— — = — —

8) Miserator et misericors Dnus
longanimis et multum misericors;

) Non in perpetuum irascetur
neque in aeternum comminabitur

10) Non secundum peccata nostra fecit nobis,
neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis.

I 11) Quoniam secundum altitudinem coeli et terrae
corroboravit *misericordiam* suam ***super timentes se.***

II 12) Quantum distat ortus ab occidente
longe fecit a nobis i n i q u i t a t e s **nostras.**

I 13) Quomodo *miseretur* pater filiorum
misertus est Dominus ***super timentes se.***

II 14) Quoniam ipse cognovit f i g m e n t u m **nostrum,**
recordatus est, quoniam pulvis s u m u s.

15) Homo sicut foenum dies eius
et tanquam flos agri sic efflorebit.

16) Quoniam spiritus pertransibit in illo
et non subsistet
et non cognoscet amplius locum
suum.

— — — — —

17) Misericordia autem Dni ab aeterno
et usque in aeternum super timentes eum.

Et iustitia illius in filios filiorum
18) his qui servant testamentum eius
et memores sunt mandatorum ipsius
ad faciendum ea.

19) *Dnus* in coelo paravit sedem suam
et regnum ipsius omnibus dominabitur.

20) Benedicite *Dm* omnes angeli eius, potentes virtute
facientes verbum illius ad audiendam vocem sermonum eius.

— — — — —

21) Benedicite *Domino* omnes virtutes eius
ministri eius, qui facitis voluntatem eius.

22) Benedicite *Dno* omnia opera eius
in omni loco dominationis eius;
benedic anima mea Dominum.

Bemerkungen. 1) Die Versnummern sind diejenigen der kleinen Schriftausgabe von Loch. Die Eintheilung des Psalmes im Brevier (Sabbato ad Mat.) weicht davon stellenweise ab.

2) Vers 19 gibt einen Gedanken, der, wie mir scheint, nicht recht in den Psalm passt: Der Psalm verherrlicht Gottes Barmherzigkeit; dieser Vers dagegen hebt Gottes Größe hervor, und zwar ohne sie zur menschlichen Hilflosigkeit in Beziehung zu setzen. Mit Vers 17 und 18 steht er in keiner Verbindung; will man ihn nicht als Einschiebsel betrachten, so muss man ihn wenigstens mit Vers 20 usw. vereinigen, wozu er besser passt.

NB. Betrachtet man ihn als spätere Zuthat, so muss man Vers 20 in zwei Verse theilen.

3) Länge der Wechselstrophe. Warum nicht Vers 15 u. 16 noch zu derselben rechnen?

a) Wenn man festhält, dass die Wechselstrophe den Gedanken des Liedes am reinsten und am vollkommensten wiedergibt, so kann man Vers 15 u. 16 nicht mehr hinzuzählen. Sie enthalten einen Gedanken, der gewiss in den Psalm passt, aber immerhin nebengeordnet ist; denn nicht die menschliche Armseligkeit feiert der Sänger hier, sondern Gottes Güte, eine Eigenschaft Gottes. Wenn er des Menschen Elend einführt, so kann das nur geschehen, um wieder zu Gottes Vaterliebe sich zu erheben. Gewiss wäre ein Psalm, der die Verse 11—16 enthielte, ein unvollkommener Psalm, obgleich er wahre und auch zusammengehörende Gedanken in schönen Sätzen enthielte: Der Sänger wollte Gott besingen und schlösse mit der menschlichen Gebrechlichkeit. Das sollte also auch in einer Wechselstrophe nicht der Fall sein.

Allein ist nicht Vers 14 schon über das menschliche Elend? Nein; das grammatische wie besonders das logische Subject ist dasselbe wie in V. 11—13. Quoniam *ipse* cognovit . . Es ist eine Eigenschaft an ihm, nicht zu vergessen, dass wir Staub sind.

b) Es wird dies noch klarer, wenn wir die innere Structur von Vers 15 u. 16 betrachten und mit Vers 11—14 vergleichen.

Vers 11—14 handeln von Gott; nur die eigenen Sünden erwähnt der Sänger noch, jedoch bloß, um ihre vollständige Vergebung als ein

Werk der göttlichen Barmherzigkeit zu feiern. Da tritt ein anderer Gegenstand ein: der Mensch, — nicht unvermittelt, aber doch so scharf dem Früheren gegenübergestellt, als die Sprache es nur immer gestattet. Hätte der Psalmist wirklich V. 15 u. 16 als Theil der Wechselstrophe betrachtet, so würde er fortgefahren sein:

Quoniam sicut foenum dies hominis oder gar *nostri*
tamquam flos agri sic efflorebit.
Quoniam spiritus pertransibit . .

c) Andererseits sind V. 15—18 eine sehr schöne Strophe: Die Unwandelbarkeit der Güte Gottes gegenüber der menschlichen Kurzlebigkeit.

d) Ein, wie mir scheint, durchschlagender Grund, ist die sehr kunstvolle **mannigfache** Verkettung der vier Verse 11—14.

e) Auch was über Vers 19 gesagt wurde, ist ein Beweis für diese Abtheilung der Wechselstrophe; denn rechnete man dieselbe bis Vers 16 incl., so müsste man V. 19 zur 2. Strophe ziehen, wohin er nicht passt. Zudem gienge die schöne Harmonie der Tristichen am Ende des zweiten Strophenpaares verloren.

4) Zweite Gegenstrophe.
Erste Hälfte: 1) Seinen Thron hat der Herr im Himmel, und über alle Welt reicht sein Scepter.
2) Lobet ihn ihr Engel im Himmel.
Zweite Hälfte: 1) Lobet ihn seine Kräfte und Diener auf Erden.
2) Alle seine Werke lobet ihn aller Orten,
auch du meine Seele preise den Herrn.

So lege ich mir diese Gegenstrophe zurecht. Ich glaube fast, dass im Texte etwas zuviel ist, bes. das ad audiendam vocem sermonum eius.

Buffalo. J. Lasse S. J.

Wer vorliegende Darstellung mit meinen Chorgesängen (II, סא, ס) die zur Zeit P. Lasse nicht vorlagen, vergleicht, wird finden, dass inbezug auf die 1. Strophe und Gegenstrophe in beiden Darstellungen Übereinstimmung herrscht. Bezüglich der Wechselstrophe weicht P. Lasse ab. Dieselbe hat nach ihm 4 Verse, während ich 6 angesetzt hatte, damit ändert sich auch folgerichtig der Umfang der letzten Strophe und Gegenstrophe (4, 4 nicht 3, 3). Damit ist ein Fehler, der meiner Darstellung anhaftete, aufgedeckt und glücklich verbessert. Auch mit der Beanstandung der Worte ‚ad audiendam vocem sermonum eius' wird P. Lasse wohl recht haben. In der syrischen Übersetzung finden sich thatsächlich diese Worte nicht, desgleichen in einer griechischen Minuskelhandschrift (Holmes et Parsons 222). Bickell, Bäthgen, Grätz u. a. haben die Worte gleichfalls gestrichen. Was P. Lasse in Bemerkung 2 gegen Vers 19 vorbringt, verdient Beachtung, es ist ein recht instructives Bedenken, dessen Überwindung zu tieferem Verständnis der 2. Strophe und Gegenstrophe führen kann. Ich kann nicht zugeben, dass V. 19 Gottes Größe hervorgehoben werde ‚ohne Beziehung zur menschlichen Hilflosigkeit'.

Diese Beziehung ist freilich nicht direct in Worten ausgesprochen, sie ist im Aufbau des Psalmes um so deutlicher ausgedrückt.

Der letzte Vers der Wechselstrophe lautet:

Denn er — der große Gott — kümmert sich um uns schwache Geschöpfe
eingedenk, dass wir nur Staub sind.

Gottes Größe und des Menschen Hinfälligkeit — das sind nach dem Contexte die beiden Hauptideen, auf die der Vers uns hinweist, um das erbarmende Walten der göttlichen Vorsehung tiefer zu verstehen und dankbarer anzuerkennen. Und diese beiden Vorstellungen entfaltet die 2. Strophe und 2. Gegenstrophe, erstere recht significant anhebend mit אנוש als casus pendens, letztere mit יהוה in gleicher Construction. Von dem Menschen sagt das erste Verspaar aus:

Des Menschen Tage gleichen dem Gras,
wie die Blume des Feldes, so erblüht er;
Ein Hauch fährt über ihn hin und es ist aus mit ihm,
seine Stätte kennt ihn nicht wieder.

Ihm correspondiert das erste Verspaar der Gegenstrophe:

Des Herrn Thron steht im Himmel,
und sein Königthum kennt keine Schranken.
Es liegen (vor ihm) auf den Knieen all seine Engel,
die gewaltigen Vollstrecker seines Wortes.

Also hier beim Menschen eine nichtige, bestandlose Existenz, die ein Hauch über den Haufen wirft; dem gegenüber sehen wir Gottes im Himmel festbegründeten Thron und unbeschränktes Königthum, und vor ihm liegen die gewaltigen Vollstrecker seiner Befehle auf den Knieen, den Menschen wirft die dünnste, luftigste Creatur um, vor Gott beugen sich die höchsten, gewaltigsten aller Geschöpfe.

Doch muss ich erst noch für den letzten Vers, in dem ich von der bisherigen Erklärung abweiche, meine Gründe vorbringen.

Die letzte Strophe übersetzt Kautzsch:

19 Jahve hat seinen Thron im Himmel aufgerichtet
und sein Königthum herrscht über das All.
20 Preist Jahve, ihr seine Engel, ihr starken Helden,
die ihr seinen Befehl ausrichtet.
21 Preist Jahve, ihr all sein Heer, seine Diener,
die ihr seinen Willen vollzieht.
22 Preist Jahve, alle seine Werke an allen Orten seiner Herrschaft.
Preise, meine Seele, Jahve!

Offenbar gehören hier inhaltlich die 3 letzten Verse zu einander; V. 19 steht diesen einzeln gegenüber. Nun findet sich in dem ganzen Psalm kein einzeln stehender, überall Gruppierung der Verse zu 2 oder 3. Wenn ferner V. 20 an die Engel, V. 21 ‚an all sein Heer, sein Diener' ein

und derselbe Befehl gerichtet wird, so muss man erwarten, dass beide von einander verschieden sind. Wer ist nun mit ‚all sein Heer' gemeint? Olshausen schreibt: Dass unter den Heeren Gottes, die ihm dienen und seinen Willen thun, wieder dieselben Vollstrecker seines Willens zu verstehen seien, die V. 20 erwähnte, ist kaum wahrscheinlich; am ersten möchte man vielleicht an die nach Gottes Willen sich bewegenden Gestirne zu denken haben, die von den in speciellen Aufträgen von ihm entsandten Engeln noch verschieden sind, wenigstens werden jene unter diesem Ausdrucke mit begriffen sein, wenn sich der Kreis der Angeredeten, wie es nach V. 22 scheinen könnte, immer mehr erweitert' [auch bei ‚meine Seele'?] Bäthgen erklärt: Der Dichter denkt wohl nicht allein an die in der Vorstellung des alten Testamentes mit den Engeln eng verknüpften Sternenschaaren (Job 38, 7), sondern auch an die Kräfte der Natur, wie Winde und Feuer 104, 4.

Viel leichter und einfacher ist die Lösung, wenn das Verbum ein verschiedenes wäre. Ohne Änderung des ersten Wortes — selbst die Vocale bleiben — können wir das erreichen und zugleich den engeren Anschluss von V. 20 an V. 19 gewinnen, indem wir בָּרְכוּ V. 20 als 3. Pers. Plur. Perf. Qal von בָּרַךְ erklären. Dabei muss יהוה ausfallen (es fehlt wirklich in Cod. Kenn. 80), vor מלאכיו mit LXX, Vulg. Arab. und verschiedenen hebr. Handschriften (Kenn. 43, 80, 97 de Rossi 397) כל eingefügt werden. Die verschiedene Bedeutung der Form בָּרְכוּ ist für den der Sprache Kundigen dadurch, dass sie erst objectslos, und dann mit accusativischer Ergänzung steht, deutlich genug zum Ausdruck gebracht.

So schildert uns der Psalmist im ersten Verspaar der Gegenstrophe Gottes Herrscherthron im Himmel, vor dem die Engel, die gewaltigen an Kraft, die Vollstrecker seines Wortes auf den Knien liegen — die Attribute sind gewählt mit Rücksicht auf den Menschen, den schon ein leiser Hauch über den Haufen wirft (1. Verspaar der 2. Strophe) — im zweiten Verspaar fordert er auf, den großen Gott, dessen Huld und Gerechtigkeit das zweite Verspaar der 2. Strophe geschildert hat, zu preisen, und zwar richtet er diese Aufforderung zunächst an die eben erwähnten himmlischen Geister, die nun in leichter Variation des Ausdruckes, ohne Hervorhebung ihrer Macht ‚all seine Heerscharen, seine Diener und Vollstrecker seines Willens' genannt werden, dann an alle Geschöpfe Gottes, schließlich an die eigene Seele, womit er echt lyrisch zum ersten Gedanken des Psalms zurückkehrt. Wenn Baethgen, Hupfeld, Bickell u. a. den letzten Stichus für liturgischen Zusatz erklären, so macht, von anderem abgesehen, schon die schöne Responsion zum letzten Verse der 2. Strophe, der gleichfalls ein Tristichon ist, diese Erklärung sehr wahrscheinlich.

Wie die jetzige massoreth. Lesart V. 20 ברכו יהוה entstanden sein mag, begreift sich sehr leicht aus den Versanfängen von 21 u. 22.

Zum Schlusse gebe ich den ganzen Psalm in verbesserter Gestalt im Urtext wie in Übersetzung. Bei letzterer habe ich diesmal die altkirchliche Wiedergabe des Wortes יהוה beibehalten.

Bezüglich des Textes bemerke ich nur noch, dass ich עשה zu Anfang der ersten Gegenstrophe nicht עֹשֶׂה sondern עָשָׂה vocalisieren würde. Die erste Strophe gilt der unmittelbaren Gegenwart des Psalmisten, die Gegenstrophe wirft einen Blick auf die große Vergangenheit, in der das auserwählte Volk gleiche Gnade und gleiches Erbarmen erfahren hat.

Dass sämmtliche Verse der Wechselstrophe mit כ anfangen, braucht wohl kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

קג

Schema: 5, 5—4—4, 4.

I 1 ברכי נפשי את־יהוה וכל־קרבי את־שם קדשו:
2 ברכי נפשי את־יהוה ואל־תשכחי (את) כל־גמוליו:

3 הסלח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי:
4 הגאל משחת חייכי המעטרכי חסד ורחמים:
5 המשביע בטוב עדיך התחדש כנשר נעוניכי:

II 6 עשה צדקות יהוה ומשפטים לכל־עשוקים:
7 יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו:

8 רחום וחנון יהוה ארך אפים ורב חסד:
9 לא לנצה יריב ולא לעולם יטור:
10 לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונתינו גמל לנו:

I 11 כי כגבה שמים על־הארץ גבה חסדו על־יראיו:
12 כרחק מורח ממערב הרחיק ממנו את־פשעינו:

II 13 כרחם אב על־בנים רחם יהוה על־יראיו:
14 כי הוא ידע יצרנו זכור כי־עפר אנחנו:

I 15 אנוש כחציר ימיו כציץ השדה יציץ:
16 כי רוח עברה־בו ואיננו ולא־יכירנו עוד מקומו:

17 וחסד יהוה מעולם ועד־עולם על־יראיו:
וצדקתו לבני בנים 18 לשמרי בריתו ולזכרי פקודיו לעשותם:

II 19 יהוה בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה:
20 ברכו כל מלאכיו גבורי כוח עשי דברו: [ ]

21 ברכו יהוה כל־צבאיו משרתיו עשי רצונו:
22 ברכו יהוה כל מעשיו בכל־מקמות ממשלתו ברכי נפשי את־יהוה:

Ps. 102 (hebr. 103).

Lob und Dank für Gottes Huld und Gnade gegen sein Volk.

1. Strophe.

1 Preise meine Seele den Herrn,
und alles, was in mir ist, (lobe) seinen h. Namen.
2 Preise meine Seele den Herrn,
und vergiss nicht, was alles er dir gethan hat:

3 Der all deine Sünde vergab,
der heilte all deine Krankheit,
4 Der dein Leben dem Grabe entriss,
der dich krönte mit Gnade und Erbarmen,
5 Der dein Alter mit Segen sättigt,
indem adlergleich deine Jugend sich erneut.

1. Gegenstrophe.

6 Es schaffte Recht der Herr
und Rechssatzungen allen Unterdrückten,
7 Indem er seine Wege Moses zeigte
und den Kindern Israels seine Großthaten.

8 Gnädig und barmherzig ist der Herr,
langmüthig und reich an Gnade.
9 Nicht auf immer rechtet er,
nicht auf ewig trägt er uns nach,
10 Nicht nach unsern Sünden handelt er gegen uns,
nicht nach unserer Schuld vergalt er uns.

Wechselstrophe.

11 Fürwahr, so erhaben der Himmel ist über die Erde,
so erhaben ist seine Huld über seine Verehrer.
12 Weit, wie der Aufgang absteht vom Niedergang,
hat fern gerückt er unsere Sünden.

13 Gleich dem Vater, der sich seiner Kinder erbarmt,
hat sich der Herr seiner Verehrer erbarmt.
14 Denn er kümmert sich um uns schwache Geschöpfe,
eingedenk, dass wir Staub sind.

2. Strophe.

15 Des Menschen Tage gleichen dem Gras,
wie die Blume des Feldes, so blüht er.
16 Ein Hauch fährt über ihn hin und es ist aus mit ihm,
seine Stätte kennt ihn nicht wieder

17 Aber die Huld des Herrn ist von ewig
und (waltet) auf ewig über seine Verehrer
Und seine Gerechtigkeit geht auf Kindeskinder
18 derjenigen, die seinen Bund halten
und seiner Gebote gedenken, sie zu thun.

2. Gegenstrophe.

19 Des Herrn Thron steht im Himmel
und sein Königthum kennt keine Schranken.
20 Es liegen auf den Knien alle seine Engel,
die gewaltigen Vollstrecker seines Wortes.
21 Preiset den Herrn, ihr alle seine Heerscharen,
ihr seine Diener, Vollstrecker seines Willens,
22 Preiset den Herrn, ihr alle seine Geschöpfe,
an allen Orten seiner Herrschaft,
preise den Herrn meine Seele!

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

Die hl. Mechtild und die hl. Gertrud die Große Benedictinerinnen? — Die Männerklöster des Cistercienserordens waren von Anfang an durch ein Filiationsverhältnis auf das engste mit einander verbunden; alle standen zudem unter dem Generalcapitel von Citeaux. Anders verhielt es sich, namentlich in Deutschland, mit den Klöstern der Cistercienserinnen. Mutterklöster und von diesen abhängige Tochterklöster lassen sich bei den Cistercienserinnen nur sehr wenige nachweisen. Die Behörde, welcher sie in geistlichen und weltlichen Dingen unterstellt waren, sind meistens die Diöcesanbischöfe gewesen[1]). Der Grund dieser Erscheinung lag darin, daſs sich das Generalcapitel von Citeaux gegen die Aufnahme der Frauenconvente in den engeren Verband des Ordens mit aller Entschiedenheit sträubte, weil es den Orden nicht durch die Seelsorge der Nonnen belasten wollte. Infolge dessen nahmen diese ihrerseits eine von dem Hauptorden unabhängige Entwicklung und treten nach einiger Zeit, vielleicht nach 100 Jahren und mehr, in den Quellen als Benedictinerinnen auf.

Ein solches Kloster war Helfta bei Eisleben, dem die beiden Mechtilden und Gertrud die Große, ausgezeichnet durch Heiligkeit und durch erhabene Mystik, angehört haben. Sie gelten fast allgemein

[1]) Beispiele von Cistercienserinnenklöstern, welche nicht unter der Jurisdiction der Cistercienser standen, bieten in großer Zahl Thuringia sacra (1737) und Franz Winter, Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands 2 (Gotha 1871) 1 ff.; vgl. 1, 53—54.

als Benedictinerinnen, und mit Stolz rechnet der Orden des hl. Benedict sie zu den Seinen. Da ich in dem zweiten Bande meiner Geschichte des deutschen Volkes des Klosters Helfta gedenken muss, und da die Ausführungen in dem Vorwort zu den Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae 1 (1875) S. XXVII—XXXI nicht befriedigen[1]), so lohnt es sich der Mühe, die hier ausschlaggebenden historischen Vorgänge an der Hand der Urkunden zu beleuchten.

Graf Burkard und seine Gemalin Elisabeth haben im Jahre 1229 in der Nähe ihres Schlosses Mansfeld ein Frauenkloster gegründet, das später nach Rodersdorf und wegen Mangels an Wasser um das Jahr 1258 nach Helpede oder Helfta verlegt worden ist. Es frägt sich: Wofür hat der Stifter seine Schöpfung gehalten? Wofür haben sie andere urtheilsfähige Persönlichkeiten gehalten? Zu welchem Orden hat sich das neu gegründete Kloster selbst bekannt?

Die Stiftung bei Mansfeld, also auch das Kloster in Helfta ist ausgegangen von dem Jacobi- oder Burkardi-Kloster in Halberstadt. Dieses Kloster in Halberstadt war nach den urkundlichen Aussagen des Grafen Siegfried von Blankenburg, 1199 Mai 25, und des Bischofs Konrad von Halberstadt 1208[2]) ein Cistercienserinnenkloster, ohne indes dem Cistercienserorden jurisdictionell unterstellt zu sein. Aus dem Burkardi-Kloster hat Graf Burkard im Jahre 1229 sieben sanctimoniales Cisterciensis ordinis oder, wie es an einer andern Stelle heißt, grisei ordinis in die Nähe seiner Burg Mansfeld überführt[3]). Sanctimoniales ordinis Cisterciensis werden die Nonnen bei Mansfeld auch in einer von der Witwe des Grafen ausgestellten Urkunde des Jahres 1230 genannt (aaO. n. 2). Im Jahre 1262 erscheint das Kloster zu Helfta in einer Urkunde des Erzbischofs Ruprecht von Magdeburg als monasterium religiosarum monialium Cisterciensis ordinis (aaO. n. 5). In demselben Jahre ist das Kloster Hedersleben (Kreis Aschersleben) von 12 Schwestern des Stiftes Helfta besiedelt worden (aaO. n. 6). Hedersleben wurde aber 1253 October 18 als Cistercienserinnenkloster ge-

---

[1]) Sachgemäß ist die principielle Frage, die Stellung der Frauenklöster zu den Männerklöstern im Cistercienserorden, behandelt von Winter aaO., von Leopold Janauschek, Der Cistercienser-Orden (Brünn 1884) 13—14, und in der Cistercienser-Chronik 8 (Bregenz 1896) 116—118.

[2]) Urkundenbuch der Stadt Halberstadt, bearbeitet von Gustav Schmidt, 1 n. 12. 16. Das Urkundenbuch von Halberstadt zerfällt in Schmidts Ausgabe in zwei Theile, welche den siebenten Band der Geschichtsquellen der Provinz Sachsen bilden. Halle 1878. 1879. Das im Folgenden öfter zu erwähnende Urkundenbuch des Klosters Helfta, bearbeitet von Max Krühne, steht in dem zwanzigsten Bande der genannten Geschichtsquellen, Halle 1888, S. 127—297.

[3]) Urkundenbuch von Helfta n. 1. 148.

stiftet[1]). Jene 12 Nonnen aus Helfta sind also Cistercienserinnen gewesen. Sechs Jahre später, 1268 April 20, beginnt eine Urkunde der Äbtissin Gertrud mit den Worten: Nos Gertrudis Dei gratia abbatissa in Helpede totusque conventus Cisterciensis ordinis (Urkb. n. 17). Zwei Verwandte dieser Äbtissin, die Brüder Albrecht und Ludwig, Edle von Hackeborn, bezeichnen in einer Urkunde des Jahres 1271 October 13 dasselbe Kloster als monasterium sanctimonialium Cisterciensis ordinis in Helpede (aaO. n. 20), während Meinher, Bischof von Naumburg, die Nonnen zu Helfta in einer Urkunde von 1276 Juni 16 ordinis sancti Benedicti nennt (aaO. n. 29). Es ist dies der einzige Fall im Laufe des 13. Jahrhunderts. Sachlich unrichtig ist diese Bezeichnung nicht. Denn der Cistercienserorden ist aus dem Orden des hl. Benedict hervorgegangen und befolgt dessen Regel. Doch ist jene Bezeichnung für den Charakter des Ordenshauses im 13. Jahrhundert unvollständig und irreführend. Zutreffender ist die Angabe, welche sich für das Cistercienserinnenkloster Colleda oder Kölleda zum Jahre 1266 findet: Conventus sanctimonialium grisei ordinis sancti Benedicti[2]). Burkard, Edler von Schraplau, hat auf Veranlassung ‚unbescholtener und ehrenwerter Männer‘ das bekannte Exemptionsprivileg der Cistercienser in einer Urkunde von 1288 Januar 25 zu seinem eigenen Nachtheil auch den Nonnen in Helpede zugestehen müssen. Er sagt: Nos Burchardus nobilis de Scrappelo omnibus hanc litteram audituris seu visuris cupimus fore notum, quod quoddam dominium super claustrum Helpede habere volebamus beate virginis gloriose. Nunc autem a probis et honestis viris expediti sumus, quod nullum penitus dominium habere debeamus ab ecclesia jam prefata; nam omnia cenobia grysei ordinis a seculari dominio sunt libera ét exempta[3]). Conventus sanctimonialium in Helpede Cisterciensis ordinis heißt dasselbe Stift nach dem urkundlichen Zeugnis des Erzbischofs Erich von Magdeburg 1292 Juli 13 (aaO. n. 45). Bezeichnend ist endlich, dass in einer Urkunde des Jahres 1300 Juni 15 bei der Schlichtung eines Streites zwischen dem Kloster Helfta und dem Ritter Johann Botterberg neben den durch mehrfache enge Beziehungen dem Stift nahestehenden Albrecht von Hackeborn und Burkard, Grafen von Mansfeld, an erster Stelle nicht ein vom Bischof beauftragter Propst, sondern der Cistercienser Johannes, ehemaliger Abt von Sittichenbach, als Friedensstifter genannt wird (aaO. n. 51; vergl. n. 84).

---

[1]) Urk. bei Dümling, Geschichtliche Nachrichten über das Kloster und die Gemeinde Hedersleben (Hedersleben 1895) 2; mit irrthümlichem Datum October 17.

[2]) Urkunde in Thuringia sacra 541.

[3]) Urkundenbuch von Helfta n. 38.

Das sind die aus dem 13. Jahrhundert mir bekannten urkundlichen Texte, welche den Ordenscharakter des Frauenklosters in Helfta kennzeichnen oder, wie im letzten Fall, doch wenigstens nahelegen. Aus ihnen geht hervor, daſs die Nonnen dieses Stiftes von einem Cistercienserinnenkloster ausgegangen waren, daſs sie mit dem Namen des Ordens von Citeaux auch dessen Kleid trugen, daſs die Oberin und der gesammte Convent sich für Cistercienserinnen gehalten haben. Zu diesem Selbstzeugnis treten die urkundlichen Aussagen des Stifters, einiger anderer zuverlässiger Laien und zweier Erzbischöfe von Magdeburg. Auch die dem Cistercienserorden eigenthümlichen Privilegien sind dem Ordenshaus in Helfta zuerkannt worden.

Damit stimmt trefflich das Verhältnis überein, in welchem sich die hl. Mechtild den hl. Bernhard, das Haupt der Cistercienser, zu dem hl. Benedict und dessen Orden gedacht hat. *Medium ecclesiae,* sagt sie in ihren Offenbarungen, est ordo sancti Benedicti, sustinens ecclesiam velut columna, cui tota domus innititur; quia ad universalem ecclesiam et ad omnes ordines se quoad aliquid tenet . . Omnes alii ordines hunc ordinem in aliquo imitantur . . *In hoc medio* sancti Bernardi singulariter a Deo in benedictionibus dulcedinis praeventi Dominus os aperuit, quia Spiritus sanctus ipsum tam affluenter et superabundanter influendo replevit, ut velut cum ventus rapidissimo impetu januam aperit, ita Spiritus sancti impulsu ea, quae sibi divinitus inspirabantur, charitate accensus effuderit et ecclesiam sua doctrina multum illuminaverit[1]). Die hl. Gertrud begrüßt den hl. Bernhard wie den hl. Benedict mit dem Titel Sanctissimus Pater (l. c. 1, 445—447) — Wendungen und Ausdrücke, die sich bei einer Benedictinerin, die nichts weiter sein will, als eine Tochter des hl. Benedict, schwerlich finden werden.

Da indes das Kloster zu Helfta keinen inneren Zusammenhang mit dem Stammorden unterhielt, so hat es dasselbe Geschick getheilt, welches so viele andere deutsche Cistercienserinnenklöster erfahren haben. In seiner Sonderstellung ist dem Stift im 14. Jahrhundert allmählich das Bewuſstsein des ursprünglichen Gepräges verloren gegangen. Zudem war die Blüte des Cistercienserordens vorüber; der Name Citeaux übte den früheren Reiz auf die Gemüther nicht mehr aus. Das Kloster Helfta heißt von nun an regelmäßig ordinis sancti Benedicti, so in zwei Bullen Papst Clemens' VI. vom 6. August 1345 und vom 30. Juli 1346[2]).

---

[1]) Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae 2 (1877) 97—98.

[2]) Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 21 (1886) S. 370 n. 14. S. 428 n. 278.

Schwester Mechtild von Magdeburg, die hl. Mechtild von Hackeborn und die hl. Gertrud die Große haben aber, jene beiden ganz, diese großentheils, noch im 13. Jahrhundert gelebt. Die Bezeichnung Benedictinerinnen entspricht also weder ihrer eigenen Auffassung noch der Auffassung maßgebender Persönlichkeiten. Sie waren, wie so viele andere ihres Gleichen in Deutschland, Cistercienserinnen, die nicht unter der Jurisdiction des Hauptordens standen und mehr oder weniger die Gebräuche von Citeaux befolgten. In wie weit sie sich in ihrer Lebensführung denselben angeschlossen haben, kommt für die urkundlich verbürgte Berechtigung des Namens nicht in Betracht.

Emil Michael S. J.

Bemerkungen zu Job 8.

I. **Textkritisches.** V. 14a. אשר קרי קיט (Budde; ähnlich Bick. Beer) st. אשר יקוט; רק wurde vor ריק übersprungen. קורים = קרים ‚Fäden'. קיט ist aramäische Schreibung für קיץ ‚Sommer'. — Gründe für die Emendation: 1) So las Saadia; denn er übersetzt ‚dessen Vertrauen der Sonnenfaden ist'. 2) Wir erhalten eine gute Parallele zum folgenden Stichus. 3) Der masorethische Text ist unverständlich.

V. 19a. כן (Beer) st. הן, welches aus V. 20 stammt. Gründe: 1) So lasen LXX: τοιαύτη. 2) Die Responsion mit V. 13 wird besser. — משוש ist eine andere Orthographie für מסום inf. v. מסס ‚hinschwinden, vergehen' (Beer) vgl. Js. 10, 18. So übersetzten LXX (καταστροφή). Die Neueren geben das Wort mit ‚Freude' wieder, was hier keinen guten Gedanken gibt und der Responsion mit V. 13 nicht die gebürende Rechnung trägt.

II. Übersetzung. Schema: 3, 3—3—6, 6.

1. Strophe.

2 Wie lange noch willst du so reden,
und sind mächtiger Wind deine Worte?
3 Verdreht etwa Gott das Recht,
oder verdreht der Allmächtige die Gerechtigkeit?
4 Weil deine Kinder wider ihn sündigten,
gab er sie preis ihrer Schuld.

1. Gegenstrophe.

5 Doch wenn du Gott suchest
und zum Allmächtigen flehest,
6 wenn du rein und rechtschaffen bist,
Ja, dann wird er über dir wachen
und Heil schenken dem Hause des Gerechten.
7 Dann wird dein Ehemals nur eine Kleinigkeit sein,
dein Ende aber groß werden gar sehr.

Wechselstrophe.

8 Denn frage nur die Männer der Vorzeit,
und beachte, was deren Väter erforscht.
9 Denn von gestern sind wir und wissen nichts,
ein Schatten sind unsere Tage auf Erden.
10 Gewiss, sie werden dich belehren,
sie werden antworten auf deine Frage,
sie werden aus ihrer Weisheit dir Aufschluss geben.

2. Strophe.

11 Kann Papyrus gedeihen ohne Sumpf,
oder Nilgras wachsen ohne Wasser?
12 Noch ist es im Trieb, nicht reif zum Schnitte,
da wird es dürr vor allem Grase.
13 So verläuft der Pfad aller, die Gott vergessen,
und des Ruchlosen Hoffnung wird zu nichte.

14 Denn Sommerfäden sind sein Vertrauen,
und ein Spinnenhaus ist seine Zuversicht.
15 Er stützt sich auf sein Haus, doch es steht nicht fest;
er klammert sich daran, doch es hält nicht Stand.
16 Ein saftiger Pilz steht er da, so lange nicht die Sonne kommt,
und über das Feld hin wuchert sein Gespross.

2. Gegenstrophe.

17 Über Geröll verfilzen sich seine Wurzeln,
auf eine Schicht von Steinen stößt er.
18 Wenn man ihn dann weghaut von seiner Stelle,
verleugnet sie ihn: ‚Ich sah dich nie'.
19 So verschwindet seine Spur,
und aus dem Boden sprossen andere nach.

20 Sieh, Gott verwirft nicht den Schuldlosen,
und er hält es nicht mit den Frevlern.
21 Während er überfüllen wird mit lachender Freude dein Antlitz
und deine Lippen mit Jubel,
22 Werden deine Feinde bedeckt mit Schande,
und das Zelt der Frevler ist nicht mehr.

III. **Erläuterungen.** V. 4 enthält einen Euphemismus. Baldad will sagen: ‚Weil du gesündigt hast, geht es dir schlimm'. Er mildert den Ausdruck und sagt: ‚Weil deine Kinder sündigten, hat sie Übles getroffen'. Auch das wäre noch zu hart. Er mildert wiederum: ‚Wenn (אם) deine Kinder sündigen, trifft sie Strafe von Gott'.

V. 6c. ‚Dem Hause deiner Gerechtigkeit' = tuae justi domui, ‚deinem Hause, als dem eines Gerechten'.

V. 16a. ‚Humectus ipse ante solem'; wir haben nach dem Sinne freier übersetzt. לפני ist temporal, wie auch in V. 12, und wird von der Vulgata richtig übersetzt: antequam veniat sol. Die Herrlichkeit des Pilzes ist von kurzer Dauer; bald kommt die Sonne, dann ist es aus mit ihm.

IV. **Analyse.** Der Inhalt der ganzen Rede ist kurz folgender: ‚Gott ist gerecht (1. Strophenpaar; der Gedanke wird hier in eigentlicher Rede durchgeführt). So lehren es die Väter (Wechselstrophe). Ja, Gott ist gerecht‘ (2. Strophenpaar; der Gedanke wird hier in eine Reihe von Bildern gekleidet). Man sieht, die Wechselstrophe enthält den Centralgedanken: ‚Du widersprichst den Vätern‘. Eliphaz hatte aus der eigenen Erfahrung argumentiert, und zwar sowohl aus der äußern als aus der durch Offenbarung vermittelten innern Erfahrung (Cap. 4—5 vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 404 ff.). Baldad führt die Autorität der Vorzeit ins Feld. In seinen Darlegungen schließt sich Baldad streng an die vorausgehende Rede des Job an (Cap. 6—7 vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 167 ff.). Job hatte gesagt 6, 29: ‚Fest steht meine Gerechtigkeit‘; Baldad entgegnet 8, 2—3: ‚Fest steht Gottes Gerechtigkeit‘. Job hatte gesagt 7, 1—21: ‚Ein hartes Los liegt auf allen Menschen‘; Baldad entgegnet 8, 2—7. 11—22: ‚Nur den Bösen trifft Unheil und Strafe; den Gerechten aber schützt Gott‘. ‚Job hatte gesagt: 7, 21d: ‚Gott wird nach mir suchen‘ (שחר).; Baldad entgegnet 8, 5a: ‚Gott sucht dich nicht und braucht dich nicht; du musst Gott suchen‘ (שחר). Job hatte gesagt 7, 12 ff.: ‚Warum setzest du mir eine Wache?‘ Baldad entgegnet 8, 6b: Sei rechtschaffen, dann wird Gottes Wachsamkeit dein Glück sein. — Im Einzelnen gliedert sich das Stück, wie folgt:

Gott ist gerecht. Weil du gesündigt hast, bist du ins Unglück gerathen (1. Strophe). Wenn du dich bekehrst, wird es dir gut gehen (1. Gegenstrophe).

So haben es die Väter immer gefunden (Wechselstrophe).

Ja, Gott ist gerecht. Der Sünder geht von selbst zugrunde, weil Gott sich seiner nicht annimmt (2. Strophe): Er gleicht dem Schilfe, das leicht verdorrt V. 11—13; er gleicht dem Spinnengewebe oder dem kurzlebigen Pilze V. 14—16. Auch gewaltsam wird der Sünder von der Gerechtigkeit vertilgt (2. Gegenstrophe): Er gleicht dem Baume, dessen Wurzeln auf Steingrund stoßen, der deshalb nicht mehr vorankommt und kurzer Hand umgehauen wird V. 17—19; ja, Gott hält es nicht mit den Frevlern, aber die Gerechten segnet er V. 20—22.

V. **Weitere Bemerkungen.** 1) Das Capitel baut sich aus Dreizeilen auf. Der Leser, welcher unseren Ausführungen in dieser Zeitschrift gefolgt ist, hat längst erkannt, dass die hebräischen Dichtungen überhaupt sich aus Verspaaren und Dreizeilen aufbauen, wozu dann am Anfange und Schluss der Strophen oder Halbstrophen auch Einzelzeilen treten können.

2) Es ist sehr auffallend, dass unser Capitel ähnlich disponiert ist, wie Cap. 3 (vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 172 ff.). Wir haben für dieses Stück das Schema 3, 3—3—7, 7 gefunden, wobei wir annehmen

mussten, dass V. 3, 3 als Einleitungszeile außerhalb des Rahmens der strophischen Gliederung stehen. Jetzt sind wir der Ansicht, hinter V. 6 fehle eine Zeile, welche wir zu der 1. Gegenstrophe ziehen. Weil V. 3, 3 zur 1. Strophe gerechnet werden muss, erhalten wir nunmehr das Schema: 4, 4—3—7, 7. Dieses ist mit dem Schema unsers Capitels absolut identisch; nur haben alle Strophen, mit Ausnahme der Wechselstrophe, eine Einleitungszeile. Wie mag nun jener fehlende Vers gelautet haben? Wir vermuthen, er sei einfach eine Wiederholung von V. 3, 3 gewesen und eben deshalb nicht geschrieben worden.

3) Capitel 3—8 bilden eine gewisse Einheit, eine Unterabtheilung der ganzen Dichtung. Es sind vier Chorlieder, von denen das 1. u 4., das 2. u. 3. einander entsprechen, vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 173. Wir haben also eine Art Kreisbewegung, weil der äußeren Form nach der Schluss (Cap. 8) zum Anfange (Cap. 3) zurückkehrt. Diese Kreisbewegung ist in der hebräischen Poesie sehr häufig. In dieser Zeitschrift hat man schon früher (1897 S. 325) auf Kreisstrophen und Kreispsalmen aufmerksam gemacht. Wir werden finden, dass das ganze Buch Job eine einzige große Kreisbewegung darstellt, innerhalb deren wieder verschiedene kleinere Ringe sich abwickeln. Den vier Chorliedern, die wir bis jetzt betrachteten, werden vier andere am Schlusse der Dichtung entsprechen.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Zur Etymologie des Namens Moria. Das Wort Moria kommt an zwei Stellen der hl. Schrift vor: 1) Gen. 22, 2. ‚Gott sprach zu Abraham: „לֶךְ־לְךָ וְ אֶל־אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה „geh in das Land Moria", oder „geh in das Land um den Berg Moria"‘.

2) 2. Par. 3, 1. ‚Et coepit Salomon aedificare domum Domini in Jerusalem in monte Moria, qui demonstratus fuerat David patri eius . . (אֲשֶׁר נִרְאָה לְדָוִיד בְּהַר הַמֹּרִיָּה). Hier bezeichnet also Moria den Tempelberg zu Jerusalem, der später Sion und zuletzt einfach ‚Tempelberg‘ (הַר בַּיִת) hieß.

Der Urtext gibt an keiner der beiden Stellen eine Deutung des Wortes. Die Neueren finden zwar in Gen. 22, 14 eine solche, aber mit Unrecht. Sie lautet:

וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יהוה יִרְאֶה
אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יהוה יֵרָאֶה׃

Die Vulgata punktiert das letzte Wort יִרְאֶה und übersetzt: ‚Appellavitque nomen loci illius, Dominus videt. Unde usque hodie dicitur: In monte Dominus videbit‘. LXX folgt der Punctation der Masoreten (ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη).

Ist nun ‚יהוה יִרְאֶה‘ (Dominus videt), welcher correspondiert mit אלהים יראה (Gen. 22, 8) der von Abraham dem Opferberge beigelegte Name selbst, oder dessen Etymologie? Mir scheint das erstere der Fall zu sein. Denn 1) abgesehen davon, dass der Berg oder das Land schon vor Abraham Moria hieß (Gen. 22, 2), folgt bei sämmtlichen 46 Stellen der Genesis auf die stehende Formel: ‚Und er nannte den Namen‘ unmittelbar der Name selbst, nicht dessen Interpretation.

2) ist offenbar Gen. 22, 14 ‚יהוה יִרְאֶה‘ nicht die Erklärung für Gen. 22, 2 הַמֹּרִיָּה, sondern für das unmittelbar folgende: ‚Appellavitque nomen loci illius, Dominus videt. *Unde* usque hodie dicitur: In monte Dominus videbit‘.

Was bedeutet nun der letzte Satz? Nach einer echt israelitischen Anschauung zerfällt die ganze Erde in Gottes- und Menschenland. Für das erstere sorgt Gott allein, das zweite ist der Bearbeitung und Bebauung des Menschen anvertraut. Daher ihr Sprichwort: ‚Auf dem Berge wird Gott schon sorgen‘. Auf den Ursprung dieser Worte kommt es dem hl. Schriftsteller an, und den gibt er in Gen. 22, 8 und 14 sehr treffend.

3) Keine der ältern Übersetzungen sieht in Gen. 22, 14 eine Erklärung von Moria. Die Frage nach der Etymologie von Moria bleibt also noch offen.

Die alten Uberseтzungen deuten den Namen sämmtlich: Aquila ‚καταφανής‘ Symmachus ‚τῆς ὀπτασίας‘ = visionis; diesem folgt Vulgata (wie ersichtlich Lib. hebr. quaest. in Gen. Migne L 23, 337); vers. Sam. חזיתה = visio. Also keine hat ‚visio Jahve‘, wie die Neueren übersetzen.

Eine ganz andere und sicher die wahrscheinlichere Auffassung hat Syrus אמוריא und und zwar an beiden Stellen. Darnach könnte מֹרִיָּה erklärt werden als fem. zu אֱמֹרִי = amoritisch. Dass tonloses אֱ am Anfang leicht abfällt, zeigen zB. נחנו st. אנחנו, חד st. אחד, הסורים st. . . האם und viele andere . . Danach wäre dann Gen. 22, 2 zu übersetzen: ‚zieh in das Amoriterland‘ und später wäre Moria als Landesname verloren gegangen und hätte sich nur mehr im Namen des Hügels erhalten, auf dem die amoritische Hauptstadt Jerusalem erbaut war.

Ein directer Beleg für diese Auffassung ist vielleicht das assyr. Wort für Syrien ‚Martu‘, wenn auch in diesem Namen א abgefallen, und ‚tu‘ die gewöhnliche Feminalendung wäre.

LXX hat Gen. 22, 2 ‚εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλήν‘. Aber sie übersetzt auch עד אלון מורה (Gen. 12, 6) mit ‚ἐπὶ τὴν δρῦν τὴν ὑψηλήν‘. Sachlich aber scheint sie mit Syr. übereinzustimmen. Denn die Amoriter bewohnten hauptsächlich den hohen Theil Palästinas und dieses

Land heißt von Jos. 10, 5, 6 an bis Luk. 1, 39 ‚terra montana'. (Nach Gesenius und Fürst אֱמֹרִי = montanus).

Die These, dass der Name Jahve schon vor Moses bekannt gewesen sei, kann man demnach nicht mit dem Namen Moria stützen.

Valkenburg. Fr. A. Deimel S. J.

Der Maschriq, dessen erste Nummer wir im vorigen Jahrgang unserer Zeitschrift bewillkommneten (XXII, S. 391 f.), kann jetzt mit Genugthuung auf das vollendete erste Jahr zurückblicken. Wer die Verhältnisse im Orient nur in etwa kennt, wird begreifen, dass die Schwierigkeiten, mit welchen jede Zeitschrift namentlich in den ersten Jahren zu kämpfen hat, sich dort verdoppeln und verdreifachen. Die große Indolenz, die in vielen Kreisen der Bevölkerung literarischen Bestrebungen gegenüber herrscht, der Geist des modernen Unglaubens, der andere Kreise angesteckt hat, der Gegensatz der Religionen und Nationen, der sich wohl nirgends mit gleicher Schroffheit geltend macht, die gestrenge türkische Censur, welcher jede Zeile vor dem Druck unterworfen werden muss, der Ausschluss aller nicht arabisch abgefasster Mittheilungen durch diese Censurbehörde, der Mangel an arabisch schreibenden Mitarbeitern und die Nothwendigkeit, alle nicht arabischen Beiträge zuerst übersetzen zu müssen — alles dies und vieles andere läßt den Muth fast heroisch erscheinen, der zur Herausgabe einer zweimal monatlich erscheinenden, katholischen, arabischen Zeitschrift gehört. Wenn es sich dabei nicht um ein wahrhaft apostolisches Werk, ein für die Interessen der hl. Kirche und ihre Vertheidigung wirklich nothwendiges Unternehmen handelte, das gegenüber den zahlreichen ungläubigen Zeitschriften mit ihren Angriffen auf die Religion seine Berechtigung in sich selbst trägt, möchte man das Beginnen fast als zu gewagt bezeichnen. Aber in richtiger Würdigung der Verhältnisse haben die Patres der Université St. Joseph, und insbesondere der mit bewundernswerter Ausdauer thätige Hauptredacteur L. Cheïkho, sich durch die vielen Schwierigkeiten nicht abschrecken lassen, sondern muthig Hand ans Werk gelegt. Der Erfolg des ersten Jahres ist gewiss dazu angethan, diesen Muth auch für die Fortsetzung des apostolischen Unternehmens zu stärken und frohe Hoffnungen für die Zukunft zu wecken.

Ein Blick auf den überaus reichen Inhalt des stattlichen Octavbandes von 1154 Seiten zeigt bald, mit welchem Ernst und mit welcher Ausdauer die Redaction, ihrem Programm getreu, an der Erreichung ihres Zieles gearbeitet hat. So ziemlich aus allen Gebieten des Wissens bieten die 24 Hefte des ersten Jahrgangs eine Fülle von belehrenden und anregenden Abhandlungen und Mittheilungen.

Für religiöse Belehrung zugleich mit geschichtlichen und apologetischen Bemerkungen sorgen zB. die Artikel von A. Salhani über den Gebrauch

des ungesäuerten Brotes (S. 77—82. 108—15); Paulus, Bischof von Saida, über die hl. Dreifaltigkeit und die Menschwerdung (S. 840—2); A. van den Hoeven über einen scheinbaren Widerspruch in den Evangelien (Mat. 10, 10; Luk. 9, 3 und Mark. 6, 8. S. 255—61); Dom. J. Parisot über die gleichzeitige Feier der hl. Messe von Bischof und Priestern in den orientalischen Riten (S. 776—86); Pfarrer M. Alouf über das Fest der Himmelfahrt Mariä (S. 925—33); L. Cheikho über das Fest der hl. Barbara in Syrien (S. 1131—34) u. a. Die Geographie und Geschichte von Palästina und Syrien werden in einer Reihe von sehr wertvollen Beiträgen berücksichtigt, namentlich von H. Lammens (Plan für historische Studien im Orient S. 261—4; die Ruinen von al-Muschatta S. 481—7. 630—7. Der Beiruter Pinien-Wald S. 939—41; die Erdbeben in Syrien S. 303—7. 337—42 u. a.), S. Ronzevalle (Zenobia, Königin von Palmyra u. a.), Dr. L. Mussil (Gaza und Umgebung S. 211—6; Reise durch die biblische Wüste S. 625—30), G. Zumoffen (Allmähliche Erhöhung der Küste bei Beirut und in Syrien S. 396—9, 552—5) u. a. Auch die Archäologie wird ganz besonders beachtet, wie zB. in den Ausführungen von Dr. J. Rouvier über ein altes Gewicht von Beirut (S. 17—20), G. Zumoffen über die phönizische Steinzeit S. 97—107. 353—64), H. Lammens, Archäologische Noten über alte Stätten im Libanon (S. 1015—20. 1087—91), Ch. Alousi über die Jahrmärkte bei den alten Arabern (S. 865—9) und über das Spiel ‚Maïsir‘ bei denselben (1066—71), B. de Coppier über die alten Orientalen als Seefahrer (S. 217—22) u. a. Unter besonderer Berücksichtigung der biblischen Alterthümer behandelt L. Cheïkho das Manna der Israeliten (S. 1078—83), J. Autefage die Königsmumien von Ghizeh (S. 880—92), N. Arab den Gebrauch der Hennah (S. 913—7) u. a. Einen hervorragenden Platz nimmt natürlich auch die arabische Sprache und Literatur ein; L. Cheïkho publiciert ein noch ungedrucktes Werk des Salih Ibn Yahia über die Geschichte von Beirut, das literarisch und historisch gleich interessant ist. Gleichfalls zum ersten Male veröffentlicht derselbe unermüdliche Arbeiter den arabischen Tractat des Barhebräus über die Seele (S. 745—9. 828—33. 934—8. 1084—7. 1113—20), nachdem er zuvor in einer Reihe von Artikeln Barhebräus als Menschen und Schriftsteller gewürdigt hat; ebenso erscheinen im Maschriq zum ersten Male die Abhandlungen von al-Asma'i über die ‚Wohnstätten‘ (kitab al-darat. S. 24—32) und über die Pflanzen und Bäume (S. 406—12. 458—63. 510—4. 643—6. 750—3. 874—9. 1039—43. 1072—7), herausgegeben von Dr. A. Haffner. Neben diesen literarisch wichtigen Publicationen werden eine Reihe von größeren und kleineren Beiträgen zur arabischen Lexicographie und Grammatik geboten, insbesondere von L. Cheïkho, H. Lammens, P. Anastasius Maria vom hl. Elias, S. Ronzevalle u. a. Sehr bemerkenswert sind auch die Artikel von L. Cheïkho über das Studium des Arabischen als Schriftsprache (S. 699—704), von Dr. M. Hartmann über das Studium des Vulgär-Arabischen (S. 790—8) und von Monsignor Clemens J. Daoud (syr.-kath. Bischof von Damaskus) über die Sprache Syriens vor dem Islam (S. 842—7), während A. Lauriol die Geschichte der Romanerzählung

behandelt, die in der arabischen Literatur einen so hervorragenden Platz einnimmt, Emir Ch. Arislan beachtenswerte Winke für die Transscription geographischer arabischer Namen gibt (S. 871—3), u. v. a. Zu diesem schon so reichen Inhalt kommen noch eine Reihe von naturwissenschaftlichen Artikeln, besonders von M. Collangettes, G. Zumoffen, S. Ronzevalle, ferner interessante Belehrungen über häufige Krankheiten, ihre Ursachen und Heilmittel, von den Professoren und Schülern der Beiruter medicinischen Facultät, auch ein ausführlicher Artikel von H. Chiha über den Stand der Thierarzneikunde bei den Beduinen und vieles andere. Jedes Heft bringt außerdem einen sehr gut geschriebenen unterhaltenden Beitrag, ferner Besprechungen von neuen orientalischen Schriften, kleinere Mittheilungen, Fragen und Antworten, und in fortlaufenden Tabellen die von G. Zumoffen redigierten meteorologischen Berichte über den Barometer-, Thermometer- und Hygrometer-Stand in Beirut für jeden Tag und jede Stunde des Jahres.

Nimmt man zu dieser ganz außerordentlichen Reichhaltigkeit des Inhaltes hinzu, dass die Beiträge durchgehends nach ihrem Stoffe und ihrer Form sehr gut gearbeitet und vielfach durch Tafeln, Karten, Abbildungen anschaulich erläutert sind, so wird man gerne anerkennen, dass der Maschriq im ersten Jahre seines Bestehens sein Ziel ganz vorzüglich erreicht hat. Mit Recht hat die neue Zeitschrift auch in den Kreisen der europäischen Orientalisten ganz besondere Beachtung gefunden. Hervorragende Organe, wie das Journal Asiatique, die Revue Critique, das Giornale della Società Asiatica Italiana u. a. haben sie bei ihrem Erscheinen mit Freuden begrüßt; andere, wie die Orientalistische Litteraturzeitung, der Bessarione u. a. brachten in der Zeitschriftenschau regelmäßige Notizen über den Inhalt der einzelnen Hefte und machten auf wichtigere Artikel ausführlich aufmerksam; die Orientalische Bibliographie hat gleichfalls die einschlägigen Artikel und kleineren Beiträge in ihren verschiedenen Rubriken verzeichnet. Diese wohl verdiente Anerkennung wird den Herausgebern in Beirut wenigstens ein kleiner Entgelt sein für die unendlich großen Mühen und Opfer, denen sie sich für das neue Werk unterziehen. Möge ihre Kraft der riesengroßen Arbeit nicht erliegen! Sicherlich wäre es auch im Interesse der Sache sehr zu wünschen, dass dies so verdienstliche Unternehmen auch in Europa allseits noch wirksamere Unterstützung finden möchte, als bisher.

Leop. Fonck S. J.

Zwei deutsche ‚Recensionen' des ‚Anima Christi' aus dem Jahre 1517. Die Bibliothek des Valkenburger Collegiums zählt unter ihren Handschriften ein deutsches Gebetbuch, dessen Niederschrift im Jahre 1517 vollendet wurde, also zu einer Zeit, wo der hl. Ignatius noch Soldat war. Erste Besitzerin der Handschrift war Hulda von

Schellenberg. ‚Dies buchel gehort der huld — a von Schellenberg zue‘ auf der zweiten Seite des ersten Blattes. Die Schriftzüge sind außerordentlich unbeholfen und ungeschlacht. Auf demselben Blatte folgt dann der Name des Kunrad von Schellenberg, der offenbar auch kein Schreiber von Profession war, dazu das Datum 1570. Auf der inneren Seite des Einbanddeckels lesen wir: Dies Bettbuch hat mir Caspar Bernhard Spethen von Zwiefalten meine liebe Hausfrow Ursula von Westerstetten geschenkt anno Domini 1595 den 22. tag Martii. Auf dem 2. Blatte über dem Anfang des Textes steht endlich vermerkt: Adm. Rev. D. Jacob Klessel parochus in Langenargen me testato legavit Minoraugiae 1652. Beim Durchblättern dieses in mancher Beziehung recht interessanten Büchleins stieß ich gleich im ersten Abschnitte (Messgebete) auf folgende Stellen:

Wann er die Oblat pricht oder tailt:

Christus sel die heilig mich, Christus fronleichnam haile mich. Das wasser das von seiner seiten ran, das wasche mich. Die marter Christi sterk mich. O gueter Jhesu erhöre mich. Lasse nit von dir geschaiden werden mich. Vor dem pösen veint beschirm mich. In der zeit des tods ruffst mir (so) das ich mit deinen heiligen engeln lobe dich immer und ewiglich amen.

Zwei Seiten weiter:

Uber das communio und collect:

O lieber herr dein sel die hailig mich, dein heiliger fronleichnam salig mich, dein pluet das trenck mich. Das wasser deiner seiten gesund mich. Dein heilig funf wunden verpergen mich, dein heilige pittere marter die sterke mich, Dein heilligs kreutz gesegen mich und lass mich nit geschaiden werden von dir an meinem end, vor dem pösen geist behuet mich, an derselben zeit meines todes empfach mich und setz mich zu dir, das ich dich mit den engeln lob und sech ewiglich amen.

Die hier vorliegende doppelte Gestalt des Anima Christi ist von einigem Belang für die Frage nach dem Urheber des Gebetes. Ein Gebet, das 1517 in zwei so verschiedenen Formen existiert, muss jedenfalls schon eine längere Geschichte hinter sich haben.

Noch interessanter erscheint mir dieser Fall als vollständige Parallele zu dem zweimaligen Vorkommen desselben Psalmes im Psalterium (14 u. 53). Der Sammler eines Gebetbuches wie der Liedersammler verfolgen zunächst praktische Zwecke, die abseits der Wege historisch-kritischer Forschung liegen. So verkehrt es wäre, in unserem Falle das Zeugnis des Gebetbuches zu gebrauchen, um zwei von vorneherein verschiedene Gebete zu beweisen, ebenso verkehrt wäre es, das zweimalige Vorkommen des Psalmes im Psalmenbuch als ein Zeugnis gegen den einen ursprünglichen Psalm zu verwerten.

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

In den Laacher-Stimmen 1899 S. 463 f. hat P. Pfülf zu dem Buche: **Canisius in Österreich** einige Bemerkungen gemacht, welche im Interesse der Wahrheit sofort richtig gestellt werden müssen.

Cardinal Otto Truchsess traf allerdings Petrus Canisius schon 1545 in Worms, aber ihre nähere Bekanntschaft oder besser Vertrautheit stammt kaum von daher. Wenigstens ist der von Pfülf citierte Brief kein Beweis dafür. — Bei der Frage über die Entstehung des Canisianischen Katechismus scheint Pf. die Anmerkung S. 36, 2 übersehen zu haben. Dort begründet der Verfasser, warum er von Braunsberger abgewichen ist und eine andere Lösung gegeben hat, welche dem Wortlaute der Quellen mehr gerecht wird. Canisius hat darnach zuerst an dem vom Kaiser vorgeschriebenen Compendium für Theologen gearbeitet, wofür schon Jajus einige Tractate geschrieben und Stoff gesammelt hatte. Erst als Canisius am 29. November 1552 von Rom die Nachricht erhielt, dass P. Laynez oder P. Olave mit der Abfassung des Compendiums betraut seien, ja noch wahrscheinlicher erst im folgenden Jahre, als er von Rom hörte, dass Laynez mit dem Compendium nicht vorankomme, begann er an seiner Summa doctrinae christianae zu arbeiten. Um diese Zeit mag es auch gewesen sein, wo man dem Kaiser außer der Summa noch ein Compendium für Theologiestudierende und eines für die Pfarrseelsorger versprach. Letztere beiden Werke gelangten aber nie zur Ausführung. — Welche Studien Canisius für die deutschen Jesuiten besonders für nothwendig hielt, ergibt sich aus dem Gutachten über die Erziehung der jungen Jesuiten, welches er an Claudius Aquaviva gesandt hat. In demselben bevorzugt er die Kenntnis der hl. Schrift, der Väter und Controversen und legt weniger Gewicht auf die Speculation. Den Wortlaut des Gutachtens wird P. Braunsberger seiner Zeit veröffentlichen. Von einer ‚Abneigung gegen die scholastische Speculation' kann keine Rede sein; diese hat Pfülf in das angezeigte Buch hineingelesen. — Dass Canisius nach dem plötzlichen Tode seines Vaters über seinen Zustand ernstlich im Zweifel war, ist nicht ein durch Drews ‚aufgebrachtes Missverständnis', sondern beruht auf dem Zeugnis seines Stiefbruders Theodorich, welches Sacchinus mit folgenden Worten wiedergibt: ‚Maestissimus inde [nämlich wegen des plötzlichen Todes] Petrus, non tam propterea, quod cui vitam, si posset, redditurus veniebat, attulisse sive praeparasse mortem videretur; quam quod supremum illud aeternitatis negotium ita raptim subitoque sectum esset; dum supplex et lacrimans animae illi divinam misericordiam implorat, *de statu eius haerens atque sollicitus* praesertim quod succurrebat quam multa hominem quamque gravia privatim ac publice implicuissent negotia; placuit divinae bonitati consolari pium filium ostenditque non Jacobum modo patrem sed et olim vita perfunctam Aegidiam, matrem, iustorum

in pace requiescere'. [De vita et rebus gestis P. Petri Canisii de societate Jesu commentarii, Ingolstadii 1616 p. 29 s.] Über den Sinn dieser Worte kann kein Zweifel sein. Der weltliche Sinn des Vaters erhellt zur Genüge daraus, dass er seinen Sohn vom geistlichen Stande abziehen und, als ihm dieses nicht gelang, wenigstens zu einem Canonicus machen wollte. Auch zeigt es nicht von allzu großer Sorge für die Erziehung des Sohnes, dass er ihn in ein nach den Schilderungen des Canisius wenig empfehlenswertes Institut gab. Doch dieses lässt sich vielleicht aus Unkenntnis erklären. Jedenfalls spricht aber Canisius in seinen Confessiones und in seinem Testamentum mehr von den Tugenden seiner Mutter und anderer frommer Personen, als von denen seines Vaters. Das Zeugnis des gereiften Greises ist aber jedenfalls bei einer historischen Darstellung mehr zu beachten als ein sehr humanistisch gefärbter Satz eines Jugendbriefes. — Pfülf rügt auch, dass die Stiefmutter S. 10 bei einer bestimmten Veranlassung ‚aufgeregte Witwe' genannt wird. P. Rader schreibt in seiner Vita Canisii bei der gleichen Veranlassung über dieselbe Witwe: ‚Haec et his plura, quae *ira et indignatio* plena thylaco suggerebant, mater Canisii ad Fabrum. Das ist doch noch etwas stärker als ‚aufgeregte Witwe'. — Das Urtheil über Nuntius Delfino stützt sich auf ungedruckte Quellen, die S. 167 Anm. 3 auch citiert sind. Ihren Wortlaut wird P. Braunsberger veröffentlichen.

Auch in Bezug auf die übrigen Ausstellungen des P. Pfülf müssen die weiteren Veröffentlichungen des P. Braunsberger abgewartet werden. Zu betonen ist hier nur, dass der Verfasser des ‚Canisius in Österreich' den Wortlaut derselben und das Gewicht der nun einmal nicht wegzuleugnenden Thatsachen in seinen Urtheilen über Personen und Charaktere eher abgeschwächt als vergrößert hat. Er glaubte der Wahrheit zu dienen und nicht dem Pessimismus zu huldigen, wie Pfülf nach dem Gesagten allzu zuversichtlich behauptet. Dass vieles von diesem bisher entweder verschwiegen oder bemäntelt worden ist, beweist nichts gegen die Wahrheit und Thatsächlichkeit desselben. Ein Geschichtschreiber, der kein Legendendichter sein will, muss eben die Personen schildern, wie sie sind und nicht wie er dieselben gerne haben möchte. K.

Wertvolle Beiträge zur christlichen Gesellschaftslehre.

1. Die Untersuchung der Grundlagen und Durchführbarkeit des Socialismus von Victor Cathrein S. J. liegt nunmehr in einer siebenten, neu durchgearbeiteten und bedeutend vermehrten Auflage vor (Herder, 1898. S. XVI u. 302). Dass ein Buch von wissenschaftlichem Charakter und einer Tendenz, wie das vorliegende, ebenso viele Auflagen erlebt, als es Jahre hinter sich hat, und in so kurzer

Zeit in acht europäische Sprachen übersetzt wurde, ist allein schon eine warme Empfehlung desselben.

Das erste Capitel orientiert über den Begriff und die Geschichte des Socialismus; in den zwei folgenden werden dessen Grundlagen geprüft; im vierten und letzten wird die praktische Undurchführbarkeit dieses gesellschaftlichen Systems nachgewiesen. So stimmt zwar die siebente Auflage den Grundzügen nach mit den früheren überein, unterscheidet sich aber von denselben namentlich dadurch, dass sie der Darlegung der Marxischen Werttheorie und der materialistischen Geschichtsauffassung, dieser für unüberwindlich gehaltenen Bollwerke des socialistischen Systems, eine gänzliche Umarbeitung und bedeutende Erweiterung widerfahren ließ. Das ist aber umso dankenswerter, als selbst manche christliche Socialpolitiker in der Werttheorie, wie sie im ‚Kapital von Marx zur Darstellung gelangt, eine neue Errungenschaft der ökonomischen Wissenschaft erblicken zu dürfen glaubten. Mit noch mehr Grund könnte der Socialist K. Kautsky von dieser Auflage sagen, was er nach dem ersten Erscheinen dieses Werkes in ‚Die Neue Zeit‘ (Jahrgang 1890—91, II, 637) schrieb: ‚Des Verfassers Verständnis der socialistischen Theoretiker . . unterscheidet ihn . . vortheilhaft von den Fortschrittlern, die sich in diesem Punkte merkwürdig verbohrt zeigen. Die Marxische Theorie ist von Cathrein besser wiedergegeben, als von einem der fortschrittlichen „Socialistentödter“‘. Will man sich über die vielfach so dunklen und verworrenen Theorien des Socialismus, seine Unhaltbarkeit, seine inneren Widersprüche und Unmöglichkeiten rasch, allseitig und gründlich unterrichten, so gibt es wohl kein besseres Werk als das vorliegende. Der protestantische ‚Reichsherold‘ erklärte schon 1894 (Nr. 691): ‚Cathrein ist u. a. der Verfasser der besten uns bekannten Widerlegung der Socialdemokratie‘.

2. In ganz anderer Weise bekämpft Dr. Engelbert Käser denselben socialen Irrthum der Gegenwart. Das Princip, nach welchem einst der hl. Irenäus die Irrlehren seiner Zeit brandmarkte: die beste Widerlegung derselben sei ihre Darlegung — bringt der Verfasser auch gegen die Socialisten in Anwendung. Er beleuchtet die Socialdemokratie durch die Aussprüche der Parteigenossen, weshalb er seine Schrift durch den Titel charakterisiert: ‚Der Socialdemokrat hat das Wort‘ (Herder 1898).

Die zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten, welche 1892 unter dem Pseudonym E. Klein erschien, vorzüglich in folgenden Punkten: Der 5. Theil der ersten Auflage ‚Socialdemokratie und Wissenschaft‘ (S. 145—172) wurde ganz weggelassen. Hingegen wurden die übrigen Theile, welche die Socialdemokratie in ihren Beziehungen zur Revolution, zur künftigen Gesellschaft, Religion und Moral

darstellen, so erweitert, dass die 2. Auflage an Seitenzahl die erste noch etwas übertrifft. Auch hat der Verfasser bedeutend mehr socialdemokratische Schriften herangezogen, um seine Belege daraus zu nehmen, desgleichen sind viele Citate den neuesten Auflagen entlehnt.

‚Auf Vollständigkeit im Sinne der Benützung der gesammten socialdemokratischen Literatur wird .. kein Anspruch erhoben. Die Tagespresse wurde überhaupt nicht verwertet‘ (Vorwort V). Vollständig kann aber die Arbeit mit Recht in dem Sinne genannt werden, als sie in den ‚vielen hundert ausgewählten Stellen .. ein grelles Licht auf das socialdemokratische Zukunftsideal mit seiner ganzen Unnatur und Gottlosigkeit‘ wirft (S. V). In Anbetracht des beliebten Versteckenspielens, das die Socialdemokratie Hoch und Niedrig gegenüber zu beobachten pflegt, wenn es sich nicht um Eingeweihte, um Genossen, handelt, war es ein sehr gelungener Griff, die wahren Gesinnungen und Ziele derselben durch Aussprüche ihrer hervorragendsten Führer und ihrer Parteitage klar zu stellen. Der hauptsächliche Nutzen dieser ‚zu drei Viertheilen aus mühsam gesammelten Citaten‘, welche vom Verfasser mit nur zwei Ausnahmen persönlich verificiert wurden, bestehenden Schrift liegt darin, dass sie in hohem Grade praktisch ist und den Feind mit seinen eigenen Waffen schlägt.

3. Das Jahr 1898 lieferte zwei sehr wertvolle, in ihrer Art auf dem Gebiete der christlichen Gesellschaftslehre einzig dastehende Arbeiten, deren Inhalt aus der christlichen Offenbarung geschöpft ist.

a. Die eine ist betitelt: ‚Evangelium und Arbeit‘ und hat zum Verfasser den Docenten an der Universität Freiburg i. Br., Dr. Simon Weber (Herder, S. VIII u. 210). Sie enthält apologetische Erwägungen über die wirtschaftlichen Segnungen der Lehre Jesu. Mit Recht bemerkt der Verfasser (S. 210): ‚Ist es die Aufgabe der Apologie, den Angriffen auf die christliche Wahrheit mit den Mitteln philosophischen, naturwissenschaftlichen und historischen Wissens entgegen zu treten, so reiht die Darlegung der Arbeitslehre des Evangeliums sich mit Zuversicht unter die Vertheidiger des christlichen Glaubens‘. — Nachdem die sophistischen Anklagen eines Strauß und Renan gegen die Stellungnahme Jesu zur Arbeit so vielfachen Wiederhall gefunden, war es ein wahrhaft verdienstliches Unternehmen, diese frechen Lügen zu entlarven.

Dem apologetischen Zwecke gemäß stellt der Autor Christus als Arbeiter und Lehrer der Arbeit dar. Den Stoff dazu bietet ihm das alte Testament, namentlich aber die Evangelien und die Lehrweisheit seiner Jünger. Den Beziehungen Jesu zum Reichthum ist ein eigenes Capitel gewidmet. Die folgenden Abschnitte 6—9 (Reichthum und Arbeit; Arbeit und Armut; die mittelbaren Arbeitstriebe des Evange-

liums; das Evangelium der Arbeit und die katholische Vollkommenheitslehre), insbesondere die zwei ersteren, stehen zwar nicht in directer Verbindung mit dem Titel ‚Evangelium und Arbeit‘, passen aber trefflich zu den ‚wirtschaftlichen Segnungen der Lehre Jesu‘.

Die ganze Schrift bekundet ausgedehnte exegetische, geschichtliche und volkswirtschaftliche Kenntnisse. Der Herr Verfasser hat weit mehr geleistet, als er im Vorwort verspricht ‚den katholischen Apologeten gefolgt zu sein, „sowie ein Ährenleser folgt den Schnittern“‘. Er hat die fleißig gesammelten Ähren in reiche, anmuthige Garben gebunden und bekundet eine hohe Auffassung des behandelten Gegenstandes.

Nur der 3. Abschnitt des 3. Capitels ‚Das Evangelium und die materielle Arbeitsfrucht‘ (S. 75 ff.) gibt Anlass zu mehreren Fragezeichen. Aus der Stelle: ‚Der Arbeiter ist seines Lohnes wert‘ (Luc. 10, 7) scheint der gelehrte Herr Verfasser mehr ableiten zu wollen, als sich beweisen läst. Dass der Rechtstitel auf Lohn ‚nur in der Arbeit selbst entdeckt werden kann, so .. dass der Lohn den Preis der Arbeit darstellen solle‘ (S. 79) ist an sich nicht richtig. Auch Vertrag kann einen rechtlichen Lohntitel bilden, wie sich unzweifelhaft aus Matthäus Cap. 20 ergibt: ‚Als er mit den Arbeitern um einen Zehner für den Tag übereingekommen war‘ .. (V. 2), verglichen mit V. 13 u. 14 ‚Freund, ich thue dir nicht unrecht .. Nimm, was dein ist und geh‘ .. Dass an dieser Stelle ‚nur die Thatsache der Übereinkunft angegeben, nicht auch ein Maßstab der Lohnberechnung bezeichnet‘ sei (S. 79) ist mehr als zu bezweifeln. Ebenso wenig überzeugend ist, dass im Hausvater, der wiederholt ausgieng, Arbeiter zu dingen (Matth. Cap. 20) ‚Christus .. diese natürliche Pflicht der Arbeitsherren, Arbeit zu geben, mit dem Siegel übernatürlicher Bestätigung bekräftigt‘ habe (S. 83). Zeilers Erklärung von der Armut: ‚Armut im allgemeinen ist die Entbehrung derjenigen Dinge, welche zum Unterhalte der leiblichen Existenz nothwendig sind‘ — wird (S. 163) in folgender Umschreibung stark übertrieben wiedergegeben. ‚Um als arm gelten zu können, müsste man demgemäß unter freiem Himmel nackt und bloß des Hungers sterben‘.

b. Alfred Winterstein, Domprediger in Würzburg, gibt seiner mit der vorausgehenden verwandten Schrift den Titel: ‚Die christliche Lehre vom Erdengut‘. (Mainz, Kirchheim S. XIV u. 288) Sie unterscheidet sich von der eben besprochenen Arbeit, welche vorwiegend wissenschaftliches Gepräge an sich trägt, besonders dadurch, dass sie hauptsächlich praktischen Zwecken dient. Der Verfasser glaubte ‚einem oft gefühlten Bedürfnisse abhelfen zu können: ‚Eine Zusammenfassung und gründliche Darstellung der über das Erdengut in den hl. Schriften N. B. enthaltenen Lehren‘ existierte bislang noch nicht, ‚und wäre jedenfalls, wenn vorhanden, in dem Geisterkampfe unserer Tage über die

Grundsätze der wirtschaftlichen und socialen Frage gerne und viel benutzt worden' (Vorwort S. VIII). Die Stellung zur exegetischen Wissenschaft bezeichnet er selbst als ,eine ziemlich freie' (Vorwort S. VIII). So emsig er aus den hl. Quellen schöpft und deren Aussprüche zu einem systematischen Aufbau vereint, so spärlich sind andere Citate. Nur auf S. 84 u. 85 begegneten wir solchen. Der Autor gliedert seine Abhandlung in drei Theile: Die Lehre vom Erdengut nach den Evangelien, in den apostolischen Schriften, die Lehren des Jakobus-Briefes. Im Anhang wird die christliche Lehre vom Erdengut nach ihrer socialen Bedeutung im allgemeinen, sowie unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen und socialen Theorien der Gegenwart gewürdigt. Mag man in einigen Punkten auch nicht die Überzeugung des Verfassers theilen — so werden sich beispielsweise viele nicht getrauen, im Ephesier-Brief 5, 28 ff. die Lösung der Frage über den sogenannten ,Familienlohn' zu suchen (S. 180) — so unterliegt es keinem Zweifel, dass in dieser selbständigen, reifdurchdachten Schrift eine ganze Reihe von Fragen aus der Quelle der Offenbarung klar und unfehlbar gelöst sind. Während leider selbst in der Verkündigung des Wortes Gottes die hl. Schrift manchmal so wenig verwertet wird — hat Winterstein das große Verdienst, gezeigt zu haben, dass die hl. Bücher jene ,Grundsätze und unabänderlichen Wahrheiten' enthalten, nach denen ,alle Neugestaltung sich richten muss, wenn sie wahrhaft zum Wohle der Menschheit dienen soll' (S. 270. 271). Inhalts-Übersicht und Register machen das in seiner Art einzig dastehende Werk für den Gebrauch sehr leicht verwendbar.

4. Das erst seit gut einem Triennium bestehende Collegium Sapientiae zu Freiburg i. Br. liefert als 2. Band seiner ,Studien' einen recht schätzenswerten Beitrag zur Handwerkerorganisation: Die Handwerker und die Kreditgenossenschaften von Anton Retzbach, Dr. der Staatswissenschaften (S. VIII u. 133. Freiburg i. Br. In Commission der Geschäftsstelle des ,Charitasverbandes für das kathol. Deutschland.' 1899). Zweifelsohne ist die Handwerkerfrage auch eine Creditfrage. Diese Überzeugung gewinnt der Leser schon aus der Einleitung, welche von der Lage des Handwerks Deutschlands im allgemeinen, vom Creditbedarf desselben und von seinen Beziehungen zu den Banken handelt. Als Refrain klingt wieder: Handwerker, schließt euch genossenschaftlich zusammen! Als wichtigste Genossenschaft bezeichnete aber Prof. Hitze auf dem Congress des Vereines für Socialpolitik zu Köln 1897 die Creditgenossenschaft. Diese ist nach dem Berliner Nationalöconomen Schmoller (Zur Social- und Gewerbepolitik der Gegenwart. Reden und Aufsätze. Leipzig 1890. S. 318. 319) ,einer der großen Dämme, welcher in den Strom unserer socialen Entwicklung hineingebaut, mit dazu beitragen wird, die Auflösung unserer Gesell-

schaft in Proletarier einerseits, Kapitalisten und Großunternehmer andererseits, zu hemmen, den Mittelstand zu erhalten'. Es war deshalb ein glücklicher Griff des Verfassers, mit dieser Schrift ‚ein wenig die Kreditlage des Handwerkes zu beleuchten', zu zeigen, was in dieser Hinsicht besteht und was noch dringend noththut. Dementsprechend behandelt er in zwei Theilen ‚Die Schulze-Delitzschen Vorschussvereine' und ‚Die Handwerkerbanken', deren innere Einrichtung, Statuten, Thätigkeit und namentlich deren Bedeutung für den Handwerker. Bei aller Anerkennung der Verdienste der Schultze-Delitzschen Vorschussvereine muss doch eingestanden werden, dass sie ‚nicht in genügender Weise das Kreditbedürfnis des Handwerks befriedigen' (S. 80); deshalb werden die Handwerker-Innungsbanken angelegentlich, wenn auch mit klugen Beschränkungen (siehe S. 125. 126) empfohlen, nicht zwar als ‚das Heilmittel für die Nothlage des Handwerkes', wohl aber als ‚eines der wichtigsten' (S. 127). Sorgfältige Benützung der einschlägigen Literatur (Verzeichnis derselben S. 129—132), sachliches, maßvolles Urtheil, praktischer Blick und ein für die Interessen des Handwerkerstandes warm fühlendes Herz zeichnen diese Arbeit in nicht geringem Maße aus. Nur wenige, unwesentliche Druckfehler begegnen dem Auge zB. S. 86, 120. Der Verfasser hat allen Grund, mit einem Blick der Hoffnung in die Zukunft seine Arbeit zu schließen: ‚Wir zweifeln nicht daran, dass, wenn die Handwerker ihre volle Kraft einsetzen und der Staat nach Gebühr seine helfende Hand reicht, sich eine breite Schicht des handwerksmäßigen Betriebes neben unserer Großindustrie halten läst'.

M. Hofmann S. J.

Edmund Campion und Johann Lohel, Lehrer und Schüler zu Prag. Über die Jugendzeit des am 2. November 1622 im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Prager Erzbischofes Johann Lohel, des gefeierten Helden im Kampfe gegen die sectischen Agitatoren in Böhmen, berichtet ein altes Tepler Manuscript[1]), unter vielem anderen Erbaulichen, auch Folgendes:

‚Der seelige *Johannes Lohelius*, in Egerland gebürtig, hat sich als ein Jüngling voller Begierdt zum geistlichen Leben dem allerweißesten Prämonstratenser Orden, in dem löblichen Stifft Closter Töpl zu Geaigneter ergeben[2]). In diesem Töpler Closter (was unzubekreiffen ist) wie sehr viel noch seinem Jung Alter dessen schneeweisser Canonische Habit zur Bekräfftigung seiner Seelen Heyl beygetragen habe, welchen dieser Seelige durch die vollkommenheit des Lebens und durch die Heiligkeit seiner Sitten und geistreichen Gebährten dermaßen auszeichnete, daß

[1]) Mir freundlichst mitgetheilt durch den dortigen Stiftsherren Xav. Klemm. [2]) 1573.

man nicht leichtlich darüber urtheilen kunte, ob er beßerer, frommerer, oder verständiger wäre; sintemahlen er sich und Alles Seinige gantz allein zur Ehre Gottes richtete und damalen schon Kennzeichen seiner Heiligkeit von sich gab . . Dahero hat der Töpler Abbt[1]) den seeligen Johannem Lohelium innbrünstiger angefangen zu lieben und höher-zuschätzen: Denselbigen gleich zum Studieren angehalten, nachher Prag in die Universität zu denen Wohlehrwürdigen und Hochgelehrten PP. Jesuitern geschickt und ihm einen solchen P. Professorem außerwöhlt, der da nicht unlängst wegen uhralten christlichen Glaubens halber sein Bludt umb Christi willen vergossen in Engellandt, nemblichen den heiligen *Edmundum Campianum*, Martyrern in Engelland[2]), welcher heilige Profeßor in Geist das Zukünfftige vorsehend schon vorwuste, was für große Aeste, Zweige und Früchten dieses junge Baimbl tragen würde. Dahero hat er den seeligen *Joannem Lohelium* mit einer sonderbahren Lieb umbfangen und mit einer wunderbahrlichen Süssigkeit u. Fleiß unterricht; aber nach überwundtenen Beschwörnußen der Logic und Methaphysik und nach gehörter Theologie und Controversien wurde er nacher Hauß beruffen[3]) u. alsobaldten zum Priester geweyhet, baldt darauff auch von seinen Töpler Geistlichen Brüdern zu der Ehrenstaffel des Priorats zu besteigen begehrt worden. O wohl ein würdiger Discipel eines heiligen Professoris und allerstärckften Martyrers Edmundi Campiani, welcher kaum ausgelehret hat, alsobaldt nicht allein die Ehrenstaffl des Priorates bestieg, sondern auch in dem Marckfleck Töpl sich auff der Cantzel laßen hören solang, bieß das er alle verführte Seelen durch den neuen Lutherischen Glauben wiederum bekehrt und in den Schooß unserer Mutter der alleinseeligmachenden Catholischen Kirchen zurückgeführt, und zwar an einem Tag alle Rathsherren zum Catholischen glauben bekehrt, von welchem sie abgefallen waren'. — Dem als ‚Defensor et Martyr divini Primatus Sedis Apostolicae' gekrönten Edmund Campion sind die Ehren der Altäre im J. 1886 zuerkannt worden[4]). Es steht zu hoffen, dass der große Johannes Lohelius, der gleich seinem glorreichen Lehrer das nämliche hohe Ziel in seinen verschiedenen hierarchischen Stellungen als Prior, als Abt, als Visitator, als Weihbischof, als Großmeister, als Erzbischof und als Primas, stets mit Muth, Ausdauer und Glück verfolgt hat, eines Tages auf die gleiche ‚Ehrenstaffel' wird erhoben werden[5]). N. Nilles S. J.

[1]) Johann Mauskönig (Murroregius), Abt 1559—1585.

[2]) † 1. Dez. 1581 [3]) 1578.

[4]) Vgl. Kalendar. utriusque eccles., I, 387. Über die Verehrung des sel. Edm. Camp. in Prag berichtet Schmidl, *Histor. Soc. Jesu Provinciae Bohemiae*, part. II, lib. V, num. 24.

[5]) Aus der umfangreichen Literatur über Lohel und sein Wirken möge es genügen, auf den in neuester Zeit durch Hurter, *Nomenclator*, I, 477

Für den katholischen Apologeten sehr beachtenswert ist ein erst in neuerer Zeit gefundenes **Citat aus Galenus** († ca. 200 n. Chr.), in welchem dieser hochberühmte Arzt und Philosoph für die großartige sittliche Umwandlung, welche das Christenthum in vielen seiner Bekenner hervorbrachte, als Heide ein höchst ehrenvolles Zeugnis ablegt. Es lautet in der lateinischen Übersetzung von H. Fleischer also: ‚Hominum plerique orationem demonstrativam continuam mente assequi nequeunt, quare indigent, ut instituantur parabolis. Veluti nostro tempore videmus, homines illos, qui Christiani vocantur, fidem suam e parabolis petiisse. Hi tamen interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. Nam quod mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint; sunt etiam, qui in animis regendis coërcendisque et in acerrimo honestatis studio eo progressi sint, ut nihil cedant vere philosophantibus'.

Über die Quellen dieses Citates, welches Harnack in seiner Dogmengesch. I. 2. Aufl. S. 198 f. Anm. 2. und schon vor ihm Gieseler in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte I. 1. 4. Aufl. S. 167 f. anführt, hat neuerdings der Philologe Eduard Norden in seinem 1898 zu Leipzig erschienenen Werke ‚Die antike Kunstprosa' S. 518 f. Anm. 1 nähere Aufschlüsse gegeben. Nach ihm wurde uns die Stelle überliefert durch den arabischen Historiker Abulfedâ († 1331), der seinerseits aus dem Kâmil des Ibn al Athîr († 1232) schöpfte. Nach diesem letzteren stammt das Citat aus Galens Schrift ‚de sententiis Politiæ Platonicæ'. — Um über die Echtheit des Textes befriedigenden Aufschluss zu erlangen, wandte sich Professor Norden an den ersten jetzigen Kenner der Galenischen Werke, Dr. H. Schöne in Berlin, und erhielt von ihm folgende Antwort: Das Galencitat war für mich ein Novum .. Ich sehe keinen Grund, warum man an der Authenticität desselben zweifeln sollte, obwohl eine Schrift ‚de sententiis Politiæ Platonicæ' weder erhalten noch in Galens Schriftenverzeichnissen .. aufgeführt ist. Ich vermuthe daher, dass Galen das betreffende Buch in seiner letzten Zeit, als er jene Schriftenverzeichnisse schon publiciert hatte, verfasst hat'.

J. Oberhammer S. J.

---

in weiteren Kreisen bekannt gewordenen Prämonstratenser *Doctor Sorbonicus* Le Paige, *Bibliotheca Ord. Praem.*, l. II, c. 6, hinzuweisen.

Zu Exod. 16, 15 dürfte die Mittheilung von Interesse sein, dass im Koptischen als Name für arbor similis tamarisco der Ausdruck ναμ (also das umgekehrte man, oder m und n mit einander vertauscht) sich findet (cf. Parthey, Vocab. copt.-lat, p. 106). Das dieser Vocabel beigesetzte K verweist auf Kircheri Scala magna, hoc est nomenclator aegyptiaco-arabicus, cum interpretatione latina. Sectio II operis Kircheriani inscripti Lingua aegyptiaca restituta. Romae. 1634. 4°. Da das natürliche Manna bekanntlich mit einer Tamariskenart in Verbindung gebracht wird, so wäre es nicht ausgeschlossen, dass auf irgend eine Weise n und m mit einander vertauscht worden sind. Vielleicht liegt im Koptischen ein einfacher Schreibfehler vor, oder ist beim Übergange aus dem Altägyptischen in das Koptische diese Umstellung eingetreten!

Pelplin, Westpr. Adalbert Schulte.

In Sachen der feierlichen Gelübde schreibt Prof. Hofrath R. v. Scherer in seinem schätzbaren „Handbuch des Kirchenrechtes", II, 805, dass ich „durchaus falsch die Solemnität in den vorgeschriebenen Solemnitäten erblicke: Disput. acad. I, 22". — In diesem Satze sind zwei Behauptungen zu unterscheiden, erstlich, dass es durchaus falsch ist, die Solemnität der Gelübde in die vorgeschriebenen Solemnitäten zu setzen, und zweitens, dass ich mich dieses Irrthums schuldig mache, indem ich die Solemnität in den vorgeschriebenen Solemnitäten erblicke. — Was den ersten Theil betrifft, so bin ich mit dem gelehrten Herrn Verfasser vollkommen einverstanden. Dass es ganz falsch sei, die Feierlichkeit der Gelübde in die vorgeschriebenen äußeren Solemnitäten zu verlegen, das habe ich stets in meinen Vorlesungen über diesen Gegenstand gelehrt, in den entsprechenden Akademien oder seminaristischen Übungen eingeschärft und in den angeführten Disp. ac. wiederholt betont; und zwar, von allen andern Gründen abgesehen, schon deshalb, weil es einerseits feierliche Gelübde gibt ohne derartige vorgeschriebene Solemnitäten und andererseits aller Aufwand vorgeschriebener Solemnitäten an und für sich nicht imstande ist, die Feierlichkeit der Gelübde zu bewirken. Es gereicht mir somit zur Genugthuung, constatieren zu können, dass ich bezüglich dieses Punktes der Doctrin mit dem hochverehrten Herrn Fachcollegen ganz übereinstimme und es für durchaus falsch erachte, die Solemnität in den vorgeschriebenen Solemnitäten zu erblicken. — Anders verhält es sich mit dem zweiten Theile, rücksichtlich dessen ich allerdings von dem Herrn Verfasser abweiche, indem ich mich entschieden gegen die Anschuldigung verwahre, dass ich aaO. die Solemnität in den vorgeschriebenen Solemnitäten erblicke. Da es dem

Leser dieser Zeitschrift nicht zugemuthet werden kann, die ausführliche Darlegung des Gegenstandes in den Disput. acad. I. p. 14—23 nachzusehen, so möge es gestattet sein, hier ganz kurz auf die Hauptpunkte derselben hinzuweisen. Nachdem ich in den vier vorhergehenden §§ (11. 12. 13. 14) die aus der Philosophie bekannte Lehre von dem Unterschiede der drei Gründe eines geschaffenen Wesens (principium essentiae, princ. existentiae u. princ. cognitionis) ins Gedächtnis zurückgerufen und die Bedeutung derselben für die Lösung unserer Frage hervorgehoben, gehe ich in den drei folgenden §§ (15. 16. 17) zur Erklärung der principia essentiae oder der Wesensbestandtheile der Feierlichkeit eines Actes im Allgemeinen über und suche, ausgehend von der Definition der juridischen Feierlichkeit, darzuthun, daſs die Existenz der Solemnität eines Geschäftes oder Actes in der wirksamen Intervention der öffentlichen Autorität beim Zustandekommen desselben (in *efficaci* interventu auctoritatis publicae in actu celebrando) bestehe, berühre kurz die Natur der Wirksamkeit (efficacia) dieser Intervention und zeige, daſs sich der feierliche Act gerade durch diese wirksame Intervention wie von dem einfachen (simplex) so auch von dem schlechthin öffentlichen (publicus) Acte der nämlichen Art unterscheidet. Dies rücksichtlich der principia essentiae solemnitatis quae ipsam solemnitatem, ut talis est, constituunt oder des Wesens der Solemnität. — Was das principium cognitionis, d. h. das Erkenntnisprincip betrifft, so füge ich hinzu, daſs dasselbe für gewöhnlich in den äußern, vorschriftsmäßig angewandten Solemnitäten zu suchen sei. Dieses Erkenntnisprincip bringt die Solemnität keineswegs hervor; formell genommen (ut tale est) setzt es dieselbe vielmehr schon als vorhanden voraus. Principia cognitionis sunt illae notae, ex quibus principia essentiae cognoscuntur ac dijudicantur. Und wenn nun Sanchez in Anwendung dieser Lehre von der Natur der Solemnität im Allgemeinen auf die Gelübde im Besondern schreibt: ea vota esse solemnia, quae cum caeremoniis et solemnitatibus ab ecclesia praescriptis emittuntur, dann erblickt er in diesen vorschriftsmäßig gebrauchten Ceremonien und Solemnitäten nicht das Wesen der Solemnität selbst, sondern den Erkenntnisgrund der den Gelübden anderweitig schon zukommenden Solemnität, nämlich die certa signa publici interventus indicativa, quae demonstrant ecclesiam ipsi actui ponendo auctoritatem suam impendisse (§. 18). Indem ich die Lehre Sanchez' zur meinigen machte, bin ich bestrebt gewesen, einer Verwechslung des principium cognitionis solemnitatis mit dem principium essentiae beim Leser vorzubeugen, damit die gesetzmäßige Beobachtung der äußern Solemnitäten ja nicht zum Wesen der Solemnität gestempelt und so in den vorgeschriebenen Solemnitäten die Solemnität der Gelübde erblickt würde. Qua in definitione, wiederhole ich nochmals im §. 19, quan-

tum ab iis distemus, qui formalem solemnitatis rationem in exterioribus caeremoniis, benedictionibus aliisque ritibus materialiter sumptis collocant, intelligens lector ipse perspiciet; totus caeremoniarum apparatus quippe, per se spectatus, si *praeter* mentem legislatoris adhibeatur, actui celebrando nullam auctoritatem publicam votisque emissis nullam solemnitatem conciliare dignoscitur[1]); si vero *contra* ecclesiae legem usurpatur, tantum abest, ut aliquid operari in ordine ad solemnitatem possit, ut potius in jure damnetur ut *humanae temeritatis audacia, error atque impietas*[2]).

Demnach wäre das Citat, welches der geehrte Herr Verfasser aus meinen unansehnlichen Disput. acad. aaO. zu machen die Güte hatte, in dieser oder ähnlicher Weise zu geben: ‚N. verwirft die durchaus falsche Meinung, dass die Solemnität der Gelübde in den vorgeschriebenen Solemnitäten bestehe, erblickt aber mit Sanchez in diesen äußern Solemnitäten den für gewöhnlich zutreffenden Erkenntnisgrund der den Gelübden aus andern Principien zukommenden Solemnität‘. — Wenn H. v. Sch. am gleichen Orte bemerkt, dass meine Ansicht sich im Grunde mit der Meinung derjenigen berühre, welche sagen, solenn sind jene Gelübde, welche die Kirche für solenn erklärt[3]), so ist das insofern richtig, als ich diese Lehrer und Heiligen gegen Schönen in Schutz nehme und in einem eigenen § darauf aufmerksam mache, dass es denselben bei Aufstellung dieses Satzes nicht um die wissenschaftliche Erklärung des Wesens der Solemnität, der principia essentiae, sondern, ihrem Zwecke entsprechend (pro instituti sui ratione) um ein zuverlässiges, für Alle leicht auffindbares Kennzeichen, um das principium cognitionis, zu thun ist, omissa scilicet quaestione de secretioribus solemnitatis rationibus, quae ad principium essentiae pertinent (§. 12).

N. Nilles S. J.

---

[1]) Constit. Pii PP. IX. *Ad universalis,* 7. Febr. 1862.

[2]) Extrav. Joann. XXII. *Sancta Romana* un. de rel. dom.

[3]) ‚Mit dem Hinweis darauf, dass das votum solemne in der kirchlichen Satzung wurzele, ist sachlich nichts erklärt, ebenso wenig mit dem formell richtigen Satze: solenn sind jene Gelübde, welche die Kirche für solenn erklärt; scharf aber zutreffend hat Schönen .. die Werthlosigkeit dieser mit der Tautologie: solenn ist, was solenn ist, zusammenfallenden These gekennzeichnet. Damit berührt sich im Grunde die Ansicht von N. . ., welcher übrigens, im Anschluss an Sanchez, durchaus falsch, die Solemnität in den vorgeschriebenen Solemnitäten erblickt‘.

Consalvi und Metternich 1815—1823. Eine neue, mustergiltige Quellenpublication[1]) über das Wirken dieser zwei großen Staatsmänner, welche den Wiederaufbau der durch Napoleon I. umgestürzten europäischen Staatenordnung förderten, bietet P. van Duerm S. J., der schon früher durch sein Buch über den Anfang des Pontificats Pius' VII.[2]) sich als tüchtigen Kenner der behandelten Zeitperiode bewährt hat. Die k. k. Archive von Wien und das Metternich'sche Privatarchiv boten dem Herausgeber für die letzte Periode Pius' VII., dessen Geschichte mit der Consalvis ein Ganzes bildet, eine reiche Ausbeute. Die gesammte Correspondenz (die officielle und die vertrauliche) dieser Archive liegt jetzt im Originaltext vor. Das Werk enthält aber mehr als der Titel besagt; auch die Correspondenz zwischen Pius VII. und Franz I., angefangen von 1813, Briefe und Noten Metternichs und Consalvis an österreichische und fremde Diplomaten und umgekehrt sind reichlich vertreten. Dazu kommt ein Vorwort von 126 Seiten, das übersichtlich aus gedruckten und ungedruckten Vorlagen den historischen Hintergrund und den Zusammenhang der Ereignisse schildert.

Dabei fällt freilich mehr Licht auf Consalvi als auf Metternich und die österreichische Politik, der Consalvi so oft siegreich entgegentrat, besonders im Kampf um den Kirchenstaat. Übrigens wurde Metternich in Wien wie Consalvi in Rom vielfach von kurzsichtigen, an allem Alten zäh haftenden Neben- und Unterströmungen gehindert, seine Pläne durchzuführen, so dass ihn weniger Schuld trifft, als man gewöhnlich annimmt. Franz I. und Metternich bitten um die Hilfe Roms gegen die Wühlarbeit der geheimen Gesellschaften in Italien. Dazu passt freilich die josefinische Bevormundung nicht, mit der man das Wirken der Kirche in Österreich und Italien hemmte. Für diese und alle übrigen Ereignisse jener Zeit bietet die neue Quellenschrift die herrlichsten Belege. Van Duerm gebürt somit der Dank des Historikers für seine meisterhafte und mühevolle Arbeit.

Es ist schade, dass Prälat Dr. E. L. Fischer in seinem anziehenden Lebensbild Consalvis[3]) diese neue Publication nicht mehr benutzen konnte. Sie hätte die große Gestalt des Cardinals noch mehr ins Licht gestellt, vielleicht auch einige Angaben beeinflusst oder jedenfalls verstärkt.

Jos. Brandenburger S. J.

---

[1]) Correspondance du Cardinal Hercule Consalvi avec le prince Clément de Metternich 1815—1823. Louvain, Polleunis et Ceuterick, 1899. CXXVI + 424 p. 8.

[2]) Un peu plus de lumière sur le conclave de Venise et sur les commencements du pontificat de Pie VII (Louvain 1896).

[3]) Cardinal Consalvi. Lebens- u. Charakterbild des grossen Ministers Papst Pius' VII. Mainz, Kirchheim, 1899. XV + 350 S.

Kleinere Mittheilungen. Ähnlich wie im Nilthal war man in den letzten Jahren auch an den Ufern des Euphrat und Tigris unermüdlich thätig, um den alten Ruinen kostbare Aufschlüsse über die Geheimnisse der Vorzeit zu entlocken. Von drei Seiten wurden hier große Opfer und Mühen aufgewendet und wichtige Resultate erzielt: die Universität von Pennsylvania in Amerika rüstete 1888 die erste babylonische Expedition aus, welche unter der Leitung von J. P. Peters und H. V. Hilprecht, später von J. H. Haynes, die Ausgrabungen in Niffer (Nippur) mit großem Erfolg unternahm; schon seit 1877 war eine französische Truppe unter Leitung de Sarzec's im Süden Babyloniens, namentlich bei Tello (Sirgulla), gleich glücklich am Werke; zu diesen bis in die letzte Zeit fortgesetzten Arbeiten gesellten sich seit 1894 die auf Kosten des Sultans begonnenen türkischen Unternehmungen, besonders in den Ruinen von Abu-Habba (Sippar); an der Spitze derselben stand der französische Dominikanerpater V. Scheil. Seit dem vorigen Jahre hat sich endlich eine deutsche Orient-Gesellschaft gebildet, welche vor Kurzem ihre ersten Pioniere auf Ruinenfelder Mesopotamiens entsandt hat. Wenngleich die erwähnten babylonischen Ausgrabungen in ihren unmittelbaren Ergebnissen zunächst und am meisten über die Geschichte von Babylonien und Assyrien Licht verbreiteten, so sind sie doch auch für die Bibel von großem Interesse. Abgesehen von einzelnen Funden, die zur Beleuchtung der einen oder andern Stelle des hl. Textes beitragen, ist es überhaupt für die älteste biblische Chronologie von Bedeutung, dass in Tello und Nippur Statuen und Inschriften, zum Theil von hoher Vollendung, aus der Zeit von 2500 bis 3500 und vielleicht bis 4000 v. Chr. gefunden wurden. Diese Berechnung stützt sich nicht bloß auf die Angabe des Königs Nabonid (555—538), nach welcher Naram-Sin, der Sohn Sargons von Agade, 3200 Jahre vor ihm gelebt hat, sondern auch auf die alterthümlichen Schriftformen, deren Entwicklung man durch die Jahrhunderte verfolgen kann, und auf die Ausgrabung der verschiedenen Theile des uralten Bel-Tempels in Nippur. Man hat die Ruinen dieses Tempels, die hundert Fuß über den Erdboden hervorragten, bis zu hundert Fuß unter der Erde, und noch tiefer, aufgedeckt, und der Reihe nach die verschiedenen Schichten der Bauten des Königs Ur-Gur von Ur (etwa 2800 v. Chr.), Naram-Sin's und Sargon's (etwa 3800 v. Chr.) und frühere Arbeiten bis zu 35 und mehr Fuß unterhalb der Restaurationswerke Ur-Gur's gefunden, und konnte doch noch lange weitergraben, um zum ersten Fundament des Tempels zu gelangen. So ist es begreiflich, dass die Gründung Nippur's nach der Meinung Hilprecht's vielleicht ins siebente oder achte vorchristliche Jahrtausend hineinragt. Die Ergebnisse dieser Ausgrabungen, welche J. P. Peters in seinem Buche ‚Nippur, or explorations and adventures on the Euphrates' (I und II New-York 1897) und H. V. Hilprecht in dem Inschriften-

werk ‚Old Babylonian inscriptions chiefly from Nippur' (The Babylonian Expedition of the University of Pensylvania. Ser. A, Vol. I, Part I Philadelphia 1893; Part II ebd. 1897) zu veröffentlichen begonnen haben, sind allgemein angenommen worden und werden höchstens in der Berechnung der Jahre von einigen etwas reduziert; doch wird auch von diesen für Nippur ein Alter von 6000 Jahren als gesichert und bewiesen erachtet (vgl. Th. G. Pinches in Expos. Times 1897/98, S. 463 f.). Um so merkwürdiger ist es, daſs der Berliner Privatdocent H. Winckler, im frohen Bewuſstsein des Alleinbesitzes der Wissenschaft, sich gegen den vor kurzem an die Berliner Universität berufenen Professor Frd. Delitzsch also vernehmen läßt: ‚Was es mit der Angabe Nabonid's von den bekannten 3200 Jahren auf sich hat, habe ich bereits Untersuchungen S. 45 vor zehn Jahren gesagt. Ich werde zu meinem Erstaunen durch oben Sp. 211 (Notiz über Delitzsch) aufmerksam gemacht, daſs es noch eine Wissenschaft gibt, die trotz aller Beweise an solchen Ansätzen festhält und den Humbug, welcher nun glücklich beim siebenten und höheren Jahrtausenden angelangt ist, mitmacht' (Orientalist. Ltztg. I. 1898, S. 240). Sieht man sich die ‚Beweise' auf S. 45 der ‚Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte' an, so findet man deren zwei: 1. es ist eine große Zumuthung zu glauben, daſs die Gelehrten Nabonid's 3200 Jahre hätten zurückrechnen können; also ist Miſstrauen ‚von vornherein' das Gerathenere; — 2. von den fünf Texten, welche die Auffindung der Urkunde Naram-Sin's erwähnen, gibt bloß einer (nämlich der ausführlichste) die Angabe der Jahre; also wird ‚uns der Gedanke nahegelegt', daſs die Gelehrten Nabonid's nichts Bestimmtes über diese Jahre gewuſst und die genaue Angabe ‚auf Grund ungefährer Schätzungen' erfunden haben. Wer trotz all dieser schlagenden ‚Beweise' auf die Thatsachen der sichern Textesaussage, der paläographisch feststehenden Schriftentwickelung und der von Hacke und Schaufel aufgedeckten ältesten Bauperioden des Beltempels einiges Gewicht legt, dessen ‚Wissenschaft' ist dem Herrn Kritiker — Humbug. Auch ein Trost für die Tradition!

— Das Buch Job fand sowohl in einzelnen Theilen (vgl. zB. über 1, 15. 17 F. Hommel in Expos. Times 1896/7, S. 378 f. 431; E. Nestle ebd. S. 431. T. K. Cheyne ebd. S. 432; über 19, 25—27. Cheyne in Jewish Quarterly Review 1897, S. 573—80; H. Grimme über ‚Metrische kritische Emendationen zum Buche Hiob' in Theol. Quartalschr. LXXX, 1898, S. 295—304. 421—32; dſ. Ztſch. 1898, S. 172 ff. 404 ff. 749 ff. 1899, 167 ff. usw.), als auch im Allgemeinen rege Beachtung, letzteres namentlich bei der Besprechung des Commentars von K. Budde (in Nowack's Handcommentar II, 1). Charakteristisch an diesem Commentar ist seine ziemlich conservative Richtung, die um so bemerkenswerter ist, als Budde

sich in Bezug auf die historischen Bücher des Alten Testamentes als sehr fortgeschrittenen Kritikus zeigte. Er betrachtet den Prolog und Epilog des Buches Job als nothwendig zum Ganzen gehörig, vertheidigt die Echtheit aller im Buche enthaltenen Reden, und begnügt sich mit einigen späteren Interpolationen und Verschiebungen als ‚kritischem' Antheil. Begreiflicher Weise erregt er dadurch das allerhöchste Missfallen auf der Höhe stehender Kritiker. T. K. Cheyne bedauert im Expositor (1897 II, S. 34 f.) ‚aufs Äußerste, dass Prof. Budde, der so viel für den Fortschritt der Kritik in den historischen Büchern gethan hat, eine so auffallende Unfortschrittlichkeit (so strange an unprogressiveness) in der Kritik des Buches Job gezeigt' habe, und er macht ihm den schwerwiegenden Vorwurf einer ‚rückläufigen Kritik' (retrogressive criticism, ebd. S. 22). Also auch hier ‚rückläufige Bewegung zur Tradition'!

— Mehr als alle übrigen Schriften des Alten Testamentes wurde das früher so wenig beachtete ‚apokryphe' Buch Ekklesiastikus in den letzten Jahren der Gegenstand eingehender Studien. Die Veranlassung dazu war die Auffindung eines Theiles des hebräischen Urtextes in der Genisa (d. i. dem Aufbewahrungsort schadhaft gewordener Bücher) der Synagoge von Kairo. Kaum war der zuerst gefundene Theil des Textes (Cap. 39, 15—49, 11) von A. E. Cowley und A. Neubauer veröffentlicht worden (The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus, Oxford, Clarendon Press 1897), als von allen Seiten Studien und Abhandlungen zu demselben erschienen. Es genüge einige derselben zu nennen: wichtig ist namentlich die Arbeit von R. Smend, das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach, in den Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Classe, Neue Folge, Band II Nr. 2 (Berlin, Weidmann 1897); ferner vgl. J. Touzard in der Revue biblique 1897, S. 271—82. 547—73; 1898. S. 33—58; J. Halévy in der Revue sémitique 1897, S. 148—65. 193—255. 383 f.; Th. Nöldeke im Expositor 1897 I, S. 347—64 usw. Einen guten Überblick über die wichtigste Litteratur gibt E. Schürer in der neuen (3.) Auflage seiner ‚Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi' (Leipzig, Hinrichs 1898) III, S. 163. — Außer den genannten Capiteln sind bald nachher noch eine Reihe von weiteren Fragmenten aus derselben Quelle hervorgeholt worden, von welchen S. Schechter als Probe Cap. 49, 12—50, 22 in der Jewish Quarterly Review 1898, S. 197—206 veröffentlichte. Der noch zu hoffende Rest soll wenigstens ebensoviel bieten, als alle bisher publicierten Theile, nach einigen sogar fast das ganze Buch mit Ausnahme etlicher Lücken (Schürer aaO.; Exp. Times 1897/8, S. 345; Revue bibl. 1897, S. 573, note 2, und Bulletin des letzten Pariser Orientalisten-Congresses). Fonck.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie*)‘.

Nr. 80. **1899.** Innsbruck, 25. Juni.

Bei der Redaction eingelaufen seit 25. März 1899:

Abel, P. Heinrich, S. J., ‚Los von Gott!‘ Vier Conferenzreden, gehalten in der Kirche zu St. Augustin in Wien am 21—24. März 1899. (Nach Aufzeichnungen der Vorträge). II. Aufl. 7—11.000. Wien, ‚Reichspost‘. 40 S. 12. fl. 0.07, 50 Stück fl. 2.50, 100 Stück fl. 4.50.

Achille's, B(an) A(chter), Theoretische u. praktische Methodik. Aus dem Französischen übersetzt u. mit einer Einleitung u. Erläuterungen versehen von Dr. Jos. Anton Keller. Freiburg, Herder, 1899. (Bibl. d. kath. Pädag. XII). XV, 308 S. M. 3.80.

Adoro. Katholisches Gebetbuch für Studierende. Lateinisch und deutsch. Von einem Priester der Diöcese Paderborn. Mit einem Stahlstiche. Paderborn, Ferd. Schöningh. XXVIII, 400 S. 16. geb. M. 2.

Akademie, Christliche, Organ des Vereines ‚Christliche Akademie zu Prag‘. 1899, 1—6.

Analecta bollandiana. Extrait du tome XIII fasc. 1. Bulletin des publications hagiographiques. Bruxelles, Bollandistes 1899. pp. 51—80. 8.

Analecta hymnica hgg. v. *Blume* u. *Dreves*. XXXII: Pia Dictamina. Reimgebete u. Leselieder des Mittelalters. Vierte Folge. Aus Handschriften u. Wiegendrucken hgg. v. Clemens *Blume* S. J. 218 S. 8. Fünfte Folge. Aus Handschriften u. Wiegendrucken hgg. v. G. M. *Dreves* S. J. Leipzig, Reisland, 1899. 238 S. 8.

Angela-Blatt, Apostolat der christl. Töchter. 1899. 1—6. Norbertus-druckerei, Wien.

Anzeiger, Literarischer, redig. von Prof. Dr. Fr. Gutjahr in Graz. 1899. 3—8.

Archiv f. kath. KR. 1899. 1. 2. Mainz, Kirchheim.

Augustini, S. Aurelii episcopi De civitate Dei libri XII ex recensione Emanuel Hoffmann. Pars I: Libri I—XIII. (Corp. script. eccl. Vindob. XXXX). Lipsiae, Freytag, 1899. XVIII. 660 p. 8. M. 19.80.

Behringer, Prof. Dr. J., Die hl. Kommunion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnotwendigkeit. Regensburg, Pustet, 1898. 172 S. 8.

Bertram, Dr. Adolf, Geschichte des Bisthums Hildesheim. Erster Band. Mit 5 Tafeln u. 133 Abbildungen im Texte. Hildesheim, Lax, 1899. XVI, 523 S. gr. 8.

Bulletin de littérature ecclésiastique, 1899. 1. année. Nr. 1—5. Paris.

Canisius-Stimmen. 4. Jahrgang. 1899. 1. 2. 4. 5. 6. Blg in Constanz.

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Chajes, Dr. H. P., Markus-Studien. Berlin, Schwetschke, 1899. VIII, 79 S. 8. M. 2.

Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus, 1899. 1—10 mit Augustinus u. Hirtentasche. Fromme, Wien.

Du Bouays de la Bégassière, René, Le drapeau national du Sacré Coeur. Les origines. Paris, Douniol. 36 p. 12.

Delehaye, Hippolyte, S. J., Note sur la légende de la lettre du Christ. (Extrait des Bulletins de l'Académie royale de Belgique 1899 n. 2. pp. 171—213). Bruxelles, Hayez, 1899.

Didio, Dr. Ch., Der sittliche Gottesbeweis. Würzburg, Göbel, XVIII, 230 S. 8. M. 2.30.

Dionysii Cartusiani, Doctoris ecstatici Opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum coloniensium cura et labore monachorum Sacri Ordinis Cartusiensis favente Pont. Max. Leone XIII. Tomus XVII: Summa fidei orthodoxae (Libri I – III). Monstrolii, typ. cartusiae, 1899. 567 p. kl. fol.

Döller, Dr. Joh., Rhythmus, Metrik u. Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie systematisch dargestellt. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1899. VII, 100 S. 8. M. 2.40.

Dubois, Ernest C. SS. R., De opere divini exemplarismi. Fasciculus continens: I. Conspicuorum virorum litteras ad auctorem missas. II. Periodicorum libellorum articulos circa exemplarismum. III. Auctoris responsionem ad aliquas observationes. Romae, Cuggiani, 1899. 61 p. kl. fol.

Duhr, Bernh., S. J., Jesuitenfabeln. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. Dritte, umgearbeitete Aufl. Lief. 2. 3. à 80 ₰. Freiburg, Herder, 1899.

Endres, Dr. J. A., Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern und Beziehungen der letzteren zu den wissenschaftlichen Bewegungen des 18. Jahrh. Stuttgart & Wien, Roth, 1899. 103 S. 8. M. 3.

Frind, Dr. Wenzel, Canonicus in Prag, Das sprachliche und sprachlich-nationale Recht in polyglotten Staaten u. Ländern mit besonderer Rücksichtnahme auf Österreich u. Böhmen vom sittlichen Standpunkte aus beleuchtet. Wien, Manz, 1899. XV, 392 S. 8.

Gobet, Dr. Louis, De l'origine divine de l'épiscopat. Thèse de doctorat présentée à la faculté de théologie de l'université de Fribourg. Fribourg, impr. cath. suisse, 1898. XX, 107 p. gr. 8.

Grimm, Dr. Joseph. Geschichte des Leidens Jesu. Nach den vier Evangelien. Zweiter Band. Unter Benützung der Vorarbeiten von † Dr. Jos. Grimm bearbeitet von Dr. Jos. Zahn. Regensburg, Pustet, 1899. XIV, 653 S. 8. M. 5.

Grisar, Hartmann, S. J., Geschichte Roms u. der Päpste im Mittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung von Cultur u. Kunst nach den Quellen dargestellt. Freiburg, Herder, 1899. Lief. 4. 5. 6 à M. 1.60.

Hammerstein, L. von, S. J., Ausgewählte Werke. Billige Volks-Ausgabe. II. Band (Lief. 8—15). Sonn- u. Festtagslesungen. 5. Aufl. Trier, Paulinus, 1899. 512 S. 8. M. 2.40.

Handweiser, Literarischer, 1898, 17—24. 1899, 1—4. Theissing, Münster.

Herkenne, Dr. Henr., De veteris latinae Ecclesiastici captibus I-XLIII una cum notis ex eiusdem libri translationibus aethiopica, arme-

niaca, copticis, latina altera, syro-hexaplari depromptis. Leipzig, Hinrichs, 1899. 268 p. gr. 8. M. 7.

Holzhey, Dr. Carl, Das Buch der Könige (Reg. III. IV.). Untersuchung seiner Bestandteile und seines literarichen und geschichtlichen Charakters. München, Lentner, 1899. 63 S. gr. 8. M. 1.40.

Isusovci, Što su —? Senj, Devčić, 1899. (Was sind die Jesuiten? Zengg 1899) 150 S. 24. fl. 0.30.

Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte. Zweite Aufl. Heft 118. 119. 120. Freiburg, Herder, 1899.

Knoepfler, Dr. Alois, Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Textum recensuit, adnotationibus historicis et exegeticis illustravit, introductionem et indicem addidit —. Editio altera. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München Nr. 1.) Monachii, Lentner, 1899. XIII, 144 S. 8. M. 1.40.

Koči, Franz, Ausführliche Berechnung der drei Seitenverhältnisse bei der Arche Noes vom geometrischen und mechanischen Standpunkte. Uebersetzt von Wenzel *Bauernöpel.* (cf. Vlast' VIII). Bilin, Drescher, 1899. 33 S. 8. fl. 0.60.

Land, Das hl., Organ d. deutschen Vereins vom hl. Lande. 1899. 43. Jahrg. Heft 1. 2. Köln, Bachem.

Lecanuet, Prêtre de l'oratoire, Montalembert. Sa jeunesse (1810—1836). Quatrième mille. Paris, Poussielgue, 1898. IV, 506 p. 8.

Legnani, Henr., S. J., De theologica certitudine maternitatis B. Virginis quoad fideles juxta Christi verba ‚mulier, ecce filius tuus' (Joan. XIX. 27). Dissertatio. Venetiis, typ. Aemiliana, 1899. 47 p. 8.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches nebst Einführungsgesetz. Unter Bezugnahme auf das natürliche und göttliche Recht, insbesondere für den Gebrauch des Seelsorgers u. Beichtvaters. Freiburg, Herder, 1899. Lieferung 1. 2. 3/4. Complet in 6 Lief. à M. 1.

Lemmens, P. Bernhard, O. F. M., Pater Augustin v. Alfeld († um 1532). Ein Franziskaner aus den ersten Jahren der Glaubensspaltung in Deutschland. (Erläuterungen u. Ergänzungen zu Janssens Gesch. d. deutschen Volkes I. 4). Freiburg, Herder 1899. 108 S. 8. M. 1.60.

Levy, Jos.. Pfarrer in Lorenzen u. korresp. Mitglied d. Akademie v. Metz, Geschichte der Stadt Saarunion seit ihrer Entstehung bis zur Gegenwart. Vorbruck-Schirmeck, Hostetter, 1898. VIII, 480 S. 8.

Loserth, Dr. Johann, Die Reformation u. Gegenreformation in den inneröſterreichischen Ländern im XVI. Jahrh. Stuttgart, Cotta, 1898. VIII, 614 S. 8. M. 12.

Métaphraste, Le ménologe de (Extrait des Analecta Bolland. t. XVIII [1898]. pp. 448—452).

Mola, P. Carlo, Oratorianer, Die Stimme des Herzens Jesu. Betrachtungen u. Gebete zur Verehrung des göttl. Herzens Jesu besonders f. den Monat Juni. Aus dem Italienischen übersetzt. Mit Vorwort v. Fr. S. Hattler S. J. Innsbruck, Vereinsbuchh., 1899. VI, 231 S. 16. geb. fl. 0.50.

Monatsschrift, Katechetische, 1899, 1—6. Heinr. Schöningh, Münster.



Monatsschrift für Christliche Social-Reform, Gesellschaftswissenschaft, volkswirtschaftliche u. verwandte Fragen. Begründet von weiland Freih. Karl v. Vogelsang. Erscheint am 25. 1899. Heft 1—5. Basel, ‚Volksblatt!‘

Müllendorff, J., S. J., Die Heiligung der Handarbeit. Anleitung zur Vollkommenheit zunächst für Laienbrüder, dann aber auch Allen nützlich, die sich mit täglicher Handarbeit beschäftigen. Nach den Werken von Felix Cumplido u. Thomas Leblanc S. J. deutsch bearbeitet. Dritte Aufl. Innsbruck, F. Rauch, 1899. 346 S. 12. fl. 0.60.

Muth, Karl (Veremundus), Die Litterarischen Aufgaben der deutschen Katholiken. Gedanken über katholische Belletristik u. litterarische Kritik, zugleich eine Antwort an seine Kritiker. Mainz, Kirchheim, 1899. 104 S. gr. 8 M. 1.50.

Nachrichten, Salesianische. 1899. 1—5. Turin, via Cottolengo 32.

Natur u. Glaube, Naturwissenschaftliche Monatsschrift zur Belehrung u. Unterhaltung hgg. von Dr. J. E. Weiß. München, Abt, 1899. 1—5, jährlich Mark 3.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken 1585 (1584) — 1590. Erste Abtheilung, zweite Hälfte: Ottavio Mirto Frangipani in Köln 1587 — 1590. Herausgegeben und bearbeitet v. Dr. Stephan *Ehses* (Quellen u. Forsch. d. Görres-Ges. VII). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1899. LXI, 543 S. gr. 8. M. 22.

Pastoralblatt von Münster, 1899, 1—6. Münster, Regensberg.

Pastor bonus, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis, 1899, 4—9. Trier, Paulinusdruckerei.

Paul, Richard, Wie macht man sein Testament nach dem Bürgerlichen Gesetzbuche? Unentbehrliche Anweisung für jeden sorgsamen Ehegatten, Familienvater und Vermögenbesitzenden zur rechtsgiltigen Selbstanfertigung eines Testaments nach den Bestimmungen des B. G. für d. deutsche Reich. Nebst 20 Formularen, u. ausführlichem Inhaltsverzeichniß. Leipzig, Weigel, 1899. 120 S. 8. M. 1.60.

Perathoner, Dr. Anton., Brevis in Isaiam prophetam commentarius quem usui clericorum in Seminario Tridentino accommodavit. Tridenti, Seiser, 1899. (III), 228 p. gr. 8. fl. 1.60.

Pesch, Christian., S. J., Praelectiones dogmaticae. Tom. IX: Tractatus dogmatici (de virtutibus moralibus, de peccato, de novissimis). Friburgi, Herder, 1899. X, 366 p. gr. 8. M. 5.40.

Polybiblion, 1899, partie littér. 1—5. partie technique 1—5. Paris, Polybiblion.

Rapp, Ludwig, Königin Magdalena von Oesterreich, Stifterin des königlichen Stiftes zu Hall i. Tirol. Ein Lebensbild aus d. 16. Jahrh. Zweite Aufl. Mit drei Bildnissen. Brixen, Weger, 1899. VII, 260 S. kl. 8. fl. 1.

Realencyklopädie f. protestantische Theologie u. Kirche begründet v. Herzog, in dritter verb. u. verm. Aufl. unter Mitwirkung vieler Theologen u. anderer Gelehrten hgg. von D. Albert Hauck. Sechster Band: Feldgeister — Gott. Leipzig, Hinrichs, 1899.

Régnon, Th. de, S. J., Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité. Deuxième série: Théories scolastiques: Etude VIII — XII, XII + 584 p. 8.

Relations d'Orient. Juillet, Octobre 1897. Janvier, Avril 1898. Le Puy, Prades-Freydier, 1898. 100 p. 8.

Revue de l'orient chrétien. Supplément trimestriel à la Terre sainte. 1899. Paris, Leroux.

Riessler, Dr. Paul, Das Buch Daniel. Textkritische Untersuchung, Stuttgart u. Wien, Roth, 1899. 56 S. 8. M. 2.

Saint-Clément, Cuique suum. La liquidation du ‚Consortium' américaniste. Paris, Fontemoing, 1899. 90 p. 8. frcs 2.

Santi, Franc., Praelect. juris canonici quas juxta ordinem decretalium Gregorii IX. tradebat in scholis pont. seminarii romani. Editio tertia emend. et recent. decretis accommodata cura *Martini Leitner* Dr. jur. can. Lib. IV. 463 p. 8. M. 3.60. Ratisbonae, Pustet, 1899.

Schlögl, Dr. P. Nivard, Ord. Cist., Geist des hl. Bernhard. Geistliche Lesung auf alle Tage des Jahres aus den Schriften des hl. Abtes u. Kirchenlehrers. Dritter Band (Juli-Sept.) Mit zwei Bildern. 335 S. 8. Vierter Band (Oct.—Dec.) Mit 1 Bilde. 357 S. 8. à M. 2.80. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1899.

Stahl, Dr. Ignaz, Die hl. Weihe des Bischofes nach dem römischen Pontificalbuch. Darstellung des hl. Weiheaktes, der Ceremonien nebst den Gebeten in lateinischer und deutscher Sprache. Vierte Aufl. Würzburg, Göbel, 1899. 63 S. 12. 30 ₰.

Stern d. Jugend. Illustr. Ztschr. zur Bildung v. Geist u. Herz. 1899. 1. 6. 7. 8. Auer, Donauwörth.

Stock, P. Norbert, O. Cap., P. Marcus von Aviano, Priester u. Missionär aus dem Kapuzinerorden. Ein Schutzgeist an Österreichs Kaiserthrone. Zur 200jährigen Säcularfeier seines Todes († 1699). Mit 7 Bildnissen. Brixen, Weger, 1899. XV, 468 S. kl. 8. fl. 1.60.

Stolz, Dr. Friedr., dz. Rector d. Universität Innsbruck, Über die Entwickelung der indogermanischen Sprachwissenschaft. Vortrag. Innsbruck, Wagner, 1899.

Studien aus d. Collegium Sapientiae zu Freiburg im Breisgau. 1. Band: Fürstbischof Jakob Fugger v. Konstanz (1604—1626) u. d. kath. Reform d. Diöcese im ersten Viertel d. 17. Jahrh. von Dr. Konstantin Holl. Mit einer Heliogravüre. XII, 295 S. gr. 8. 2. Band: Die Handwerker u. d. Kreditgenossenschaften. Ein Beitrag zur Handwerkerorganisation von Dr. Ant. Retzbach. VIII, 133 S. gr. 8. Freiburg i. Br., Charitasverband, 1899.

Theresia, Geschichte der heiligen — nach den Bollandisten, ihren Biographen und ihren gesammelten Werken. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg. Regensburg, Habbel, 1899. Lief. 3. Vollständig in 10 Lief. à 60 ₰.

Thudichum, F. (Tübingen), Rechtgläubigkeit u. Aufklärung im 18. Jahrhundert (Sonderdruck aus d. Beilage zur ‚Allgemeinen Zeitung' Nr. 39 u. 40 1899). Köln, Neubner, 1899. 28 S. 8.

Ullrich, Ph. Emil, Die katholischen Kirchen Würzburgs. Geschichtlich u. kunstgeschichtlich dargestellt. Würzburg, Göb u. Co., 1897. 384 S. kl. 4.

Van Duerm, Charles, S. J., Correspondance du cardinal Hercule Consalvi avec le prince Clément de Metternich 1815—1823. Lettres et autres documents inédits extraits des archives ii. rr. de Vienne

et des archives privées de S. A. le prince Paul de Metternich. Louvain, Pollennis & Ceuterick, 1899. CXXV, 421 p. gr. 8. frcs 10.

Veuillot, Eugène, Louis Veuillot (1813—1845). Troisième édition. Paris, Retaux. XI, 552 p. 8. frcs 7.50.

Volksbibliothekar. Organ f. kathol. Lese- u. Bücher-Vereine 1899, 6—11. Redacteur: Hochw. Brousil, St. Wolfgang O. Österr. Vlg Steyr, Vereinsdruckerei.

D. Wahrheit. Herausgeber: Dr. Armin Kausen. 1899, 1. München, Abt.

Weis, Dr. J. E., Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München N. 2). München, Lentner, 1899. XII, 179 S. 8. M. 2.40.

Weiss, Dr. Karl, Der Prolog des hl. Johannes. Eine Apologie in Antithesen (Strassb. theol. Studien III. 2. u .3). Freiburg, Herder, 1899. XII, 209 S. 8. M. 3.80.

Welt, Alte und neue. Illustriertes katholisches Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Mit d. Beilagen: Rundschau in Wort u. Bild und: Für die Frauen u. Kinder. 1899. Heft 5—10. Benziger, Einsiedeln.

Werthmann, Dr. Lorenz, Italienischer Beichtspiegel mit einem Anhang italienischer Gebete für den Empfang der hl. Kommunion und der letzten Oelung. Freiburg, Charitasverband, 1899. 46 + XLVII S. 12. 45 Pf.

Zardetti, Dr. Otto, Titular-Erzbischof v. Mocissus (damals Bischof von St.-Cloud, Minnesota), Die Pflichten u. Rechte des Adoptivbürgers in Amerika. Festrede gehalten bei Eröffnung der deutschen Katholikenversammlung in der Kathedrale zu Buffalo am 11. Sept. 1891. Köln, Bachem, 1899. 28 S. 8.

Abhandlungen.

Das Prophetenthum des Alten Bundes in seinem socialen Berufe.

Von Privatdocent Dr. theol. **Franz Walter** in München.

Zweiter Artikel.

VI.

Der Kampf des Prophetenthums für Recht und Gerechtigkeit.

Hier liegt die Hauptdomäne, auf welcher die Propheten für die sociale Wiedergesundung des jüdischen Volkes arbeiteten. Mit wenig Strichen zeichnet Isaias die Lage: ‚Das Recht weicht zurück, und die Gerechtigkeit stehet von fern, die Wahrheit fällt auf dem Platze, und das Recht kann nicht hinkommen. Die Wahrheit ist in Vergessenheit gekommen, und wer sich vor dem Bösen hütet, wird zum Raube‘ (Is. 59, 14 f. Vgl. Jer. 9, 2—8).

Die Freude am Handel und Gewinn war in Israel eingezogen[1]. Die Propheten, die mitten in dem stark bewegten Volksleben standen, erkannten alsbald die bedenklichen Folgen; plastisch präcisiert Oseas den eingetretenen Umschwung: ‚Israel, Jahwes Volk ist zum Kanaan, zum Krämervolk geworden, das da spricht: bin ich doch reich geworden,

[1] Die größte Erweiterung erfuhr der jüdische Handel allerdings erst nach dem babylonischen Exil durch die Zerstreuung der Juden in alle Weltgegenden (Keil, Handbuch der bibl. Archäologie 2. Aufl. Frankfurt 1875. S. 622).

habe Wohlstand erlangt, alle meine Erwerbungen werden mir zu keiner Verschuldung gereichen, die Verbrechen wären', ruft Oseas (12, 8) aus. ‚Jesaia führt unter den Gründen, daß Jahwe sein Volk verstoßen, neben den verschiedenen Formen des Götzendienstes auch den an, daß Judas Land voll ist von Silber und Gold und kein Ende seiner Schätze ist (2, 6 ff.), d. h. mit andern Worten, daß das Geld allmählich zu einer Bedeutung gekommen ist, von der man bis dahin keine Ahnung hatte. Aus Stellen wie Am. 5, 11; 8, 4 erkennen wir, daß nicht nur der landeinwärtsgehende Karawanenhandel es war, an dem Israel sich betheiligte, sondern daß sich auch ein Handel mit den eigenen Landesprodukten bildete und sich namentlich Kornwucher entwickelte'[1]).

Diese dem Berufe des Volkes zuwidergehende Entwicklung verfolgten die Propheten mit Aufmerksamkeit und suchten nach Kräften sie hintanzuhalten. Je weiter und tiefer der sittliche Zerfall frisst, umso machtvoller erhebt sich immer die prophetische Reaction.

Aber die Gewinnsucht war einmal aufgestachelt: ‚Vom Geringsten bis zum größten ergeben sich alle dem Geize und vom Propheten bis zum Priester treiben alle Betrug' (Jer. 6, 13; 8, 10; vgl. Ezech. 33, 31). Vor allem war man darauf bedacht, möglichst viel des kostbaren Ackerlandes zu bekommen; dieses war ja infolge des gewinnreichen Getreidehandels zur förmlichen Goldgrube geworden. Die Capitalisten wussten ihr Geld nicht besser zu verwenden, als in Grund und Boden zu ‚investieren'. Deshalb hatten die Propheten nur zu bald eine rasch umsichgreifende Latifundienwirtschaft zu beklagen. Isaias ruft: ‚Wehe über die, welche Haus an Haus reihen, Feld zu Feld schlagen, bis kein Raum mehr da ist, so daß ihr allein wohnen bleibt inmitten der Leute' (Is. 5, 8). — Ganz ähnlich äußert sich sein Zeitgenosse Michäas; er sagt es unumwunden, dass dieser Gütererwerb meist auf unrechtem Wege geschah: ‚Weh euch, die ihr auf Unheil sinnt und Böses bereitet auf euren Lagern, beim Licht des Morgens vollführen sie es und wider Gott ist ihr Thun. Sie gelüsten nach Feldern und rauben sie, nach Häusern und reißen sie an sich: sie unterdrücken den Mann und sein Haus, den Mann und sein Erbe' (2, 1. 2). So vollzog sich eine Verschiebung des Grundbesitzes zu Gunsten Einzelner und die Macht des Geldes und der Einfluss der Städte über das platte Land traten immer mehr hervor.

---

[1]) Nowack aaO. S. 23.



Diese Latifundienbildung konnte nur vor sich gehen mit grundsätzlicher Verletzung der Jobeljahrinstitution. War das Gesetz einmal in einem so wichtigen Stück verletzt, so nahm man es, wie die im Folgenden angeführten Prophetenstellen zeigen, überhaupt bedenklich leicht mit der Rechtlichkeit im wirtschaftlichen Verkehr. Die Ungerechtigkeit, Ausbeutung der Armen, Wucher, Schwindel und Fälschung wurden geradezu zu einem bedeutsamen Factor des Marktverkehres. Die ‚Vornehmen‘ d. h. die Besitzenden, gehen mit dem schlechtesten Beispiel voran. Wenn Jeremias klagt, dass man in den Straßen Jerusalems kaum mehr einen finde, der Recht thue, so hebt er eigens hervor, dass die ‚Vornehmen‘ es sind, welche mehr vor allem ‚das Joch zerbrochen haben‘ (Jer. 5, 1. 5). Alle Mittel waren ihnen recht, die Geld eintrugen. Schier zahllos sind deswegen die Klagen, welche die Propheten über den Verfall der Gerechtigkeit erheben. In allen nur möglichen Variationen kehrt dieses Leitmotiv wieder und wirft einen Schatten über alle Verhältnisse im socialen und wirtschaftlichen Leben.

1. Den Betrug im Kaufgeschäfte beklagen folgende Stellen: ‚Dein Silber ist in Schlacken verwandelt, dein Wein mit Wasser vermischt‘ (Is. 1, 22). Aus Handel und Wandel ist also die Ehrlichkeit verschwunden. Die Käufer betrügen durch falsches Geld, die Verkäufer durch schlechte, verfälschte Waren. ‚Ihr Gewebe taugt nichts zu Kleidern und ihr Gewirktes nicht zur Decke, ihre Werke sind unnütze Werke‘ (Is. 59, 6). Die in einer früheren Periode mit Recht berühmten jüdischen Gewebe haben einer Schundware Platz gemacht. Der Prophet Amos schildert Typen jener unersättlichen Wucherer, die gerade das Brot, das der Arme zur Fristung seines Lebens braucht, zum Ziel ihrer Speculation und Profitwuth machen. Sie können vor Gier nach Gewinn die Neumonde und Sabbathe, an denen Handelsgeschäfte verboten waren (3. Mos. 23, 3; 2 Esdr. 10, 32) nicht abwarten, um ihre gefälschte Ware mit Betrug dem Armen um theures Geld anzuhängen. ‚Höret das, die ihr die Armen zertretet und aussauget die Dürftigen des Landes, sprechend: Wann ist der Neumond vorüber, daß wir unsere Waren (hebr. Getreide) verkaufen, und der Sabbath, daß wir Getreide aufthun, daß wir das Maß verkleinern und den Sekel (d. h. den Preis) vergrößern und falsches Gewicht unterschieben[1] . . und die Spreu

[1]) Diese Praktiken waren im Gesetze strengstens verboten. 5. Mos. 25, 13. 14.

des Kornes verkaufen?' (Am. 8, 4 ff.). Künstlich wurden also die Preise für Getreide hinaufgetrieben, die Großgrundbesitzer thaten sich zusammen, verabredeten die Preise, und bildeten einen förmlichen ‚Ring', um das Monopol in der gemeinsten Weise zu fructificieren. Der Jude, der ein reiches Land bewohnte, musste sein Brot theuer bezahlen. Und was für ein Getreide war es, das man den Armen aufhalste? ‚Die Spreu des Kornes', der Ausfall, der sonst nur dem Vieh vorgeworfen wurde, verkaufte man an die Hungernden. Aber bittere Drohung klingt diesen Kornwucherern aus dem Munde des Propheten ins Ohr: ‚Ich will das Haus Israel unter alle Völker schütteln, wie man Weizen schüttelt im Siebe und kein Körnlein soll auf die Erde fallen' (Am. 9, 9).

Auch der Prophet Michäas tadelt den Betrug im Handelsverkehr. Im Hause der Gottlosen, sagt er, ‚sind Schätze der Ungerechtigkeit und kleine Mäßerei mit Zorn erfüllet. Sollte ich gut heißen ungerechte Wage und trügerisches Gewicht im Säcklein, wodurch ihre (der Stadt) Reichen voll Unrechts werden? Ihre Einwohner reden Lüge und eine trügerische Zunge ist in ihrem Munde' (Mich. 6, 10 ff.).

2. Das waren mehr verschleierte Formen, unter welchen die Gewinnsucht auftrat. Man machte sich die Sache aber auch noch leichter und griff zu offener Gewaltthätigkeit. Unter der Ägide eines gott- und pflichtvergessenen Königthums trat das semitische Wuchercapital mit aller Härte ungescheut hervor. Die Unterdrückung der Armen, Witwen und Waisen wird zur stehenden Klage der Propheten. ‚Dein Knecht, mein Mann, — so klagt ein Weib bereits dem Propheten Elias — ist gestorben; so du weißt, fürchtete er Jehova. Nun kommt der Gläubiger und will meine beiden Kinder nehmen zu seinen Sklaven' (2. Kön. 4, 1).

Die fortschreitende Proletarisierung eines immer größeren Theils des Volkes brachte auch eine an Härte und Umfang zunehmende Schuldknechtschaft mit sich, in welche die Verarmten den Reichen gegenüber geriethen. Dieses Schuldenwesen bot einen willkommenen Hebel, um Person und Besitz des Schuldners in seine Gewalt zu bekommen: Die Person, um entweder eine billige Arbeitskraft, d. h. einen Sclaven zu haben oder sie auch in echt heidnischer Weise als Ware weiterzuverkaufen — den Besitz, um die Latifundien zu vergrößern: ‚Sie gehen mit Gewalt vor gegen die Person und ihre Habe, gegen den Besitzer und sein Besitztum' (Mich. 2, 2).

Dass mit dem Menschen eine förmliche Handelschaft getrieben wurde, spricht Amos deutlich aus: ‚So spricht der Herr: Wegen

der drei und vier Vergehen Israels will ich ihm nicht gnädig sein: darum dass es um Geld den Gerechten verkauft und den Armen um ein Paar Schuhe' (Am. 2, 6). So hoch die Preise für die nothwendigsten Lebensmittel standen, so tief standen die Menschenpreise. Damit übereinstimmend wird von den Capitalisten gesagt, dass sie die Preise deswegen so hoch treiben, ‚damit sie die Dürftigen um Geld, die Armen um ein Paar Schuhe' an sich bringen' (Am. 8, 6). Tief dringt hier die scharfe Sonde des Propheten hinein in die Wunde am socialen Organismus. Es ist so weit gekommen, dass die dem Volksgenossen von seinem Gott verbriefte und feierlich garantierte persönliche Freiheit derart mit Füßen getreten werden kann. Die höchst bezeichnende Stelle kann entweder bedeuten, dass die Armen als Sclaven verkauft wurden um eine Bagatelle, dass also Menschen so billig waren wie wertlose Waren, oder aber dass der zahlungsunfähige Schuldner wegen der kleinsten Beträge der Sclaverei verfiel. So tief stand der Mensch im Wert! Die Schwachen wurden einfach vom Reichen unterdrückt. ‚Lernet Gutes thun', mahnt Isaias die Reichen (1, 17), ‚kommt zu Hilfe dem Unterdrückten, schaffet Recht dem Waisen, beschirmt die Witwe'. ‚Wehe dem Gottlosen; . . Bedrücker berauben mein Volk und Weiber herrschen darüber' (Is. 3, 10. 11. 12).

Mit welcher Härte gegen die zahlungsunfähigen Schuldner vorgangen wurde, zeigt Amos: ‚Auf gepfändeten Gewändern lagern sie sich neben jeglichem Altar und trinken Wein (vom Gelde) der Verurtheilten im Hause ihres Gottes' (2, 8). Das war ein Faustschlag, der dem milden, socialversöhnenden Geist des Gesetzes versetzt wurde. Hatte dieses doch befohlen, dass die gepfändeten Oberkleider den Schuldnern nicht über Nacht zurückbehalten werden, damit der Mitbruder während der Nacht der schützenden Decke nicht entbehren müsste (2. Mos. 22, 25. 26). Doch diese üppigen Schwelger, die über prächtige Lagerstätten verfügten, gefallen sich gerade darin, die gepfändeten Kleider der Armen zur Lagerdecke bei ihren Zechgelagen und Opfermahlzeiten zu verwenden.

Eine höchst charakteristische Stelle findet sich beim Propheten Michäas. Er droht denen, die auf alle mögliche Weise sich Ländereien zu verschaffen suchen, mit der Verjagung von Haus und Hof; also Zahn um Zahn soll vergolten und mit gleicher Münze den Ländergierigen heimgezahlt werden, so dass sie einst klagen werden: ‚Entvölkert und verwüstet sind wir, das Erbtheil meines Volkes ist vertauscht; wie wich

er von mir, da er wieder vertheilt hat unser Land' (Mich. 2, 4). Gott ist ja gerecht; ihr aber, fährt der Prophet fort, ihr seid die reinste Räuberhorde: ‚Den Mantel nehmt ihr sammt dem Rocke, und mit denen, die sorglos vorüberziehen, fangt ihr Händel an' (2, 8). Es muss ein grauenerregendes Aussaugungssystem in Schwang gewesen sein. Nichts anders will ja der Prophet mit dem Rauben von Rock und Mantel sagen, als dass in diesen Plutokraten auch der letzte Hauch menschlichen Empfindens gegenüber fremder Noth erstorben war. Vor solchen Vampyren war aber auch niemand sicher. Die wussten dem Sorglosen und Friedfertigen geschickt eine Falle zu stellen, um ihn sammt seinem Gut in ihre Hände zu bringen. Die socialen Stützpfeiler, Treue und Vertrauen, sind geborsten. Die falschen Zungen, die mit Verleumdung, wie mit Pfeil und Bogen ihr Opfer erlegen, ‚haben Macht erlangt im Lande'. Keiner darf mehr seinem Nächsten trauen; ‚denn jeglicher Bruder geht mit Hinterlist um und jeder Freund mit Betrug' (Jer. 9, 2 ff.). Da waren es besonders die eines kräftigen Schutzes entbehrenden Witwen und Waisen, an welche sich, als an ein vielverheißendes Beutestück jene herzlosen Capitalisten heranmachten, um ihnen Hab und Gut zu entreißen: ‚Die Weiber meines Volkes treibt ihr aus dem Hause ihrer Wonne; ihren Kleinen nehmt ihr mein Lob auf immer' (Mich. 2, 9).

3. Aber wie war ein solches Treiben möglich? War nicht ein König im Lande und waren die Ältesten nicht Richter? Es gehört zu den ergreifendsten Klagen der Propheten, dass gerade die Rechtspflege gänzlich corrumpiert war. Diejenigen Stände, die zur treuen Obhut der idealen Güter, der Religion und des Rechtes, verpflichtet waren, König, Fürsten, Priester und Propheten, missbrauchten selbst ihre Macht und ihren Einfluss zur Unterdrückung des Rechtes. Alle sind für Geld käuflich: ‚Ihre Fürsten richten um Geldgeschenke, ihre Priester lehren um Lohn, ihre Propheten weissagen um Geld' (Mich. 3, 11). Es war allmählich ein anspruchsvoller Geldadel entstanden. Manche Familien überragten die oft schwachen Könige an Macht. ‚Die „Fürsten Judas" führten das große Wort, entschieden die wichtigsten Staatsangelegenheiten, rissen das Gerichtswesen an sich und verdunkelten allmählich das Haus Davids so vollständig, daß es fast zum Schattenkönigtum herabsank'[1]). Diese Capitalmagnaten benutzten die Justiz für ihre Zwecke. Es war ihnen ein Leichtes, mit

---

[1]) Graetz, Gesch. der Juden. II. Bd. 2. Hälfte. Leipzig 1875. S. 114.

denen, welche sie als ihre Opfer auserkoren hatten, anzubinden und ihnen einen Process an den Hals zu hängen, der für diese von vornherein so gut wie verloren war. Um einen Grund, mit denselben Händel anzufangen, waren sie nicht verlegen; durch allerlei Ränke und Kniffe wissen sie die gute Rechtssache der Armen zu verdrehen, die sich nicht zu helfen verstehen: ‚Sie zertreten im Staube der Erde die Häupter der Armen, beugen den Weg der Elenden‘ (Am. 2, 6).

Es ist für die herrschenden Zustände höchst bezeichnend, dass der erste Prophet, der die fortlaufende Reihe des Prophetenthums eröffnet, gleich Stellung gegen die Habsucht des Königs Achab zu nehmen gezwungen ist, der sich mit Gewalt in den Besitz eines angrenzenden Weinbergs setzen will — ein Beginnen, dem Elias als flammender Schützer des gekränkten Rechts entgegentritt.

Wenn die Regenten der Mehrzahl nach so ihrer Pflicht vergaßen, so musste die Entwicklung einem anarchischen Zustand entgegentreiben, den das prophetische Wort also schildert: ‚Ich gebe ihnen Knaben zu Fürsten und Weichlinge werden über sie herrschen, und es drängt im Volk einer den andern, jeder seinen Nächsten, der Knabe lehnt sich auf wider den Greis und der Geringe wider den den Vornehmen. Dann wird einer seinen Bruder im Hause seines Vaters fassen (und sagen): Du hast ein Kleid, sei Fürst über uns, und diese Trümmer seien unter deiner Hand‘ (Is. 3, 6).

Unter solchen Spottregenten blühte natürlich der Weizen des Unrechts gar üppig. ‚In Ephraim wurden diese Verhältnisse durch die fortwährenden Militärrevolutionen noch verschlimmert (Os. 7, 3 ff.; 13, 10 f.). Jede neue Dynastie brachte neue Geschlechter oder Personen ans Ruder, die in richtiger Erkenntnis der Unsicherheit ihres Glückes alles thaten, um die Vortheile ihrer Stellung so weit möglich auszunutzen. Aber auch in Juda sah es nicht viel besser aus‘[1]).

Die Fürsten und Vornehmen, die eigentlich für die geordnete Rechtspflege sorgen sollten, sind mit den Ausbeutern des Volkes solidarisch; sie bereichern sich selbst am ungerechten Gut und sind bei der Urtheilssprechung der Bestechung zugänglich. ‚Deine Fürsten, schilt Isaias, sind ungläubig und Diebsgesellen; alle lieben die Gaben (Bestechung) und gehen den Belohnungen nach; den Waisen schaffen sie nicht Recht, und die Sache der Witwe kommt nicht vor sie‘ (Is. 1, 23). Aber ‚der Herr wird ins Gericht gehen mit den Ältesten

---

[1]) Buhl, aaO. S. 21.

seines Volkes und mit den Fürsten: denn ihr habt den Weinberg abgeweidet und der Raub des Armen ist in euren Häusern. Warum zertretet ihr mein Volk und zerschlagt das Angesicht der Armen?' (Is. 3, 14. 15). ‚Wehe euch, die ihr dem Gottlosen Recht gebet um der Geschenke willen und dem Gerechten sein Recht nehmet' (5, 23). Auch Ezechiel hält den ‚Hirten Israels' ihren Sündenspiegel vor; statt das Wohl des Volkes, hätten sie blos ihr eigenes Interesse im Auge gehabt. Wehe ihnen! (Ez. 34, 2 ff.) Ihr Beispiel hat verderblich auf das Volk gewirkt; wie die Hirten, so die Herde: Die ‚fetten Schafe' schädigen auf alle Weise die ‚mageren' (34, 18 ff.). Die Rechtsgelehrten gehen förmlich darauf aus, harmlose Leute um ihre Habe zu bringen. ‚Es finden sich, klagt der Herr bei Jeremias, unter meinem Volke Gottlose, die wie die Vogelsteller lauern, die Schlingen und Fallen legen, um die Leute zu fangen. Wie ein Vogelherd voller (Lock-)vögel, so ist ihr Haus voller List, daher werden sie groß und reich, dick und fett und übertreten schändlich mein Gesetz. Den Handel der Wittwe richten sie nicht, den Handel der Waisen schlichten sie nicht und Recht sprechen sie den Armen nicht' (Jer. 5, 26—28). Die Fürsten sind es, ‚die mit Betrug umgehen', sind wie schlechtes Metall, ‚sie sind Eisen und Erz, sind alle verderbt' (Jer. 6, 28). Zu Sellum, dem entarteten Sohn des frommen Königs Josias spricht der Herr durch den Propheten: ‚Wehe dem, der sein Haus mit Ungerechtigkeit bauet und seine Gemächer mit Unrecht, der seinen Freund drücket ohne Ursache (im Hebr. der seinen Nächsten umsonst arbeiten läßt) und ihm seinen Tagelohn nicht gibt; der da spricht: Ich will mir ein geräumiges Haus bauen und weite Gemächer; der sich große Fenster darein macht, mit Cedern es täfelt und mit Hochroth ausmalt. Wirst du darum König bleiben, weil du zu Cedern dich hältst? Hat dein Vater nicht gegessen und getrunken und ging es ihm nicht wohl, da er Recht und Gerechtigkeit übte? Er schlichtete des Armen und Dürftigen Handel und that sich selbst dadurch Gutes.. Aber deine Augen und dein Herz gehen auf Geiz, auf unschuldig Blut, es zu vergießen, auf Bedrückung und auf den Fortschritt in den bösen Werken' (Jer. 22, 13—17).

Michäas schildert plastisch das herzlose Aussaugungssystem, wie es die mit der Rechtspflege betrauten Häupter des Volkes in Übung hatten. ‚Höret ihr Häupter Jacobs, ihr Fürsten des Hauses Israel: Ist's nicht eure Sache zu wissen, was recht ist? Ihr hasset das Gute und liebet das Böse, ziehet den Leuten gewaltsam

die Haut ab und das Fleisch vom Gebein. Sie fressen das Fleisch meines Volkes' — als wären sie Kannibalen — ‚und streifen ihnen die Haut ab, zermalmen ihr Gebein und zerstücken es wie in dem Topf und wie Fleisch in dem Kessel' (Mich. 3, 2 ff.). ‚Höret dies, Fürsten des Hauses Jacob, Richter des Hauses Israel, die ihr Abscheu habt vor dem Recht und alles verdreht, was Recht ist; die ihr Sion bauet mit Blutschuld und Jerusalem mit Unrecht. Ihre Fürsten richten um Geschenke . .' (Mich. 3, 9 ff.).

4. Es ist auffallend, wie häufig bei den Propheten die Klage über unschuldig vergossenes Blut wiederkehrt. Wollen wir die Propheten nicht der äußersten Übertreibung zeihen, so müssen diese traurigen Fälle nicht gar so selten gewesen sein. Ein Theil dieser Menschentödtungen ist wohl auf Rechnung des Götzendienstes zu setzen, dem viele Menschenleben, besonders Kinder, zum Opfer fielen. Andere aber waren das Werk der Habsucht; man schaffte den Besitzer eines Gutes meuchlings bei Seite, um kraft dieses ‚Rechtstitels' das Eigenthum zu erwerben; oder es waren durch Bestechung verursachte Justizmorde. ‚Wie ist zur Hure geworden, klagt Isaias, die treue Stadt, die voll des Rechtes war! Gerechtigkeit wohnte in ihr, nun aber Mörder' (Js. 1, 21). Die Mordlust und Heimtücke, die herrschend waren, zeichnet Isaias: ‚Eure Hände sind mit Blut befleckt und eure Finger mit Missethat; eure Lippen reden Lüge, und eure Zunge spricht Unrecht aus. Da ist keiner der Gerechtigkeit sucht, keiner der nach Wahrheit richtet: sie vertrauen auf das Nichts (d. i. auf Geld u. dgl.) und reden Eitles, gehen schwanger mit Mühsal und gebären Bosheit. Nattern-Eier brüten sie und Spinnengewebe weben sie; wer von ihren Eiern ißt, muß sterben, und zerdrückt man sie, so fährt ein Basilisk heraus. Ihr Gewebe taugt nicht zu Kleidern und ihr Gewirktes nicht zur Decke; ihre Werke sind unnütze (d. h. wohl: schädliche) Werke, ihrer Hände Werk ist Missethat. Ihre Füße laufen zum Bösen und eilen, unschuldig Blut zu vergießen, . . Verwüstung und Verderben ist auf ihren Wegen. Den Weg des Friedens kennen sie nicht, und kein Recht ist in ihrem Wandel; ihre Pfade krümmen sie; wer immer darauf wandelt, weiß nichts vom Frieden' (Js. 59, 3—8).

Dieselbe Klage über den gänzlichen Verfall aller Gerechtigkeit und Rechtspflege erhebt Jeremias: ‚An den Flügeln deiner Gewande findet sich der Armen und Unschuldigen Blut; nicht in Gruben fand ich sie, sondern an allen Orten, die ich oben erwähnte' (d. h. öffentlich)

(Jer. 2, 34). Das Verbrechen braucht das Tageslicht nicht mehr zu scheuen.

5. Wie tief das sittliche Verderben eingedrungen war, zeigt sich am deutlichsten daran, dass die Boten der Liebe und des Friedens, Priester und Propheten, zur Mörderrotte geworden waren. Jeremias führt das über das Judenvolk hereingebrochene Strafgericht zurück auf die ‚Sünden ihrer Propheten und die Missethaten ihrer Priester, die darin vergossen das Blut der Gerechten', wie es besonders unter der Regierung des Königs Manasses der Fall war. ‚Sie irrten herum wie Blinde in den Straßen, befleckt mit Blut, und da sie nicht anders konnten, hoben sie ihre Säume auf' (Klagelied. 4, 13. 14). Priester und Propheten, die Herolde der Liebe und der Gerechtigkeit, wateten gleichsam im Blute ihrer unschuldigen Opfer. Gleichwohl — welch grandiose Heuchelei! — wollten sie, die ‚Blutbefleckten' (V. 15), über welche das Volk sich entsetzte, die äußerliche Reinheit, die das Gesetz (3. Mos. 22, 4; 21, 1) vorschrieb, bewahren und hoben darum in den blutgenetzten Gassen, wo diese unschuldigen Opfer fielen, die Säume ihrer Kleider auf, um sich nicht etwa durch Berührung des auf dem Boden stehenden Blutes zu verunreinigen (Allioli).

Geben wir einem Zeitgenossen des Jeremias, dem Propheten Ezechiel das Wort. Er steht nicht an, den König, den Hort des Rechts, mit einem blutdürstigen Raubthiere zu vergleichen: ‚Er ward ein Löwe und lernte Beute rauben und Menschen fressen . . Er lernte Witwen machen, und das Land und was darin war, verödete vor der Stimme seines Brüllens' (Ez. 19, 3. 7). ‚Du Menschensohn, redet Gott den Propheten an, willst du nicht Urtheil sprechen über die mit Blutschuld beladene Stadt? Stell' ihr all ihre Greuel vor, und sprich: So spricht Gott der Herr: O Stadt, die in ihrer Mitte Blut vergießt . . Siehe die Fürsten Israels, ein jeder gebraucht seinen Arm, um Blut in dir zu vergießen. Vater und Mutter thut man Schmach in dir an, Fremde verleumdet (im Hebr.: unterdrückt) man in deiner Mitte, Witwen und Waisen fügt man Leid bei dir zu. Du hast mein Heiligtum verachtet und meine Sabbathe entweiht. Falsche Ankläger sind in dir, um Blut zu vergießen'[1]) (Ez. 22, 2. 3. 6. 7. 8). Die schnödeste Habsucht hatte den ganzen

[1]) Es scheint eine Art Sykophantenthum entstanden zu sein, das professionsmäßig in verleumderischer Weise Anklagen schmiedete, um mittelst ungerechter Processe und erkaufter Rechtsprechung die Gegner um Leben und Gut zu bringen.



sittlichen und rechtlichen Boden des jüdischen Gemeinwesens untergraben: ‚Man nimmt in dir Geschenke, um Blut zu vergießen; du wucherst und nimmst Übersatz, verleumdest aus Geiz deinen Nächsten‘ (V. 12), d. h. du schmiedest falsche Anklagen, um fremde Vermögen zu erjagen.

Besonders beweint es auch Ezechiel, dass gerade diejenigen Stände, denen die Hut der idealen Volksgüter obliegt, am allertiefsten auf der moralischen Stufenleiter stehen: ‚Die Propheten in ihrer Mitte haben sich verschworen; wie ein brüllender Löwe raubt, fressen sie die Seelen, bringen Geld und Gut an sich und vermehren die Zahl der Witwen in ihr. Ihre Priester verachten mein Gesetz und entheiligen mein Heiligtum . . Ihre Fürsten in ihrer Mitte sind wie Beute raubende Wölfe um Blut zu vergießen, Seelen zu verderben, und gierig nach Gewinn zu haschen‘ (Ez. 22, 25—27).

Diese von oben herab gegebenen Beispiele wirken contagiös auf das ganze Volk ein: ‚Das Volk im Lande treibt arge Bedrückung und raubt gewaltthätig, den Armen und Dürftigen fügen sie Leid zu und den Fremden unterdrücken sie durch Verleumdung ohne Richterspruch‘ (V. 29).

Es ist ein hochangeschwollenes Sündenregister, welches Ezechiel ‚nicht in der Weichheit und Zerflossenheit des Jeremias, sondern in gewaltigen Donnerschlägen‘[1]) verkündet. ‚Das lügenhafte Wesen des Volkes wird in verschiedenen Beziehungen geschildert und Jerusalem als eine Ehebrecherin bezeichnet, die ihre canaanitische Weise noch nicht verleugnet und alle reichen Gnadenerweisungen Gottes schnöde gemißbraucht habe, so daß sie selbst Samaria, ihrer Schwester, und Sodom und ihren Töchtern nicht nachsteht. Das Königtum insonderheit, als die hohe Ceder des Libanon, soll nach Cap. 17 deshalb erniedrigt und aller seiner Herrlichkeit beraubt werden, der Prophet aber eine Wehklage anstimmen über die Fürsten Israels, die berufen, junge Löwen zu sein (vgl. Gen. 49, 9; Num. 23, 24; 24, 29), auf Raub und Gewaltthat ausgingen und deshalb von den Heiden in Netzen weggeführt und jämmerlich gemißhandelt werden sollen‘[2]).

6. Besonders muss die Regierung im nördlichen Reich, die ja aus der Revolution gegen das Davidische Haus heraus geboren war, in einen fürchterlichen Despotismus ausgeartet sein. Den blutigen

---

[1]) Küper, aaO. S. 325.
[2]) Ebd. S. 232.



Greueln innerhalb der rasch wechselnden Dynastien — in einem Zeitraum von 250 Jahren waren es deren neun — entsprach der Druck nach unten. Das ganze Volk gleicht deshalb nach einem Bilde des Oseas einem glühenden Ofen[1]); so glüht der Brand der Rebellion, wenn er auch durch die Asche der Heuchelei künstlich überdeckt erscheint. In sittlicher Verdorbenheit sind sich alle, Regierung und Volk gleich: ‚Lügen üben sie, Diebe steigen ein und rauben, und Straßenräuber sind draußen‘. Weit entfernt, dass der König gegen die verrotteten Zustände einschritt, hat derselbe seine helle Freude daran: ‚Durch ihre Bosheit erfreuen sie den König und durch ihre Lügen die Fürsten. Alle sind Ehebrecher und gleichen dem Ofen, den der Bäcker geheizt . . Am Tage (Geburts- oder Krönungstage. Allioli) unseres Königs werden toll unsere Fürsten vom Wein; er strecket die Hand aus mit den Spöttern‘. Die schlauen Höflinge, die den Sturz des Königs beabsichtigen, haben den König nur zum besten, der Prophet nennt sie Spötter, weil sie den König verhöhnen, ihm Schmeicheleien ins Gesicht sagen, während sie innerlich auf seinen Untergang sinnen. Aber auch dem König ist es nicht ernst, wenn er freundschaftlich mit ihnen verkehrt, ihnen die Hand reicht, er will sie ebenfalls zu Grunde richten. Das drückt der Prophet so kernig aus: ‚Sie schließen (glühend vor Haß) wie ein Ofen ihr Herz an ihn, während er ihnen nachstellt; ihr Bäcker (d. h. ihr Unterdrücker) schläft die ganze Nacht, am Morgen brennt er selbst wie Feuerflammen. Alle glühen wie ein Ofen und fressen ihre Richter auf; alle ihre Könige fallen‘ (Os. 7, 1. 3—7). König und Unterthanen sinnen auf ihr gegenseitiges Verderben; das unheimliche Feuer der Rebellion glüht im Volk; Attentate werden gegen den harten Herrscher geschmiedet und vollführt.

7. So war denn die ganze Rechtspflege, die Gesetzgebung und Rechtssprechung — von einer eigentlichen Gesetzgebung konnte bei der Verfassung des theokratischen Staates nicht die Rede sein, sondern nur von einer Rechtsauslegung — in den Dienst der selbstsüchtigen Bestrebungen der Vornehmen

---

[1]) Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung S. 267 fasst das Bild etwas anders und bezieht es ausschließlich auf die Regierung. Er sagt: ‚Der Prophet vergleicht das Treiben und Streben dieser Regierung mit dem Brodbacken. Die Bäcker sind die obersten Räthe und Diener der Fürsten, das Volk ist die Teigmasse, die Regierung ist der Ofen, die Mittel der Anreizung bald zum Götzendienste, bald zu dieser oder jener Gesinnung des Tages, sind das Heizen des Ofens; der Zweck des Ganzen ist, dem Fürsten einen guten, nahrhaften Bissen zu bereiten‘.

und Reichen gestellt[1]). Das göttliche Gesetz wurde einfach ignoriert: ‚Wehe denen, die Gesetze des Unrechts geben, die Beschlüsse fassen und Ungerechtigkeit vorschreiben, so dass sie im Gericht die Armen unterdrücken und der Sache der Kleinen in meinem Volk Gewalt anthun, die Wittwen zu ihrer Beute machen und die Waisen berauben' (Is. 10, 1 f.). ‚Das Land ist vergiftet von seinen Bewohnern; denn sie übertraten die Gesetze, änderten das Recht, brachen den ewigen Bund' (Is. 24, 25).

Dass unter solchen Verhältnissen der Sinn für alles Höhere schwinden musste, kann nicht Wunder nehmen. Rechtlichkeit galt geradezu für schädlich. Wie traurig es um die Wertschätzung der idealen Güter bestellt gewesen sein muss, zeigt der Vorwurf, den der Herr seinem Volke beim Propheten Malachias macht: ‚Ihr sprecht: Was haben wir wider dich geredet? Ihr habt gesagt: Unnützes thut, wer Gott dient, und welchen Vortheil haben wir, dass wir seine Gebote beobachtet haben und traurig einhergegangen sind vor dem Herrn der Heerschaaren? Darum preisen wir nun selig die Übermüthigen; denn die Bosheit übten, kamen empor, und die Gott versuchten, wurden gerettet' (Mal. 3, 13 ff.). Voll Enrüstung über solch erbärmliche Lebensanschauung weist Malachias im letzten Capitel seines Buches auf den Tag der Rache hin (c. 4).

8. Der triumphierenden Ungerechtigkeit gegenüber begnügen sich die Propheten nicht damit, die durch und durch corrumpierten socialen Verhältnisse schonungslos aufzudecken und öffentlich zu geißeln — sie kritisieren nicht blos scharf, sie wollen reformieren, bessern, und das suchen sie zu erreichen in dreifacher Weise: durch Strafandrohung, durch zu Herzen gehende Ermahnungen und durch Vorhalten eines sittlichen Ideals. Ein ‚Wehe' hat Isaias für die, welche die Armen bedrücken (Is. 3, 11. 12; Jer. 22, 13 ff.) und die Rechtspflege in den Dienst der Habsucht stellen (Is. 5, 23; 10, 1. 2). Die schärfste Strafe soll die Ungerechtigkeit treffen, indem dem Israeliten das entrissen werden soll, woran sein Herz am meisten hieng: Familie und Grundbesitz. Der Herr droht: ‚Darum will ich auch ihre Weiber den Fremden geben und ihre Äcker anderen nach ihnen; denn vom Geringsten bis zum

[1]) Vgl. über die herrschende Bedrückung auch Graetz, Geschichte der Juden II. Bd. 1. Hälfte Leipzig 1875. S. 80 ff.

Größten sind alle dem Geize ergeben; vom Propheten bis zum Priester gehen alle mit Lügen um' (Jer. 8, 10). Wenn es auch den Unterdrückern der Gerechtigkeit äußerlich ‚wohl ergeht' (Jer. 12, 1), so ist doch kein Verlass auf dieses Scheinglück: ‚Wie das Rebhuhn über Eiern brütet, die es nicht gelegt hat, also ist der, welcher Reichthum sammelt, aber nicht mit Recht; in der Hälfte seiner Tage verläßt er ihn' (17, 11). Eine allgemeine Vertilgung wird dem Propheten Amos zufolge die Verbrecher am Recht wegfegen. Ergreifend ist es, wenn der Prophet heidnische Nachbarvölker, die Ägypter und Philister, als Zeugen der in Israel herrschenden Ungerechtigkeit aufruft: ‚Versammelt euch auf Samarias Bergen und sehet die große Verrücktheit in seiner Mitte und wie man Bedrückung leidet in seinem Innern. Sie wissen nicht Recht zu thun, spricht der Herr, häufen Unrecht und Raub auf in ihren Häusern. Darum spricht so Gott der Herr: Geängstigt und umzingelt wird das Land, genommen von dir deine Stärke und geplündert deine Häuser. So spricht Gott der Herr: Gleichwie der Hirt aus des Löwen Rachen ein Paar Knochen rettet, oder ein Ohrläppchen; also werden von den Söhnen Israels gerettet, die zu Samaria auf des Ruhebetts Ecke sitzen und auf Damascenerpolstern' (Am. 3, 9—12). Den fetten Kühen Basans, welche die ‚Armen zermalmen', um ihrer Üppigkeit fröhnen zu können, droht der Prophet mit schrecklicher Strafe: ‚Siehe es kommen Tage über euch, da man euch, was von euch übrig ist, auf Stangen in siedende Häfen hebt' (Am. 4, 1 vgl. oben S. 414). Wie man Fleisch zum Kochen mittelst der Spieße in siedende Häfen wirft, so werden die Vornehmen von den Assyrern in die Gefangenschaft zu großen Leiden fortgeschleppt. Den ausbeuterischen Reichen und Vornehmen und den ungerechten Richtern gilt das ‚Wehe' des Amos: ‚Sie sind aufbewahrt zum bösen Tag' (6, 1. 3). Gerade ‚wegen der Unterdrückung der Armen soll die Trauer ins Land kommen' (8, 9). Michäas, der den Latifundienbesitz angreift, droht den Güterräubern, dass sie ihres Besitzes nicht froh werden sollen: ‚Auf und wandert! Denn hier ist keine Ruhe für euch' (Mich. 2, 10). Das ungerechte Gut kann blos Unheil bringen: ‚Du wirst essen und nicht satt werden, . . du wirst nach etwas greifen, aber es nicht retten, und was du rettest, gebe ich dem Schwerte. Du wirst säen und nicht ernten, du wirst Oliven keltern, und dennoch dich nicht salben mit Öl, und Most, und doch keinen Wein trinken' (Mich. 6, 14. 15).

Wir haben gesehen, wie gerade die bestellten Beschützer der Gerechtigkeit ‚das Recht in Bitterkeit kehren und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermut‘ (Am. 6, 13). ‚Wehe den Hirten, droht Jeremias, welche die Herde meiner Weide zerstreuen und zerreißen‘ (Jer. 23, 1). Sie sollen deswegen das Opfer ausgesuchter Strafgerichte sein: ‚Heulet ihr Hirten und schreiet, bestreuet euch mit Asche, ihr Vornehmen der Herde, denn eure Zeit ist aus, dass ihr geschlachtet werdet, dass ihr zerbrechet und zu Boden fallet, wie ein kostbares Gefäß. Bei den Hirten ist es aus mit der Flucht, mit der Rettung bei den Vornehmen der Herde. Der Hirten Klagegeschrei ertönet, das Heulen der Vornehmen der Herde, denn der Herr hat verwüstet ihre Weiden‘ (Jer. 25, 34—36).

9. Über den schrecklichen Drohungen vergaßen es jedoch die Propheten nicht, in väterlich eindringlicher Weise zur socialen Reform durch Ausrottung der Missstände, vor allem durch Übung der Gerechtigkeit zu mahnen. ‚Wenn ihr eure Werke und eure Absichten gut einrichtet, wenn ihr Gerechtigkeit übet zwischen einem und dem andern, dem Fremdling, dem Waisen und der Witwe keine Gewalt anthuet und nicht unschuldig Blut vergießet an diesem Orte, so will ich bei euch wohnen an diesem Orte, im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe für und für. Aber siehe, ihr verlasset euch auf Lügenworte, die euch nichts nützen, ihr stehlet, mordet, brechet die Ehe, schwört fälschlich, opfert den Baalen‘ (Jer. 7, 5—9).

Der Prophet erschöpft sich in den eindringlichsten Mahnungen, doch dem getretenen Recht wieder aufzuhelfen: ‚Haltet Gericht am Morgen und rettet den Unterdrückten aus des Gewaltthätigen Hand‘ (Jer. 21, 12). ‚Übet Recht und Gerechtigkeit, errettet den Unterdrückten aus der Hand des Gewaltthätigen, betrübet nicht Fremdlinge, Waisen und Witwen, verübet nicht Druck und Unrecht an ihnen und vergießet kein unschuldig Blut an diesem Orte‘ (22, 3). Das ganze ethische wie sociale Reformprogramm fasst Michäas (6, 8) dahin zusammen: ‚Ich will dir anzeigen, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: recht thun und Barmherzigkeit lieben und sorgfältig mit deinem Gott wandeln‘.

So sehr sind die Propheten davon durchdrungen, dass es vor allem Noth thue, wieder die Gerechtigkeit zum Grundprincip des socialen Lebens zu machen, dass sie trotz ihrer an sich selbst geübten asketischen Strenge in ihren Predigten den Hauptaccent nicht etwa auf äußerliche Bußwerke wie Fasten, sondern vor allem andern auf

die Heilighaltung des Rechtes legten. Es scheint, dass häufig neben der ärgsten Ungerechtigkeit noch der äußere Schein von Religiosität gewahrt wurde. Aber selbst an den Bußtagen blieb das Herz gegen die Noth unempfindlich: ‚Siehe, am Tage eures Fastens zeigt sich euer Wille und alle eure Schuldner treibet ihr .. Ist denn das ein Fasten, wie ich es wünsche, wenn der Mensch den Tag durch sich kasteiet, wie einen Reif sein Haupt beugt und in Sack und Asche liegt? .. Ist nicht vielmehr das ein Fasten, wie ich es wünsche: losmachen die Bande der Bosheit, losmachen die Fesseln der Bedrückung, freigeben die Gedrückten, zerreißen jegliche Last? Brich dem Hungrigen dein Brod, Arme und Herberglose führe in dein Haus, wenn du einen Nackenden siehst, so kleide ihn und verachte dein Fleisch nicht‘ (Is. 58, 3 ff.). Interessant ist in dieser Beziehung die Antwort, welche der Prophet Zacharias gab auf eine Anfrage, ob die in der Gefangenschaft angeordneten Buß- und Fasttage noch fernerhin gehalten werden sollen: ‚So spricht der Herr der Heerschaaren: Gerechtes Urtheil fället, Liebe und Barmherzigkeit übet, ein jeglicher mit seinem Bruder. Und drücket nicht Witwen und Waisen, Fremdlinge und Arme, und sinnet nicht Böses, einer gegen den andern in seinem Herzen‘ (Zach. 7, 8—10). Allein der Prophet fügt sofort bei, dass solche Ermahnungen an den ‚Herzen gleich dem Diamant‘ nichts fruchten (Zach. 7, 11. 12).

10. Ezechiel endlich hat in scharfen Umrissen seinen Zeitgenossen das Bild eines echten nach dem Gesetz lebenden Israeliten vorgehalten und darin besonders die socialen Seiten, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hervorgehoben, die in schneidendem Contrast zur Wirklichkeit standen. ‚Wenn ein Mann gerecht ist, Recht und Gerechtigkeit übet, auf den Bergen nicht (sc. Götzenopfer) isst, seine Augen zu den Götzen des Hauses Israel nicht aufhebt, das Weib seines Nächsten nicht befleckt und einem blutgängigen Weibe nicht naht, der niemand betrübt, das Pfand dem Schuldner wiedergibt, mit Gewalt nicht raubt, sein Brod dem Hungrigen reicht und den Nackten bekleidet, der nicht auf Wucher leiht und nicht darüber nimmt, der seine Hand vom Unrecht zurückhält und recht richtet zwischen Mann und Mann .., der ist gerecht, er soll leben, spricht der Herr‘ (Ez. 18, 5—9). So stark hier der sociale Zusammenhang der Menschen und die daraus entspringenden Pflichten betont werden, ebensosehr legt der Prophet im Folgenden den Nachdruck auf die individuelle sittliche Verantwortlichkeit jedes Ein-

zelnen. Jeder büßt seine Schuld (Ez. 18, 10—20). Den heutzutage weitverbreiteten ethischen Irrthum, dass der Mensch auch in moralischer Beziehung das Produkt des auf ihn wirkenden socialen Milieu sei, verwirft Ezechiel unbedingt; ‚es ist kein Prophet, der die persönliche Verschuldung und Verantwortlichkeit des Einzelnen so nachdrücklich hervorhebt; überhaupt aber ist es ihm eigentümlich, die Verdorbenheit Israels in ihrer ganzen Tiefe zu schildern und dabei auf die Natur des menschlichen Herzens selbst zurückzugehen, dessen radicale Verderbnis auch in Israel nur durch eine innere Umwandlung geheilt werden könne'[1]).

VII.

Prophetische Zukunfts-Ideale und Reformgedanken.

1. Es war stets so und ist psychologisch wohl verständlich, dass in Zeiten sittlichen Verderbnisses und socialer Zerrüttung die besseren Naturen Ideale hochgehalten haben, an welchen sie sich inmitten trostloser Zeitverhältnisse wieder getröstet und aufgerichtet haben.

Das war auch bei jenen Männern nicht anders, die an der ethischen und socialen Reform des von der Höhe seiner Bestimmung herabgesunkenen jüdischen Volkes arbeiteten. Aus der Trostlosigkeit ihrer Zeit flüchten sie zu ihren Zukunftsidealen. Hier fand die prophetische Seele gleichsam ihren Ruhepunkt und neue Schwungkraft, wenn sie aus den Wirren in Staat und Volk, nach der Kampfesarbeit gegen die Sünden ihrer Zeit, nach den wuchtigen Schlägen, die sie — zu ihrem eigenen Schmerz — gegen Gottesstadt und Bundesvolk führen mussten, an der Idylle künftiger Besserung sich erlaben und aus der traurigen Gegenwart in die messianische Zukunft fliegen durfte. Es sind das die hochpoetischen Stellen der Prophetenbücher; man fühlt es am Vollklang der Sprache, an der satten Färbung der geschauten Zukunftsbilder, wie der Prophetenseele Flügel der Sehnsucht gewachsen sind.

Auch vom sociologischen Standpunkt und für die Darlegung der socialen Reformbestrebungen der Propheten sind diese Ideale von Interesse.

Sind es bloße Utopien, ähnlich jenen, mit welchen der Communismus so freigebig ist? Manche der Zukunftshoffnungen weisen auf

[1]) Küper, aaO. S. 334.

ferne Zeiten hin, sind eschatologischen Charakters und können deswegen nicht als unmittelbare Vorbilder für die in damaliger Zeit unter den gegebenen concreten Verhältnissen durchzuführenden Reformen gelten. Diese Ideale sollen erst am Ende der Zeiten ihre Erfüllung finden, wo nach Aufhören aller Bosheit endlich Gerechtigkeit und Liebe triumphieren werden. Aber auch diese eschatologischen Ideale bieten doch immerhin die Grundelemente, die Hauptlinien dar, nach denen die prophetische ‚Politik' den theokratischen Staat reformiert wissen wollte.

Andere dagegen zielen direct auf die Einrichtung dieses israelitischen Volkswesens ab; sie sind einfach der Ausdruck dessen, wie sich der warme Patriotismus der Propheten das Ideal des theokratischen Staates seiner hohen Aufgaben entsprechend verwirklicht denkt und — wünscht. Beide Arten gehen oft in einander über.

Endlich sind sie keine Utopien, sondern nur der in die lebhafteste Form gebrachte Wunsch nach sittlich-socialer Regenerierung des Volkes. Sie unterscheiden sich stark von den Zukunftsverheißungen, mit welchen der Socialismus seine Anhänger beglückt. Das prophetische Ideal erstrebt Besserung des Menschen und dann erst Besserung der äußeren social-öconomischen Verhältnisse, der Socialismus umgekehrt Hebung des äußeren culturellen Niveaus und erwartet eine daraus von selbst resultierende, überspannt gedachte Vervollkommnung des Menschen. Die Propheten heischen Rückkehr zur alten Einfachheit und Trefflichkeit der Vätersitten; der Socialismus dagegen will möglichste Verfeinerung und Steigerung aller Lebensgenüsse; die Propheten denken sich ihr Ideal als realisierbar innerhalb der Grenzpfähle des kleinen jüdischen Staatswesens; der Socialismus träumt von Internationale und Kosmopolitismus. Mögen die socialen Wünsche der Propheten ‚Ideale' sein und geblieben sein: Utopien sind es keine.

Zudem verhehlen es sich die Propheten nicht, daß nur durch schwere Drangsale eine sittliche Besserung und Läuterung und damit ein socialer Fortschritt erzielt werden könne. Von der Generation, in der sie lebten, wagten sie nichts zu hoffen.

2. Es treten in diesen Zukunftsbildern lebhaft bestimmte Züge hervor, die für die socialen Anschauungen der Propheten von Wichtigkeit sind. Wie sie es betrauern, dass Israel zum Kanaan, zum Handelsvolk, geworden, so erblicken sie Heil und Rettung in der Rückkehr zur Mittelstands- und Agrarpolitik. Die Pflege des heimischen Fruchtbodens und gesunde Grundbesitzvertheilung, das sind die scharf hervortretenden Merkmale des Ideals. Von der Hoch-

schätzung, welche die Propheten dem Ackerbau entgegenbringen, zeugt es, dass sie denselben unmittelbar von Jehova selbst ableiten. So heißt es bei Isaias (28, 26): ‚So — d. h. im richtigen Anbau — unterweiset ihn, wie es recht ist, so belehret ihn sein Gott'.

Ohne festen Grundbesitz und blühende Landwirtschaft können sich die Propheten die Zukunft ihres Volkes nicht denken; sie schildern den Ackerbau vielmehr als einen überaus gesegneten[1]). Wenn das Prophetenauge über die drohenden Zeiten der Verwüstung und der Gefangenschaft hinwegschweift, hinüber zu den Tagen der Restauration von Staat und Volk, so schaut es diese Besserung der Dinge gern unter dem Bild üppiger Fruchtbarkeit des Landes. So entwirft Amos ein herrliches Zukunftsbild: ‚Siehe, es kommen die Tage, spricht der Herr, da reichet der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Säemann; es träufeln die Berge Süßes (Most) und alle Hügel sind bebaut' (Amos 9, 13). In diesen glücklichen Zeiten wird eine solche Fruchtbarkeit sein, dass nach dem Pflügen sogleich die Ernte eintritt, und die Weinlese wird so ergiebig sein, dass man bis zur Säezeit zu keltern hat. Bezieht sich dieses wohl in einem höheren Sinn zu deutende Gesicht vor allem auf die Segensfülle, welche in der letzten Periode der messianischen Zeit dem auserwählten Volk zuströmen soll, so ist es doch für den Ideenkreis des Propheten höchst bezeichnend, dass ihm dieser Segen unter dem Bild der ländlichen Idylle, der Fruchbarkeit und des Friedens vorschwebt. Ob es nicht wie leises, schmerzliches Sehnen durchklingt, herauszukommen aus den unheilvollen socialen Missständen, in denen das Volk sich befindet? ‚Und ich führe zurück — so schreitet die Weissagung fort — die Gefangenen meines Volkes Israel, und sie bauen die verwüsteten Städte und bewohnen sie, pflanzen Weinberge und trinken Wein, legen Gärten an und essen die Frucht davon, und ich will sie in ihr Land pflanzen und fürder nicht mehr ausrotten aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben, spricht Gott der Herr, dein Gott (Am. 9, 14. 15). Mit diesem trostreichen Ausblick in weite Fernen schließt der Prophet.

Es ist fast kein Prophet, bei welchem nicht ähnliche Saiten anklingen. So schildert Oseas die Zukunft in einem abgerundeten Bilde: ‚Zu jener Zeit will ich willfahren, ist der Spruch Jahwes, will ich

[1]) Sellin S. 217.

willfahren dem Himmel und der wird der Erde willfahren, und die Erde wird dem Getreide und dem Most und dem Öl willfahren, und die werden Israel willfahren‘ (2, 23). So kann der Abschluſs seiner Prophetie lauten: ‚Die in seinem (d. h. des Libanon) Schatten wohnen, sollen dann wieder Getreide erzielen und blühen wie der Weinstock‘ (14, 8). Isaias (30, 23 ff.) schildert die dereinstige wunderbare Ertragsfähigkeit des Ackers: ‚Es wird Regen für deine Saat gespendet, mit der du den Acker besäest und das Getreide, das der Acker trägt, wird saftvoll und fett sein. Dein Vieh wird an jenem Tage auf weiter Au weiden. Die Ochsen und die Esel, die den Acker bearbeiten, werden gesalzenes Mengfutter fressen usw. Auf allen hohen Bergen und Hügeln wird es Bäche und Wasserströme geben‘. Jeremias stellt für die Zukunft als Gabe Jehovas in Aussicht: ‚Du sollst wiederum Weingärten pflanzen auf Samarias Bergen‘ (31, 5). Das Volk wird zusammenströmen zu den Gütern des Herrn, zum Getreide, Wein und Öl, zu den jungen Schafen und Rindern‘ (31, 12)[1].

Es sind immer Variationen desselben Lieblingsthemas, welche auch bei den anderen Propheten wiederkehren. *Michäas* hofft günstige sociale und öconomische Verhältnisse, und erweitert das Bild um einen lieblichen Zug, den des ungestörten Friedens. ‚Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spieße zu Hippen; nicht mehr wird Volk wider Volk das Schwert ergreifen und sie werden nicht mehr den Krieg erlernen. Dann sitzt ein jeglicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum, und nichts wird ihn stören‘ (Mich. 4, 3. 4). In dieser Friedensperiode werden dann *geordnete Besitz- und gesicherte Eigenthumsverhältnisse, die zu damaliger Zeit umgestürzt waren, wiederkehren, und jeder soll die Früchte seines Eigenthums und seiner Arbeit in ungestörter Ruhe genießen.* Der Arbeiter soll sich auch der Früchte *seiner Arbeit* erfreuen[2]; nicht mehr soll der herzlose Capitalist an seinem Schweiße sich bereichern: ‚Sie werden Häuser bauen und bewohnen, Weinberge pflanzen und die Früchte davon genießen. Sie werden nicht bauen und ein anderer bewohnen, nicht pflanzen und ein anderer essen‘ (Is. 65, 21 f.). Die sociale Zerklüftung soll endlich schwinden, der Friede wird alles einigen: ‚Der Wolf und das Lamm soll miteinander weiden‘ (65, 25). ‚Ein Same des Friedens, hofft

---

[1]) *Sellin*, 217 f.

[2]) Über den Arbeitswucher s. o. S. 584.

Zacharias, wird es sein: der Weinstock wird seine Frucht, die Erde ihr Gewächs und der Himmel seinen Thau geben' (8, 12). Und wenn der Prophet aus trüber Zeit seinen Blick sehnend in die Siegesherrlichkeit der makkabäischen Zeit hinübergleiten läßt, fragt er: ,Was ist sein (des Herrn) Gut, und was ist seine Schöne? Das Getreide der Auserwählten und der Wein, aus dem Jungfrauen sprossen' (9, 17). Woran wird der Herr in jener glanzvollen Zeit seine Güte und Schönheit bekunden? An reichlichem Getreide und Wein, wovon eine auserlesene Jugend erwächst.

Umgekehrt erblicken die Propheten die Zeiten des Niederganges, der Zerstörung unter dem Bilde der Dürre und Unfruchtbarkeit, von denen das Land betroffen werden soll. So sagt zB. Habacuc (3, 17): ,Der Feigenbaum wird nicht blühen, keine Frucht bringen die Rebe, es trüget des Ölbaumes Getrieb, und die Fluren geben kein Brod; entrissen sind der Hürde die Schafe, und kein Rind an der Krippe'. Und Isaias: ,Und es wird geschehen an dem Tage, daß jedermann der eine Kuh und zwei Schafe behalten wird, um des Überflusses der Milch wegen Butter ißt (oder Käse oder dicke Milch). Butter und Honig wird jeder essen, der noch im Lande übrig geblieben ist' (Is. 7, 21 f.). Diese Stelle commentiert Allioli: ,Zu der Zeit werden die Feinde nur sehr wenig Vieh im Lande übrig lassen und alles so verwüsten, daß es überall kein Ackerland, sondern nur mehr Viehweiden gibt, von deren überflüssigem Ertrag man sich nähren wird'[1]).

,Und es wird geschehen an dem Tage, dass jeder Ort, wo tausend Weinstöcke von tausend Silberlingen Wert standen, voll Disteln und Dornen sein wird. Mit Pfeilen und Bogen wird man dahingehen müssen (um sich gegen anfallende wilde Thiere oder Räuber zu schützen), denn Disteln und Dornen werden im Lande sein. Und alle Berge, die man mit Hauen umzuhacken pflegte, werden sich vor Disteln und Dornen nicht mehr zu fürchten haben; denn man wird daselbst Ochsen weiden und Vieh darauf treiben lassen' (Is. 7, 23—25). Die Weinberge nämlich, die man mit der Haue bestellt, und die der Eigenthümer sorgfältig mit einem Dornzaun umhegt, werden zu jener Zeit kein schützendes Dorngehege mehr um sich haben, sondern man wird das Vieh auf ihnen zur Weide treiben (Allioli).

---

[1]) Einleuchtender dürfte es wohl sein, statt an eine Minderung des Viehbestandes eher an eine Minderung der Bevölkerungszahl zu denken, so dass wirklich ein Überfluss an Milch entsteht.

3. Die Darlegung des prophetischen Zukunftsideals, in welchem das innerste Sehnen der Prophetenseele sich ausspricht, läſst zur Genüge erkennen, daſs die Träger dieses Ideals keine verbitterten und verbissenen Socialreformer, keine enragierten Classenführer waren, die dem Privatbesitz und dem Reichthum den Krieg geschworen hatten, wie man in einseitiger Geschichtsphilosophie befangen, sie schon auffassen wollte. Was sie bekämpfen, ist immer das ethische Übel, das Unrecht, das auch social schädigt, nicht der Reichthum und der gewinnbringende Handel als solche. Daſs die Propheten trotz vorherrschender Betonung des Ackerbaues auch dem Handel, abgesehen von den zu ihrer Zeit daran sich knüpfenden Auswüchsen, nicht unfreundlich gegenüberstanden, erhellt aus manchen Stellen. Jeremias nimmt ohne Bedenken in seine Schilderung der Zukunft den Gedanken auf, man werde auch dort handeln und kaufen können. ‚Man wird dereinst noch Häuser und Felder und Weinberge kaufen in diesem Lande' (32, 15). ‚Ja Felder wird man kaufen um Geld und Kaufbriefe schreiben und versiegeln und Zeugen dazu nehmen' (32, 44).

Diese Stellen besagen ein doppeltes: Einmal die Propheten wollen an der Privatwirtschaft, an der auf Privateigenthum beruhenden Wirtschaftsordnung unentwegt festhalten. Kauf und Verkauf sollen beibehalten werden; ja die Propheten wollen gar nicht einmal absolute Unbeweglichkeit und Unveräußerlichkeit von Grund und Boden; freilich ebenso wenig einen absoluten Freihandel mit Grundstücken. Die selbstverständliche Schranke bildet für die Propheten das Jobeljahr, wodurch der Rückfall des Bodens an seinen ursprünglichen Eigenthümer erfolgen soll. Sodann ergibt sich daraus, daſs die Propheten keineswegs den aus dem Handel sich ergebenden Besitz als solchen bekämpft haben, trotz ihrer Vorliebe für die Landwirtschaft. ‚Im Gegentheil, auch er gilt ihnen, recht empfangen und mit rechtlichen Mitteln erworben, als erstrebenswerte Gabe Gottes'[1]). Was sie allein befehden, das ist das Unrecht, welches das sociale Wohl von einem um dasselbe unbekümmerten Welthandel und Capitalismus erleidet. Denn die Propheten sind ja die eifrigen Verfechter der Interessen des Mittelstandes und einer sich auf letzterem aufbauenden Besitzordnung. Das Besitzproblem hat Michäas gestreift in dem oben[2]) citierten Satz: Ein jeglicher sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigen-

[1]) Sellin aaO. S. 219 f. [2]) S. 596.

baum. Das ist doch wohl nur eine metaphorische Fassung des Gedankens, jeder werde vom Ertrag seines Grundstückes zu leben haben. Tiefer geht Ezechiel auf die Frage der Besitzvertheilung ein. Der Entwurf einer Landesvertheilung, welchen dieser Prophet für die Neueinrichtung des Staatswesens nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft gibt, greift wieder zurück auf die ursprüngliche Vertheilung des Landes zu gleichen Theilen (Ez. 48, 11 ff.). Einer etwa wiederkehrenden Ausbeutung des Volkes durch die Vornehmen, die Fürsten und Priester, soll nach diesem Project vorgebeugt werden dadurch, dass die Leistungen, welche an dieselben zu entrichten sind, gesetzlich genau festgelegt werden. Dem König soll ein Krongut gegeben werden mit dem ausgesprochenen Zwecke, ‚damit die Fürsten fürderhin nicht mehr mein Volk berauben, sondern das Land dem Hause Israel nach seinen Stämmen einräumen. So spricht Gott der Herr: ‚Lasset es euch genügen, ihr Fürsten Israels, laßt ab von Unrecht und Raub, übt Recht und Gerechtigkeit und sondert eure Grenzen von meinem Volk‘ (45, 8 f.). Um das Verkehrsleben, welches in früherer Zeit zu einem Tummelplatz der Fälscherei und Betruges aller Art geworden war, in den Schranken der commutativen Gerechtigkeit zu halten, soll vor allem auch wieder für gerechtes Maß und Gewicht sowie für ein geordnetes Münzwesen, diese Grundbedingungen eines gedeihlichen Geschäftsverkehrs, Sorge getragen werden (45, 10 ff.). Wie schon angedeutet, werden auch die Naturalleistungen bestimmt, welche an die Fürsten (45, 13 ff.) und an die Priester (44, 30; 45, 16) zu entrichten sind. Es ist bemerkenswert, dass der Prophet Naturalien als Abgaben will; es soll dem Überwiegen der Geldwirtschaft gesteuert werden.

4. Das socialpolitische Ideal der Propheten ist demnach ein auf gesicherten Erwerbsverhältnissen sich erhebender freier Mittelstand. Indem sie gegen die Bedrückungen der Armen durch die Reichen sich ereifern, liegt es ihnen eben am Herzen, die Freiheit der Person wie die Freiheit des Besitzes gegen drückende Schuldknechtschaft zu vertheidigen. Es ist bekannt, wie Jeremias sich bemüht, der Idee der persönlichen Freiheit auch thatkräftig Ausdruck zu verschaffen. ‚Es mag eine Folge seiner Wirksamkeit gewesen sein, daß der schwache König (Zedekia) von der Not gedrängt, sich dazu entschloß, dem Gesetz entsprechend, die Sklaven, soweit sie hebräischer Abkunft waren, frei zu geben. Als man aber in Veranlassung der durch einen Abzug der Chaldäer gegen die herankommenden Ägypter unterbrochenen Belagerung auch

diesen Schritt wieder zurücknahm, erhob der Prophet um so nachdrücklicher seine Stimme und verkündete Zedekia und seinen Fürsten das Gericht des Herrn'[1]).

Noch eine andere Idee, die man so gern als eine Errungenschaft der neuesten Zeit betrachtet[2]), klingt bei den Propheten durch, die der Gleichheit aller Menschen. Mit dem Hinweis auf die messianische Zukunft verknüpft sich bei den Propheten der Gedanke an die Gleichheit aller Volksglieder. So wenn Joel die Geistesausgießung ‚über alles Fleisch' (c. 3) verkündet. Der Geist ‚kommt über alle Alters- und Standesstufen, selbst über Knechte und Mägde'[3]).

Aber nicht bloß der enge Kreis des auserwählten Bundesvolkes soll im messianischen Reich das Bürgerrecht erlangen, sondern auch die im Auge des Israeliten als minderwertig geltenden Heidenvölker sollen dazu berufen sein. Jonas ist die Verkörperung dieser universalistischen Idee im Gegensatz zum engherzigen jüdischen Particularismus. ‚Man hat anzunehmen, sagt Küper, daß durch das Buch Jonas der Universalismus des göttlichen Reiches im Unterschied von dem israelitischen Particularismus bezeugt und, was damit zusammenhängt, auf eine neue Epoche der Prophetie hingewiesen werden soll, welche derselben Bahn zu brechen hat'[4]). Deutlich hat dies auch Isaias ausgesprochen: ‚Und die Kinder der Fremdlinge . . die will ich auf meinen heiligen Berg führen' (Is. 56, 6 f.).

5. Das bisher geschilderte Zukunftsideal der Propheten würde unvollständig und deswegen unwahr bleiben, wollten wir eines besonders kräftig hervorleuchtenden Zuges, der bereits gestreift wurde, vergessen: des lebhaften Wunsches nämlich nach dem endlichen Sieg der Gerechtigkeit und vor allem nach einer gerechten Regierung. Wie die herrschende Ungerechtigkeit der Grund ihrer Entrüstung und die Ursache der von ihnen verkündeten Strafen ist, so bildet dieser Zug den Mittelpunkt ihrer Ideale. Die Gerechtigkeit ist der Hauptpfeiler, der das Gebäude aller Zukunftshoffnungen stützen muss. Verbindet sich mit dem Begriff der Gerechtigkeit in

---

[1]) Küper, aaO. S. 311.

[2]) J. W. Wolf, Socialismus und kapitalist. Gesellschaftsordnung. Stuttgart 1892 S. 30 ff.

[3]) Küper, aaO. S. 159.

[4]) Ebd. S. 166.

der Vorstellung der Propheten sicherlich überhaupt der allgemeine Sinn von Sündenlosigkeit und Heiligkeit, so ist doch aus dem schroffen Gegensatz zu der von den Propheten so tief beklagten Ungerechtigkeit im Handel und Verkehr, in der Rechtspflege und Politik gewiss auch die Gerechtigkeit im engeren Sinn, als sociale Tugend, das Recht als sociales Gut darunter verstanden. Fast zahllos sind die Rufe nach dem Siege der Gerechtigkeit, — rechte Stoßseufzer, die beim Anblicke der traurigen Zustände jeden Augenblick sich dem betrübten und entrüsteten Prophetenherzen entringen. Besonders ist das bei Isaias der Fall. Er erwartet das Heil von einer gerechten Obrigkeit. So verheißt der Herr der Stadt Jerusalem: ‚Ich werde dir wieder Richter geben wie vorher und Rathgeber wie vor alters; dann wirst du heißen die Stadt der Gerechtigkeit, die treue Stadt. Sion wird durch Recht erlöset werden und durch Gerechtigkeit zurückgeführt‘ (Is. 1, 26 f.). Der Seher hofft, dass der Herr ‚Sion mit Recht und Gerechtigkeit erfüllt‘ (33, 5). Nur die Gerechtigkeit gibt Sicherheit und Gedeihen: ‚Wer in Gerechtigkeit wandelt, und Wahrheit redet; wer ungerechten Gewinn verschmäht, und wessen Hand sich aller Bestechung enthält, wer seine Ohren verstopft, um vom Blute nicht zu hören und seine Augen verschließt, um nichts Böses zu sehen, der wird wohnen in der Höhe, Felsenschlösser werden sein Schutz sein, sein Brod wird ihm gegeben und sein Wasser bleibt nicht aus‘ (Is. 33, 15. 16). Soll's besser werden, muss die Losung der Zukunft lauten: ‚Bewahret das Recht und thuet Gerechtigkeit, denn mein Heil ist nahe, dass es komme, und meine Gerechtigkeit, dass sie offenbar werde. Selig der Mann, der solches thut und der Menschensohn, der daran hält, den Sabbath hält, dass er ihn nicht entheilige und seine Hände bewahret, auf dass er nichts Böses thue‘ (56, 1. 2).

Besonders ist das messianische Reich das Reich der Gerechtigkeit, der Messias der Gerechte (61. 10 f.; 62, 1. 2). Küper sagt über diesen Gegenstand zusammenfassend: ‚Es ist schon in Cap. 1 auf den Weg hingewiesen worden, wie Zion durch Recht erlöst werden soll und nach Cap. 15, 16 steht Jehova erhaben da durchs Gericht und wird geheiligt durch Gerechtigkeit. Man kann Cap. 40—66 als eine großartige Durchführung dieses auch Cap. 6 bezeugten Jesaianischen Grundgedankens ansehen. Wie Jehova als der Heilige und Gerechte der Welt gegenübersteht . ., so beruht Israels Berufung und Bewahrung auf seiner Gerechtigkeit, um seinen Heilsplan auszuführen. Indem

dazu alle Ordnungen des Gesetzes haben dienen sollen, steht darin der Jammer des Volkes, daß es ihm an der Gerechtigkeit sowohl im äußeren Verhalten (59, 4. 14) als in seinem Verhalten gegen Gott fehlt . . Deshalb erscheint es als eine Notwendigkeit, daß Gottes Gerechtigkeit strafend eingreife; da die Gerechtigkeit in Israel fernsteht, heißt es malerisch (59, 16. 17), so zieht er die Gerechtigkeit an wie einen Panzer und die Kleider der Rache zum Gewand und deckt sich mit dem Eifer als mit einem Mantel . . Wie das Gericht, erscheint aber auch die Erlösung aus Babel und die Heilsvermittlung des Knechtes Gottes als ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit (42, 6; 46, 13; 56, 1). Wenn der alte Bund mit seinen sündigen Heilsvermittlern und seinem abgefallenen Volk aufhören muß, so wird dagegen ein neuer Bund eintreten, durch die Gerechtigkeit des Knechtes Gottes (Zadik genannt 53, 11) und sein versöhnendes Leiden bedingt, da es auf der Grundlage göttlicher Gerechtigkeit ein Volk von lauter Gerechten, eine ganz neue Ordnung der Dinge gibt, an welcher der Rest Israels und auch der Heidenwelt Antheil nehmen solle (54, 14; 60, 21). Wenn der Prophet alles Elend der Vergangenheit in der Ungerechtigkeit Israels befaßt, so steht für ihn alles Heil der Zukunft in seiner Gerechtigkeit . . Es entspricht fast schon neutestamentlicher Innerlichkeit, wie in diesem Abschnitt alles Elend der Gegenwart und alles Heil der Zukunft auf tiefere sittliche Grundlagen zurückgeführt . . wird'[1]). Da wird also keinem wirtschaftlichen Fatalismus gehuldigt, als seien die Misſstände nothwendige Begleiterscheinungen der culturellen Entwicklung.

Dieses Moment tritt in allen prophetischen Zukunftsidealen scharf hervor, besonders lebhaft ist der Wunsch nach guten Hirten, d. h. nach gerechten Regenten. So heißt es bei Jeremias (23, 4. 5. 6): ‚Ich will Hirten über sie stellen, die sie weiden sollen . . Siehe es kommt die Zeit, spricht der Herr, dass ich dem David einen gerechten Sprössling erwecke; ein König wird herrschen, der weise ist und Gerechtigkeit übt auf Erden . . und dies ist der Name, womit man ihn nennen wird: Der Herr, unser Gerechte'. Und Baruch: ‚Gott wird dir umthun das Gewand der Gerechtigkeit . . Gott wird auf ewig deinen Namen nennen: Friede aus Gerechtigkeit und Ehre aus Gottesfurcht' (5, 2. 4). Ebenso richtet Ezechiel den Blick von

---

[1]) Küper, aaO. S. 250 f.



den schlechten Hirten, die sich selbst weiden und die Herde ins Verderben stürzen, auf den idealen Hirten und verkündet eine von Gott ausgehende Erneuerung des Hirtenstandes. Der neue Fürst, das Vorbild aller Obrigkeit, wird bemüht sein, Recht und Gerechtigkeit für das ganze Volk zu handhaben (34, 12 ff.).

Diese von Prophetenhand hingeworfenen kräftigen Züge lassen das Bild jener tiefbewegten Zeit klar erkennen[1]). Kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Darstellung zurück. Es wurde dort hervorgehoben, dass die Propheten nicht Politiker, sondern Bußprediger waren. Aber der Gang unserer Ausführungen hat es klar gemacht, warum die Propheten doch in einem gewissen Sinne als ‚Socialpolitiker' gelten dürfen. Wenn auch die Propheten nicht in erster Linie Socialreformer und ihre Worte keine nationalöconomischen Theorien sein wollen, sondern sittlich-religiöse Lehren darstellen, so treffen sie doch das irdische Gut, weil dieses das Volk von Jehova abgezogen hat[2]). Die socialen und öconomischen Misstände sind eben der Ausfluss von ethischen Verirrungen und haben selber wieder demoralisierende Rückwirkung. Daher mussten die Propheten, wollten sie ihrer Aufgabe als Sittenrichter ganz gerecht werden, auch dem Gebrauch des irdischen Gutes ihr Augenmerk schenken. So kamen sie dazu, auch mit den nicht unmittelbar religiösen Verhältnissen, mit dem Wirtschaftsleben des Judenvolkes sich zu befassen. Sie unterziehen diese Verhältnisse einer genauen Kritik, und der Maßstab, den sie anlegen, sind die sinaitischen Gesetze.

Ein großer Theil dieser Kritik bewegt sich nun auf volkswirtschaftlichem Gebiete[3]) und gewährt tiefen Einblick in den

---

[1]) Beer, aaO. S. 447.

[2]) Sellin, S. 209.

[3]) Memminger, Die wirtschaftlichen Ansichten der Propheten des Alten Bundes (Monatsschrift für Christliche Socialwissenschaft. Basel 1899. Heft 2. S. 73). Der Aufsatz ist eine Arbeit für das Staatswissenschaftliche Seminar der Universität Freiburg i. Schweiz. Über die Eintheilung seines Stoffes bemerkt der Verfasser aaO. S. 77: ‚Wir können die Lehren, die Mahnungen, Warnungen, welche die genannten Propheten in feurigen, erhabenen Worten an das Volk Gottes richten, nach folgenden Gesichtspunkten gliedern: 1. Begriff des Reichtums; 2. Erwerbsarten des Reichtums und Hilfsarbeiter; 3. Beweggründe des Erwerbs; 4. kommendes Strafgericht und Zukunftsstaat; 5. Gesetz und Glaube'. Der Verfasser beschränkt sich auf die Darlegung der wirtschaftlichen Ansichten der Propheten. — Außer der citierten Abhandlung von Memminger wäre

großen Unterschied zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Sitten=gesetze und seiner Bethätigung, welche schließlich zum politischen Ver=derben des Judenvolkes führte.

---

noch zu erwähnen ein Vortrag, den der ehemalige Hofprediger Stöcker auf der ersten Hauptversammlung des Gesammtverbandes der evangelischen Arbeitervereine zu Altona im Frühjahr 1899 über ‚die sociale Bedeutung der alttestamentlichen Propheten' hielt. Leider konnte ich mir kein ein=gehenderes Referat hierüber verschaffen.

Paulus Hoffaeus.

Ein Charakterbild aus der Geschichte der deutschen Jesuiten.

Nach ungedruckten Briefen.

Von **Bernhard Duhr** S. J.

Einer weitverbreiteten Ansicht zufolge ist der Jesuit ein Mensch, dem nichts Individuelles, kein bestimmter Charakter, keine Persönlichkeit anhaftet: er gleicht einem allgemeinen Begriff, der wohl die Merkmale der Allgemeinheit, hier des Jesuitismus, nicht aber die Eigenschaften der Einzelerscheinung an sich trägt. Diese Meinung beruht auf wenig Menschenkenntnis. Denn auch bei noch so starker ‚Dressur‘ und bei noch so nachhaltigem äußern und innern Kampfe werden besonders stark ausgeprägte Charaktereigenschaften, die ja vielfach das Product von Ererbung, körperlicher Beschaffenheit und Erziehung sind, immer und immer wieder sich geltend machen: naturam expellas furca, tamen usque redibit. Schon aus dieser psychologischen Rücksicht dürfte ein getreues Charakterbild des Jesuiten Paul Hoffaeus Anspruch auf Interesse erheben. Dazu kommt noch, dass Hoffaeus eine bedeutende Thätigkeit entfaltet hat. Kluckhohn urtheilt darüber in der Allgemeinen Deutschen Biographie (XII, 565): ‚Uns ist actenmäßig nur die von ihm in Baiern entwickelte Thätigkeit genauer bekannt. Diese war allerdings eine hochbedeutsame. Denn Hoffaeus ist es vor allem gewesen, welcher die Jesuiten unter Albrecht's IV. Regierung von Sieg zu Sieg führte und ihnen die Gunst des nachfolgenden Herzogs in so überschwänglichem Maße sicherte. Er leitete

in den entscheidenden Jahren den Anfangs aussichtslosen Kampf der Väter um die Herrschaft über die Universität Ingolstadt und verhalf ihnen zugleich zu der immer mehr sich ausbreitenden Wirksamkeit in München‘.

Ist schon für die richtige Erfassung dieser Wirksamkeit ein Eingehen auf die Persönlichkeit des Mannes gefordert, so wird dies bei Hoffaeus um so nothwendiger, je mehr sein Charakter berücksichtigt werden muſs bei der Beurtheilung seiner Briefe und Denkschriften. Aus Unkenntnis der Persönlichkeit hat man nicht allein den Charakter des P. Hoffaeus verdächtigt, sondern auch aus seinen Denkschriften Folgerungen gezogen, die mit der geschichtlichen Wahrheit durchaus nicht in Einklang zu bringen sind[1]). So schreibt zB. Kluckhohn: ‚Hochfahrend und anmaßend gegen die widerstrebenden weltlichen Mächte, schmeichelt er den nachgiebigen und thut sanft gegen die eingeschüchterten. Auch der Kanzel bedient er sich für seine Zwecke und verschmäht es nicht, den verschuldeten Fürsten zu Gefallen in seinen Predigten sogar die Verpflichtung zur Zinszahlung in Frage zu stellen. Aber derselbe Mann, welcher durch maßlose Ausbeutung der Hofgunst soviel zur Bereicherung des Ordens in München beigetragen, sollte im Alter noch Gelegenheit haben, die verderblichen Folgen der Verweltlichung, der Genußsucht und Sittenschlaffheit zur Genüge kennen zu lernen und in der Stille sich in bittern Klagen darüber zu ergehen. Er selbst hielt sich frei von jeglicher Ueppigkeit, hörte aber, während er das weltliche Treiben sovieler Ordensgenossen beklagte, nicht auf, für die Herrschaft über die Schule unbedingt einzutreten‘[2]).

Und an einer andern Stelle bemerkt Kluckhohn: ‚Ich berühre nur mit einem Worte die bittern Klagen, die derselbe Mann (Hoffaeus), welcher zur Bereicherung des Ordens in Baiern soviel beigetragen hatte, über die jetzt (am Ende des 16. Jahrhunderts) zu Tage tretende Prachtliebe, Verweichlichung und Genußsucht erhebt .. Schlimmer noch ist, was H. über verbotenen Verkehr mit Frauen sagt‘[3]).

---

[1]) Vgl. Druffel, Ignatius von Loyola an der römischen Curie (München 1879) S. 33. Huber, Jesuiten-Orden S. 96 ff.

[2]) Allg. Deutsche Biographie XII, 565. Wie thöricht der hier erhobene Vorwurf ist, als hätte Hoffaeus aus Rücksicht für die verschuldeten Fürsten die Verpflichtung zur Zinszahlung in Frage gestellt, werde ich bei einer andern Gelegenheit nachweisen.

[3]) Histor. Zeitschr. 31, 403. Aus einem Gutachten des P. Hoffaeus werden von Kluckhohn u. a. die Worte angeführt: ‚Dolet et taedet me-

Diese schweren Anschuldigungen lassen sich am besten erledigen, wenn wir einen näheren Blick auf das Leben und den Charakter des P. Hoffaeus werfen. Das Material zu dieser Skizze bieten uns vornehmlich die in alle Welt zerstreuten Überreste des früheren Ordensarchivs, es sind zumeist bis jetzt unbekannte und ungedruckte Briefe und Berichte, welche zwischen den deutschen Jesuiten und den Generälen gewechselt wurden.

Paul Hoffaeus (Hoff?) ist gegen das Jahr 1535 zu Münster bei Bingen geboren[1]), studierte in Köln und kam auf Empfehlung des P. Kessel als einer der ersten deutschen Zöglinge 1552 ins Germanicum. In Rom vollendete er die in Köln begonnene Philosophie und widmete sich dann $2^1/_2$ Jahr der Theologie, in welcher er am 1. September 1557 das Doctorat erwarb. Am 14. April 1554 war er vom hl. Ignatius in die Gesellschaft Jesu aufgenommen worden. Gleich nach seiner Doctorpromotion wurde Hoffaeus am 2. September 1557 mit einigen andern Jesuiten nach Wien geschickt, wo er die weitern Befehle des Provincials, P. Canisius, erhalten sollte. Canisius hatte den neuen Ankömmling sehnsüchtig erwartet, aber die Ankunft verzog sich wegen Erkrankung auf der Reise. April

---

minisse, pudet referre quot florenorum millia praeter omnem proximorum annorum morem postremo anno hoc in loco in solam collegii sustentationem et cultum, non pauperum religiosorum sed plane aulicorum et prodigorum more sint profusa . . habitae sunt stationes ad (?) colloquia in templo et alibi bene longae item confessiones scandalose prolixe etiam frequenter confitentium. Auditae sunt confessiones infirmarum domi suae nullo praesente socio a quo videri possunt. Saepe utinam non saepissime nimia intercessit familiaritas utrimque et severitas confessarii forte nulla, vereor ne potius verba suavia placentia effeminata mixta carne et sensualitate infecta. Die folgenden Zeilen sind nach v. Druffels Angabe dick ausgestrichen'. Wie die starken Ausdrücke des P. Hoffaeus aufzufassen sind, wird sich später ergeben. Dass hier übrigens nicht, wie Kluckhohn meint, von einem ,verbotenen Verkehr mit Frauen' im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern von der Übertretung der Regeln im Verkehr mit Frauen die Rede ist, ergibt schon der Wortlaut der Regeln, auf die Hoffaeus hier Bezug nimmt.

[1]) Hoffaeus nennt sich in den Catalogen Monsterus Palatinus oder auch einfachhin Bingensis (Catalog von 1603). In einem Münchener Catalog von 1566 gibt er sein Alter auf ungefähr 40 Jahre, in dem Ingolstädter Catalog von 1603 auf 78 Jahre an. Auch bei gebildeten Männern findet sich im 16. Jahrhundert noch häufig die Note: er weiß nicht genau, wie alt er ist. Das hieng mit dem Mangel an urkundlichen Aufzeichnungen von Geburt und Taufe zusammen.

oder Mai 1558 langte Hoffaeus in Wien an und übernahm an der Universität eine Professur der Theologie, daneben war er als Prediger thätig. Aber wegen Mangel an Leuten war seines Bleibens in Wien nicht lange, obschon der Rector Joh. Victoria October 1558 Canisius dringende Vorstellungen machte, man möge ihm doch den P. Paulus lassen. P. Hoffaeus habe sich bekannt und beliebt gemacht durch seine Gewandtheit, eine mehr als gewöhnliche Klugheit und Tugend, Ernst und Liebenswürdigkeit, Geist und große Gelehrsamkeit; er könne ein berühmter Theologe werden und so mehr Nutzen bringen, als wenn man ihn in die Verwaltung werfe[1]). Aber die Noth war zu groß, Hoffaeus wurde am 27. November 1558 Rector des Collegs in Prag. Hatte er schon in Wien für zwei gearbeitet, so arbeitete er in Prag für vier. Er trug Dialektik und Griechisch vor[2]), predigte deutsch und italienisch, studierte mit allem Eifer als ein Beispiel für seine Untergebenen die schwierige böhmische Sprache, erklärte die eben veröffentlichten Constitutionen und bemühte sich rastlos für eine feste Fundation des Collegs[3]). Daneben fand er noch Zeit, die lateinische Comödie des Antwerpener Minoriten Brecht ‚Euripus' über die Vergänglichkeit alles Irdischen ins Deutsche zu übersetzen. Dieselbe wurde am 18. Februar 1560 im Schulhofe vor vielen Tausend Menschen aufgeführt[4]). Dazu kam noch Ende 1560 eine Reise nach Deutschland, wo Hoffaeus auch mit Canisius in Augsburg zusammentraf[5]). Nach Prag zurückgekehrt erhielt Hoffaeus Ende 1561 den Befehl, sich nach Wien zu begeben, um die Leitung des dortigen Collegs zu übernehmen. Ergreifend war der Abschied von Prag. Er küsste unter Thränen alle Patres und Brüder, die auch ihrerseits weinten, und bat demüthig um Verzeihung. Heinrich Blyssem, der dies berichtet, betont den mächtig ergreifenden Eindruck, den diese Abschiedsscene auf alle gemacht, da seien eben nicht nur fromme Ermahnungen und Trostworte, sondern ein lebendiges Tugendbild und eine überreiche väterliche Liebe in die Erscheinung getreten[6]).

Trotzdem heißt es in einem Wiener Catalog vom Jahre 1562 von P. Hoffaeus u. a.: er weiß nicht, wie alt er ist, wenn ich nicht

---

[1]) Braunsberger, Canisii Epist. II, 312—315.
[2]) Polanco an Canisius 6. Jan. 1560 Braunsberger II, 579.
[3]) Heinr. Blyssem an den General 4. Sept. 1560. Orig. G. Ep. I, 88.
[4]) Schmidl Hist. Prov. Bohem. I, 146 s. Vgl. Braunsberger II, 878.
[5]) Braunsberger II, 757.
[6]) Blyssem an den General 2. Jan. (1562) Orig.

irre gegen 30 Jahre. Wenn man ihm selbst glauben muss, so scheint er wegen Verworrenheit, Unklugheit und Lässigkeit, wegen rauher Sitten und bäurischem Äußern weder zur Verwaltung noch zum Lehren noch zum Predigen noch zum Verkehr geeignet[1]).

In diesen Worten haben wir gleich ein Stück Charakteristik des P. Hoffaeus. Er war durch und durch Pessimist, und zwar zuerst bei sich: er hat nun auch gar nichts Gutes an sich, ist unbrauchbar zu Allem und Jedem. In ähnlichem Sinne schrieb er selbst im Jahre 1562 an den General Lainez und bat, von dem Amte eines Rectors entbunden zu werden. Lainez antwortete von Trient 31. October 1562 u. a., er solle sein Amt nur geduldig und freudig weiterführen und nicht die Gaben, die ihm Gott gegeben, verachten und herabsetzen; denn wenn die Demuth auch noch so nothwendig und lobenswert sei, so müsse man sich doch hüten, dass diese nicht in Kleinmuth und Misstrauen auf den göttlichen Beistand ausarte. P. Victoria (der Überbringer des Briefes), der die Unzulänglichkeit bezeugen solle, sage im Gegentheil, viele Dinge, die du gegen dich und deine Art der Regierung schreibst, seien nicht wahr; dass einige von den Novizen ausgetreten, sei nicht deine, sondern ihre Schuld. Auch ich kenne keinen, der mit deiner Leitung unzufrieden ist: nur du selbst bist nicht zufrieden[2]).

Einige Jahre später, als er Rector des Collegs in München geworden, bat Hoffaeus dringend am 1. Februar 1565 den General um Abnahme dieser Bürde: Ich bitte und beschwöre Ew. Paternität in aller Demuth, mich endlich von dieser Last zu befreien, wo ich doch nichts tauge, während ich vielleicht durch Predigen, Unterrichten, Beichthören, deutsche Schriftstellerei mir und andern nützlichere Dienste erweisen könnte: meine Stelle könnte ganz gut P. Dominicus Menginus einnehmen'. Dann fügt er eine Bemerkung über seine Schriftstellerei bei, um aber gleich wieder auf sein Thema zu kommen. ‚Als ich nach München zurückkehrte, wurde ich gemahnt, den drei Häretikern, die gegen mein Büchlein über die Communion[3]) geschrieben

---

[1]) Diese Worte sind wohl von P. Victoria geschrieben, der damals Superintendent des Wiener Collegs war.

[2]) Ad var. Prov. 1562—63 f. 28.

[3]) Dieses Büchlein (‚De communione sub una tantum specie'?) muss also jedenfalls schon 1564 erschienen sein, die Bemerkung, welche Agricola Hist. Prov. Germ. Sup. 1, 92 z. J. 1565 macht, trifft also nicht zu.

haben, zu antworten. Das habe ich nun gethan, aber die Schrift wird nicht ohne Erlaubnis Ew. Pat. gedruckt; von den Häretikern wird die Ehre des Herzogs angegriffen. In Kürze erwarte ich eine Antwort ebensowie die Befreiung von meinem Amte, denn ich sehe, wohin die Sache hinaus läuft, wie ich es auch zu Rom schon fürchtete. Dieses Regieren bringt meinem Geiste mehr Schaden als Nutzen, so elend und schlecht bin ich'[1]).

Genau das Gegentheil schreibt der hier genannte P. Dominicus Menginus am 24. Januar 1565 an den General über die Amtsführung des P. Hoffaeus: Bei unserm P. Rector sehen wir die größte Bescheidenheit und Klugheit hervorleuchten, die nicht nur alle Hausgenossen sondern auch die vornehmeren Männer der Stadt anerkennen. Da letztere die gediegenen Predigten unseres Vaters im fürstlichen Schlosse häufig gehört und sein vor Kurzem erschienenes Büchlein über die hl. Communion gelesen haben, so wurden sie in ihren auf unser Colleg gesetzten Erwartungen nicht wenig bestärkt. In Folge dessen ist der genannte Pater schon zum gewöhnlichen herzoglichen Prediger für einige Monate erwählt worden. In unserm Hause herrscht seit seiner Ankunft wie vorher in hohem Grade Friede, Liebe und Gehorsam, und ich habe von keinem gehört, der unter einem so liebevollen Vater nicht gerne dient, der die Seinen durch sein tugendhaftes Leben und seine Gelehrsamkeit erhält und fördert. Nur eines erfüllt uns mit Schmerz, dass er trotz seiner Überbürdung mit Arbeiten keine oder doch nur sehr geringe Sorge für seine Gesundheit trägt, ohne Zweifel wegen seines außerordentlichen Eifers, vielen zu helfen[2]).

Hier in München traf Hoffaeus der päpstliche Auftrag, den Katechismus des Concils von Trient ins Deutsche zu übersetzen. Der General P. Borgia ließ ihm am 3. September 1566 diesen Auftrag mit dem Beifügen zukommen, dass er sich dieser Aufgabe neben seinen Predigten um so ungestörter widmen könne, da er ja auf seinen Wunsch von seinem Amte als Rector befreit sei[3]).

Am 23. Juli 1567 berichtet Hoffaeus dem General, wie es mit der Übersetzung des Römischen Katechismus stehe: Da mir P. Rector zwei Schreiber anbietet, werde ich dieselbe vor September

---

[1]) Orig. G. Ep. IV, 126.
[2]) Orig. G. Ep. VI, 129.
[3]) Ad Germ. 1565—67 f. 179.

fertigstellen. Eisengrein hat mir gesagt, dass zu Wien der kaiserliche Rath Doctor Eder, ein großer Freund der Gesellschaft, sich ebenfalls an die Übersetzung gemacht hat, aber er wird wohl noch nicht weit damit gekommen sein. Obgleich ich nun auf meine Übersetzung kein Misstrauen setze, so möchte ich doch rathen, wenn es dem hl. Vater gut scheint, dass jener Freund gemahnt werde, fortzufahren, damit aus beiden Übersetzungen durch die Vermittlung des Cardinals von Augsburg eine möglichst vollkommene zu Stande komme, oder dass entweder ich oder Doctor Eder aufhöre zu arbeiten. Aber da ich viele Mühe darauf verwandt und fast ein ganzes Jahr alles Andere liegen gelassen habe, möchte ich doch meines geistlichen Lohnes nicht beraubt werden und bitte deshalb für meine Arbeit von Sr. Heiligkeit einen vollkommenen Ablass einmal im Leben und einmal im Tode[1]). Am 23. September antwortete Borgia, der Papst wünsche, dass die Übersetzung des P. Hoffaeus im Vorzug vor der Eders dem Cardinal von Augsburg zur Drucklegung übergeben werden solle, die erbetenen Ablässe habe der Papst bereitwillig gewährt[2]).

Schon Anfang 1567 war Hoffaeus von Rom aus angedeutet worden, dass seine Ruhe von den Sorgen der Verwaltung wohl nicht lange dauern werde: er solle sich nur auf wichtigere Arbeiten gefasst halten[3]). Diese wichtigere Arbeit traf am 15. November 1567 ein, indem P. Borgia also an Hoffaeus schrieb: Da der Provincial P. Canisius im Gehorsam gegen den Papst sich mit einem schriftstellerischen Unternehmen zum gemeinen Nutzen eine Zeit lang zu beschäftigen hat und deshalb von der Last der Regierung zu befreien ist, so habe ich beschlossen, lieber Pater, diese Bürde wenigstens für sechs Monate auf deine Schultern zu laden. Guten Muthes sollst du deshalb die vollständige Leitung der Provinz von Oberdeutschland als Viceprovincial aber mit der vollen Gewalt eines Provincials übernehmen. Und wenngleich du dich des Rathes des P. Canisius, falls es dir gutdünkt, bedienen kannst, so hast du doch alles zu bestimmen, solange du dieses Amt verwaltest. Der P. Provincial wird auch die Rectoren anweisen, dass in Sachen der Leitung Niemand sich an ihn,

---

1) Orig. G. Ep. VIII, 230.

2) Ad Germ. Gall. 1567/69 f. 68. Diese Übersetzung des römischen Katechismus erschien im folgenden Jahre 1568 zu Dillingen und erlebte mehrere Auflagen.

3) Schreiben vom 25. Februar 1567. Ad Germ. 1565—67 f. 228.

sondern alle sich an dich zu wenden haben, gerade wie wenn P. Canisius außerhalb der Provinz und nicht Provincial wäre[1]).

Diese Bestimmung traf Hoffaeus wie ein Donnerschlag, von dem er sich anfangs, wie es scheint, kaum erholen konnte; denn erst am 15. December 1567 antwortete er zugleich auf drei Briefe des Generals vom 8., 15. u. 23. November über ‚die wunderbaren Neuigkeiten'. Hat denn Ew. Paternität meine Unfähigkeit noch nicht kennen gelernt? Das auferlegte Amt ist vollständig gegen meine Natur, und doch pflegen die Obern besonders bei solchen Ämtern die natürliche Fähigkeit und Neigung, die mir gänzlich fehlt, zu berücksichtigen. Ich weiß, dass die Gnade alles ersetzen kann, aber ich bin nicht der Mann, der Gnade zu finden verdient. Was soll ich also thun? Ich werde zwar gehorchen und allen Fleiß aufwenden, aber wenn die Sache schlecht abläuft, haben andere den Schaden, ich die Beschämung und Ew. Pat. die Strafe, wie ich fürchte. Sechs Monate werden vorgeschrieben, das ist klug, ich sehe den Grund ein, und die Kürze der Zeit tröstet mich, aber ich bitte, dass sie nicht verlängert werde . . Die Übersetzung des Katechismus ist fertig, nur weniges bleibt noch zu verbessern, ich beschäftige mich lieber mit solchen deutschen Sachen, für die ich einige Fähigkeit besitze, bei der Verwaltung aber habe ich den hinlänglichen Beweis geliefert, wie elend ich bin. Es geschehe der Wille des Gehorsams, dessen Barmherzigkeit ich anflehe und bitte Ew. Pat., diese Lamentationen des Jeremias gut aufzunehmen[2]).

Wiederum bittet er am 20. Februar 1568, der General solle ihn zu allem verwenden, nur nicht zum Regieren: ich bin in der That diesem Amte nicht gewachsen, überall stehe ich im Rufe, dass ich rauh und hart bin, und es kommt mir vor, als könne ich gar nicht anders als hart erscheinen. Ferner habe ich gar nicht die Kraft, um Schwierigkeiten zu überwinden, Vorsätze auszuführen und Geschäfte zu erledigen[3]).

In der Antwort auf diese und ähnliche Klagen heißt es in einem Briefe des Generals vom 23. September 1568: Hier wissen wir nichts davon, dass Ew. Hochw. gefürchtet sind, vielmehr liegen Anzeichen dafür vor, dass Sie von den Ihrigen geliebt werden.

---

1) Ad Germ. Gall. 1567—69 f. 82.
2) Orig. G. Ep. VIII, 234.
3) Orig. G. Ep. IX, 169.



Wenn das Eine mit dem Andern verbunden ist, vorausgesetzt, dass die Liebe vorwiegt, so ist dies ja nicht unpassend für eine gute Leitung. Ew. Hochw. mögen mit der auferlegten Bürde nur muthig vorangehen und Gott wird sich Ihrer Arbeit auch weiterhin in besonderer Weise bedienen[1]).

Wie aus diesem Briefe hervorgeht, war man nicht allein in Deutschland sondern auch in Rom mit der Leitung des P. Hoffaeus sehr zufrieden und es kann deshalb nicht Wunder nehmen, dass die vorübergehende Leitung der Provinz in eine regelmäßige verwandelt wurde. Am 2. April 1569 schrieb Borgia: Es hat mir gut geschienen, Ew. Hochw. auch das Amt und den Namen eines Provincials zu geben, weil Sie so mit um so größerem Ansehen die Leitung führen, und P. Canisius um so freier von allen Sorgen dem Schreiben und Predigen obliegen kann[2]).

Hoffaeus wollte von dem neuen Amte nichts wissen: Mehr als genug, so schreibt er am 23. Mai 1569 an Borgia, hat mich die neue Bürde eine geraume Zeit betrübt. Weil ich in Folge meines letzten Briefes auf eine Änderung hoffe, wissen die Unsrigen noch nichts von dem neuen Amte. Um Jesu Christi willen und bei dem Heil unserer Provinz bitte und beschwöre ich Ew. Pat., Ihren Entschluss zu ändern und mich nicht zur Übernahme dieser Bürde zu zwingen, die mir und meiner Seele Verderben, vielen die größten Beschwerden droht, da sie ja bereits erfahren, wie beschwerlich und bitter es ist, unter meinem Pharaonischen Regiment zu seufzen. Im Vertrauen hierauf scheint es mir, dass ich die Geschäfte der Provinz nicht übernehmen kann, weshalb ich auch P. Canisius gebeten habe, bis auf eine weitere Antwort aus Rom sich der Sorge für die Provinz nicht entziehen zu wollen[3]).

Aber alles Sträuben half nichts: Hoffaeus musste die ihm so unangenehme Last tragen. Eine neue Hoffnung schien ihm zu winken, als die ersten drei Jahre, die gewöhnliche Amtsdauer für den Provincial, vorüber waren. Deshalb stellte er am 3. Januar 1571 dem P. General vor: Es ist an der Zeit, Ew. Pat. ins Gedächtnis zurückzurufen, dass letzten December drei Jahre verflossen sind, seitdem mir die Leitung der Provinz übertragen wurde; ich bitte deshalb

[1]) Ad Germ. Gall. 1567—69 f. 179.
[2]) Ad Germ. Gall. 1567—69 f. 242.
[3]) Orig. G. Ep. X, 114.



demüthig Ew. Pat., mich den Constitutionen gemäß von diesem Amte zu befreien. Dies wird der Provinz und mir von Nutzen sein. P. Canisius wird binnen kurzem sein Werk gegen die Centuriatoren fertig stellen. Er kann dann mein Amt übernehmen, mich aber kann man wegen des Mangels an Predigern im Predigtamt, oder womit man sonst will, beschäftigen. Mir ist es nützlich und nothwendig, meinen durch so viele Dinge zerstreuten Geist zu sammeln. Ich fürchte für mich in diesem Amte nicht wenig aus vielen Gründen, und wie ich erfahre, theilen auch Andere diese Furcht. Wenn auch einige nach Rom schreiben, daſs ich meinen Posten ausfülle, so möge Ew. Pat. wissen, daſs dies nur ehrenvolle Worte sind, in der That erfahre ich hier etwas ganz anderes und sehe klar ein, daſs weder Fleiß noch gute Absicht genügen, sondern weit mehr verlangt wird, was mir fehlt und andere im Überfluſs besitzen[1]).

Für sein fortwährendes Jammern und Drängen scheint Hoffaeus von Rom einen ordentlichen Verweis erhalten zu haben, denn am 26. Juni 1571 bittet er den P. General inständig um Verzeihung. Was mein Amt anbelangt, so bitte ich nach langer Melancholie Ew. Pat. vor Allem um Christi Willen um Verzeihung, und um eine recht empfindliche Buße, weil ich durch mein Ungestüm wirklich anstoßen konnte. Alles was ich seit vielen Jahren gesagt, geschrieben und gethan habe, um von der Verwaltung befreit zu werden, möge Ew. Pat. als nicht gesagt, geschrieben und gethan ansehen, denn es waren nur Versuchungen und Sünden: Gott wollte mich demüthigen, und das war mir gut. Um übrigens nicht wieder in ein ähnliches Labyrinth zu gerathen, habe ich die Axt an die Wurzel gelegt, und ich hoffe mit der Gnade Christi auch die Wurzel abgeschnitten, ja ausgerissen zu haben. Denn ich habe mich vor Gott durch ein ewiges Gelübde verpflichtet, nie mehr weder durch mich noch durch einen andern um Befreiung von dem Amte eines Obern oder um ein anderes Amt zu bitten[2]).

Die Wurzel war aber noch nicht ausgerissen, denn später gehen die Klagen wieder an. Im Jubiläumsjahre 1575 schrieb Hoffaeus am 13. Januar an den General: Wir stehen jetzt im Jahre des Nachlasses, des Jubiläums und der Ablässe. Das achte Jahr meines Provincialats habe ich angetreten, im alten Gesetz war jedes siebente

---

[1]) Orig. G. Ep. coll. I, 279.
[2]) Orig. G. Ep. coll. I, 392.



Jahr ein Jubeljahr. Gott weiß, dass meine Verwaltung ungenügend, unfähig, rauh, unklug, fruchtlos, unnütz und gefährlich ist, wie ich auf vielen Blättern in Wahrheit näher darthun könnte. Ew. Pat. weiß, dass ich ein Gelübde gemacht habe, in Folge dessen ich von keinem Amte Befreiung und keine Änderung des Ortes usw. erbitten kann. Wenngleich ich nun keine Bitte ausspreche, so stelle ich doch Ew. Paternität meine Unzulänglichkeit vor und überlasse mich demüthig Ihrer Hand, bereit, zu gehorchen bis zum Tode; aber mit unserer Gesellschaft habe ich Mitleid, welche durch meine Unfähigkeit schon lange nicht wenig zu leiden hat. Dies schreibe ich nicht, um Verweisen vorzubeugen, sondern wenn Ew. Paternität glaubt, dass ich noch länger ohne Ruhe mich abmühen soll, so möge sie meine Unvollkommenheiten nicht schonen, vielmehr durch Wort und That nach Belieben strafen, da ich durch die Gnade Christi auch zum Tode am Kreuze unter dem Banner des Gehorsams bereit bin[1]).

Am 28. Januar fügt er dem dunklen Bilde, das er von sich entworfen, noch einige dunklere Striche bei: er wisse nichts, sei unfähig zu verhandeln, zittere bei den Vornehmen, sei unschlüssig, mache ein zorniges und zu ernstes Gesicht; alles das sei ein Schaden für die Gesellschaft. Jeder fürchte sich mit ihm zu verhandeln, ihm fehle so gut wie Alles, was man von einem Jesuiten-Provincial fordern könne[2]).

Bei Beginn des nächsten Jahres klopft er wieder an in einem Briefe vom 5. Februar 1576: Ew. Pat. möge für mich beten, der ich von dem Visitator eine sehr frohe Botschaft erhoffe; das neunte Jahr meiner Sorge für diese Provinz habe ich nun begonnen. Ich bitte um nichts, aber was meine ermattete Seele wünscht, ist leicht zu errathen. Den Hofleuten hier (in München) bin ich ganz verhasst, denn ich treffe sie aufs Lebendige[3]).

Wie wenig das schwarze Bild, das Hoffaeus von seinem Provincialat entwarf, der Wirklichkeit entsprach, lässt ein Bericht erkennen, den einer der angesehensten Theologen der oberdeutschen Provinz, P. Peltan, um diese Zeit an den General richtete. In der ganzen Provinz, so schreibt er am 23. October 1576, ist das Gerücht verbreitet, es solle unser Provincial an einen andern Ort versetzt werden. Wenn diese Versetzung wirklich bevorsteht, so könnte unsere Provinz

---

[1]) Orig. G. Ep. coll. III, 121.
[2]) Orig. G. Ep. coll. IV, 171.
[3]) Orig. G. Ep. coll. V, 123.

kaum von einem größeren Unfall betroffen werden. Denn wenn auch P. Hoffaeus durch rastlose Arbeit, viele Geduld und große Erfahrung die Provinz soweit gebracht hat, dass alle Collegien zufrieden sind und sich in fortschreitender glücklicher Entwicklung befinden, so ist doch noch Manches nicht ganz gefestigt und vielen Stürmen ausgesetzt. Dafür ist ein tüchtiger Aufseher und Leiter vonnöthen. Um das Wohl dieser Provinz zu fördern und Übel abzuwenden oder zu verhindern, ist nach dem Urtheile Aller der geeignetste Mann P. Hoffaeus. Er kennt Stand und Personen der Collegien aufs Genaueste. Er weiß sich deshalb allen anzupassen und sie nach ihrer individuellen Anlage zu behandeln, so dass er bei allen sehr beliebt ist und Alle ihm aufs Pünktlichste gehorchen. Mit einem Wörtchen vermag er mehr auszurichten als ein Anderer mit vielem Schimpfen. Auch kennt er genau den Charakter der Fürsten und der andern Auswärtigen, mit denen wir zu thun haben. Er behandelt sie so klug, offen und tactvoll, dass ihn alle lieben und verehren. Auch diese werden seine Abwesenheit höchst ungern sehen, besonders der Herzog von Bayern, der viel vermag, aber auch viele Anforderungen stellt, nach Fürstenart leicht beleidigt ist und selbst dem P. Canisius schwer zugänglich war. Mit P. Paul verkehrt er ganz vertraut und verhandelt mit ihm die wichtigsten Geschäfte. Ich bin deshalb der Meinung, dass P. Hoffaeus in keinem Erdtheil mit größerem Vortheil seine Talente verwerten kann als in dieser Provinz und zwar in dem Amte, das er bisher ohne irgendwelche Klage, ja zur Zufriedenheit und Erbauung Aller verwaltet. Wir sind alle gesund und munter, mit Ausnahme des einen Umstandes, dass schon der Gedanke an die eben genannte Änderung uns alle mit großer Traurigkeit erfüllt[1]).

Schon ein Jahr früher hatte P. Wendelin Volk am 5. Juli 1575 aus Innsbruck an den P. General geschrieben, dass P. Hoffaeus mit solchem Geschick und solcher Wachsamkeit die Provinz leite, dass derselbe ohne bedeutenden Schaden die Abwesenheit des genannten Provincials oder eine Änderung seines Amtes nicht ertragen könnte[2]).

---

[1]) Orig. G. Ep. coll. V, 155. Vier Jahre später wiederholt Peltan in einem Briefe vom 28. Februar 1580 dasselbe Lob, in womöglich noch stärkeren Ausdrücken: Hoffaeus allein sei das wunderbare Wachsthum der Provinz zu verdanken, die sich aus einem Zustand des Elendes und der Verwirrung zur schönsten Blüthe entfaltet habe. G. Ep. XXI, 37.

[2]) Orig. G. Ep. coll. IV, 197.



In Folge seines melancholischen und pessimistischen Charakters urtheilte Hoffaeus am härtesten über sich, aber auch über Andere, besonders über allgemeine Zustände gab er Urtheile ab, die mit der Wirklichkeit nicht mehr übereinstimmen. Wegen seiner scharfen Sprache musste er von Rom wiederholte Verweise über sich ergehen lassen.

Am 27. Juli 1577 zB. wurde er gemahnt, dass sein Ton in den letzten und einigen anderen Briefen ein zu scharfer gewesen sei, weshalb er in Zukunft mehr der Ehrfurcht und Bescheidenheit eingedenk sein solle[1]). In einem Briefe vom 9. September 1579 gesteht Hoffaeus dem General, dass er in seiner Melancholie oft zu ungeduldig, verwegen, beißend und unverschämt geschrieben habe; er bitte dafür demüthig um Verzeihung und um eine Buße[2]). Aber wie er in seinem Urtheil über sich immer wieder in den alten Fehler fällt, so auch im Urtheil über andere. Von dem guten P. Natalis, der sich bei seinen Visitationen der deutschen Collegien große Verdienste um die deutschen Jesuiten erworben, wünscht Hoffaeus, dass er doch nie nach Deutschland gekommen wäre, und von P. Canisius behauptet er, dass derselbe seine Geduld dreizehn Jahre lang auf eine harte Probe gestellt habe[3]).

In der 4. General-Congregation war Hoffaeus am 5. März 1581 im ersten Wahlgang zum Assistenten für Deutschland gewählt worden. In seinem neuen Amte konnte er ebenfalls seine schroffe Natur nicht verleugnen: er bestand bei den Berathungen mit Hartnäckigkeit auf seiner Meinung, er trat dem jüngern Aquaviva mit Schärfe entgegen und bereitete diesem nicht geringe Schwierigkeiten. Als nun Aquaviva sah, dass so mit Streiten Zeit verloren gehe, und die Abwicklung der Geschäfte Verzug leide, Uneinigkeit mit dem General und unter den Assistenten entstehe, mahnte er zuerst Hoffaeus, dann forderte er, als das Verhältnis sich nicht änderte, mit Zustimmung der Assistenten den P. Hoffaeus auf, sein Amt niederzulegen. Hoffaeus gieng freudig darauf ein, er sei schon zu alt, um seine Natur zu ändern, der Ehre seines Amtes sei er unwürdig und der Last desselben nicht gewachsen gewesen[4]).

---

[1]) Ad Rhen. et Germ. Sup. II, 12.

[2]) Orig. G. Ep. XX, 11.

[3]) Näheres über seine Behandlung des P. Canisius in dem lehrreichen Buch des P. Kröß, Der sel. P. Canisius in Oesterreich. Wien 1898. S. 185 ff. 206.

[4]) Iuventius Hist. Soc. Jesu p. 20 sq., 855.

Am 10. März 1591 schrieb Aquaviva an den Provincial der oberdeutschen Provinz, P. Alber, P. Hoffaeus habe schon lange inständig gebeten, dass man ihm erlaube, von den vieljährigen Arbeiten auszuruhen. Er (Aquaviva) habe diese Bitte stets abgewiesen, aber da P. Hoffaeus die Bitte wieder erneuert, habe er geglaubt, in Anbetracht der vielen Jahre, die P. Hoffaeus in der Verwaltung in Deutschland und Rom zugebracht, nach Berathung mit den Assistenten, ihm wenigstens auf einige Zeit diesen Trost gewähren zu sollen. Man möge deshalb dem um die deutsche Provinz so verdienten Pater alle seinen großen Verdiensten, seinem Alter und seiner Tugend gebürende Liebe und Ehrfurcht erweisen[1]). In einem weiteren Briefe an P. Alber legte Aquaviva die eigentlichen Gründe dar, dass die Einigkeit des Generals mit den Assistenten durch das Verhalten des P. Hoffaeus bedroht gewesen sei. Dies geht hervor aus einem Briefe des P. Alber an Aquaviva dat. Augsburg, 8. April 1591, in welchem P. Alber über die plötzliche Entfernung des P. Hoffaeus sein großes Erstaunen ausspricht, da derselbe in Deutschland stets ein Muster von Gehorsam, Unterwürfigkeit und Ehrfurcht gegen die Obern gewesen sei. Übrigens komme P. Hoffaeus sowohl den Unsrigen als auch den Auswärtigen sehr erwünscht und angenehm[2]).

Trotz dieser Misshelligkeiten trug weder P. Hoffaeus dem P. Aquaviva noch P. Aquaviva dem P. Hoffaeus das Geringste nach, ein Beweis für den wirklich edlen Charakter der beiden so verschieden gearteten Männer. Als Hoffaeus auf seiner Reise nach Deutschland in Innsbruck angelangt, schrieb er, 31. März 1591 an P. Aquaviva: Wenn man mich auf der Reise nicht gefragt, habe ich keinen Grund für meine Rückkehr nach Deutschland angegeben, wenn man mich aber gefragt, so habe ich geantwortet, ich hätte diese Gnade von Ew. Pat. durch meine Bitten erlangt, aber in dieser Provinz werde ich bei den Unsrigen und den Auswärtigen antworten, dass Ew. Pat. mir diese Gnade erwirkt habe[3]). Einige Jahre später zeigte Hoffaeus seinen edlen Charakter Aquaviva gegenüber in noch schönerer Weise.

Wie bekannt wurde besonders vor der 5. General-Congregation Aquaviva wegen seiner Verwaltung heftig angegriffen und gegen ihn intriguiert. Er forderte nun beim Beginn der General-Congregation

---

[1]) Ad Germ. Sup. 1573—1600 II, 124.
[2]) Orig., Suffragia pro novis Assistentibus 1591—1655 f. 14.
[3]) Orig. G. Ep. XXX, 37.



im J. 1593, dass eine Commission erwählt würde, die über seine Handlungsweise ein Urtheil fällen solle, und in diese Commission wünschte er auch Hoffaeus gewählt, der gewiss nicht zu milde über ihn urtheilen werde. Es war nämlich bekannt, dass Aquaviva Hoffaeus entfernt, und man hatte gemeint, Hoffaeus werde jetzt auch unter den Anklägern Aquavivas auftreten, um so die erlittene Unbill zu rächen, ja einige hatten ihn dazu aufgefordert[1]). Da hatte man sich aber an dem geraden Charakter des deutschen Veteranen getäuscht; er klagte nicht über erlittenes Unrecht, sondern waltete mit voller Unparteilichkeit seines Amtes in der Commission, in die er an zweiter Stelle wirklich gewählt wurde.

Auch nach der Generalcongregation sollte Hoffaeus noch keine Ruhe finden. Aquaviva betraute ihn mit dem wichtigen und verantwortungsvollen Auftrage, die rheinische und oberdeutsche Provinz als Visitator zu bereisen. So wurden die Jahre 1594—1597 für Hoffaeus recht harte wegen der vielen Beschwerden, welche die damaligen Verkehrsverhältnisse mit sich brachten. Sein Verlangen nach Ruhe schien P. Aquaviva, wie derselbe am 11. Januar 1597 an den Veteran schrieb, vollständig gerechtfertigt; er wolle dieser Bitte gern entsprechen, wenn er auch für die Dauer nicht einstehen könne.

Aber jetzt gab Hoffaeus selbst keine Ruhe. Am 5. Juli 1597 musste Aquaviva ihn mahnen, besser für seine erschütterte Gesundheit zu sorgen: Ich sehe, welche große Arbeit Ew. Hochw. auf sich nehmen durch ihre fortgesetzten ausführlichen Berichte, Berathungen und Verhandlungen, und wenn auch dies alles mit Mäßigung geschehe, so würde doch die lange Dauer auch den stärksten Mann entkräften. Deshalb hätte ich schon lange gemahnt, dass Ew. Hochw. die Zeit der Visitation abkürzen, wenn Sie sich nicht selbst vor Monaten einen bestimmten Termin mit Ende 1596 gesetzt. Darüber sind nun Monate verflossen und noch kein Ende. Manche werden sich wundern, wie es kommt, dass die Visitation der rheinischen Provinz innerhalb eines Jahres vollendet, für die kleinere oberdeutsche Provinz schon über zwei Jahre verwandt wurden. Besonders aus Rücksicht für seine Gesundheit und sein Alter möge er den übrigen Theil so rasch abmachen, dass er in kurzem die ganze Visitation beendigen und endlich von allen Strapazen ausruhen könne[2]).

---

[1]) Iuventius Hist. Soc. Jesu p. 20 sq.
[2]) Ad Germ. Sup. 1573—1600 III, 45.

Am 7. August 1597 meldet denn Hoffaeus endlich das Ende der Visitation und sendet einen allgemeinen Bericht über den Stand der Provinz. Wenn auch manche Unvollkommenheiten sich vorfänden, so wage er doch zu behaupten, dass sie den Vergleich mit andern Provinzen nicht zu scheuen brauche. Im Einzelnen findet er aber manches auszusetzen, so ist der Provincial zwar ein guter und frommer Mann aber ganz lax, seine Consultoren P. Julius Priscianensis und P. Gregor de Valentia, sind beide gute Männer, aber sie verfechten eine gewisse Laxheit; er zweifelt, ob alles, was P. Julius berichtet, immer wahr sei usw. Für die Folge bittet er um einen Ruheposten etwa in Öttingen, wo er als Beichtvater sich nützlich machen und auf den Tod, der nicht mehr fern sein dürfte, vorbereiten könne; nur von der Verwaltung und allen Ämtern, die damit zusammenhängen, bitte er verschont zu bleiben. Zum Schluss beklagt er, dass seine Ordinationen verhasst seien, er sei stets bereit, dieselben zur Prüfung vorzulegen; er habe gewiss viel gefehlt und bitte dafür inständig um Verzeihung[1]).

Und ähnlich schreibt er am 24. August 1597 an den General: Einige haben die Verfügungen meiner Visitation ordentlich durchgehechelt und das Gerücht davon ist durch die Rectoren und andere, welche an der Congregation theilgenommen, durch die ganze Provinz verbreitet. Ew. Pat. möge, wenn es beliebt, mir befehlen, dass ich meine Ordinationen von neuem durchsehe und sie dann zur Gutheißung oder Nichtgutheißung nach Rom übersende[2]).

Die von Hoffaeus selbst als verhasst bezeichneten Ordinationen des Visitators enthalten in der That so viele Ausstellungen und so starke Ausdrücke, dass diese Berichte Gegnern der Jesuiten allerdings Anlass geben konnten, auf einen außerordentlich schlechten Stand der deutschen Jesuiten am Ende des 16. Jahrhunderts zu schließen. Wir haben hier ein schlagendes Beispiel, wie wenig das Urtheil eines Mannes und sei es auch eines gutunterrichteten und wahrheitsliebenden Augenzeugen, in bestimmten Fällen beweist, und wie nothwendig es ist, den Charakter des Berichterstatters zu kennen, bevor man aus seinem Urtheil einen durchschlagenden Beweis herstellen will.

P. Aquaviva, der seinen Mann kannte, forderte von einigen hervorragenden Männern der Provinz Gutachten über die scharfen

[1]) Orig. G. Ep. XXXV, 278.
[2]) Orig. G. Ep. XXXV, 577.



Ordinationen des P. Hoffaeus. Eines der Gutachten ist von P. Julius Priscianensis, dem bekannten Reformator der schwäbischen Klöster, der, wie er selbst sagt, 26 Jahre in der oberdeutschen Provinz weilte, und meist Consultor, auch Monitor des Rectors und des Provincials gewesen war. In seinem Gutachten vom 16. Januar 1598 heißt es über die Bemerkungen des P. Hoffaeus zur Beobachtung der Regeln: Dieses Schriftstück enthält vieles, was besser weggeblieben wäre. Es ist stellenweise sehr scharf, beißend, ja fast lästernd. Er scheint uns großer Verbrechen schuldig zu machen, vergleicht uns mit Spinnen, ja sogar mit Häretikern, um von dem Vergleich mit Hofleuten und Weltmenschen zu schweigen. Uns alle stempelt seine Schrift zu Lügnern und Betrügern, da wir ja vor wenigen Jahren dem P. General durch den Procurator den guten Stand der Provinz nach dem übereinstimmenden Urtheil der Congregation dargelegt haben. Hoffaeus aber bemerkt zur Reg. 42: ‚Unterdessen schmeicheln wir uns vergebens über einen ich weiß nicht welchen Frieden‘ und den guten Stand der Provinz. Also hätte die Provinzial-Congregation den P. General getäuscht.

Die Fehler eines oder des andern oder die nicht dauernden Fehler eines Ortes würden verallgemeinert für die ganze Provinz, zB. daſs welsche Hühner und Capaunen gezogen werden, daſs überall die Sucht der üblen Nachrede herrsche. Ich habe nirgends etwas von der Zucht welscher Hennen noch von der allgemeinen Sucht der üblen Nachrede gemerkt, obgleich ich Begleiter des P. Provincials war. Wenn das alles bewiesen werden müſste, so wäre zu fürchten, daſs der Mangel an Wahrheit zu Tage träte. Das ist sicher, wenn einer dies liest, der unsere Verhältnisse nicht kennt, so wird er uns für schändliche Menschen halten. Die Bemerkungen zur Regel 25 über Kleidung und Nahrung scheinen eher Schmähungen zu sein. So zB. seien die gerügten überflüssigen Sommerkleider herkömmlich bei den besten Ordensleuten, denn in Deutschland werde es im Sommer fast ebenso heiß wie in Italien, wenn auch die Hitze nicht so lange dauere. Manche wagen im Sommer nicht auszugehen wegen der Schwere der Kleider, weil sie gleich in glühenden Schweiß gerathen. Zum Schluſs dieses Theiles bemerkt P. Julius, nie sei eine Provinz so verschrieen worden; das ganze Schriftstück über die Beobachtung der Regeln sei zu verwerfen[1]).

---

[1]) Orig. G. Ep. XXXIV, 659.

Auch der berühmte Theologe Gregor von Valentia wurde von Aquaviva aufgefordert, ein Gutachten über die Verfügungen des Visitators abzugeben. In diesem Gutachten vom 13. October 1597 bemerkt P. Gregor u. a.: Ich zweifle sehr, ob Alles oder das Meiste, was in dem Tractat über den Unterhalt gesagt wird, wirklich sich so verhält, wie es von dem Pater übertrieben wird. Jedenfalls weiß ich von dem Ingolstädter Colleg bestimmt, daſs P. Hoffaeus, als er früher dort weilte, die ungenügende Art des Unterhaltes bemerkt und an sich gefühlt hat, und jetzt nach der Visitation ist der Unterhalt gewiſs nicht besser, sondern noch eingeschränkter. Auch weiß ich bestimmt, daſs die Patres und Brüder zur Zeit der Visitation des P. Oliverius besser gehalten wurden, und doch hat dieser wohl keine Ausschreitungen bemerkt, vielmehr hat er uns bemitleidet wegen des dem Collegium gelieferten Fleisches. Aber auch sonst scheint mir der Pater zu scharf, um nicht zu sagen, zu bissig, diese Provinz zu verklagen. Im Allgemeinen zweifle ich, ob all' die Heftigkeit des Paters gegen diese Provinz an verschiedenen Stellen dieser Schriften hinreichend gerecht erscheint[1]).

In einem ähnlichen Gutachten aus derselben Zeit bemerkt der damalige Provincial der oberdeutschen Provinz, P. Otto Eisenreich, daſs die Ordinationen des Visitators im Allgemeinen zu scharf und bissig seien, es sei besser kurz zu sagen, was zu ändern sei ohne Verletzung und Übertreibung. In den Collegien finden sich ganze Bände von Ordinationen voll auffallender Bissigkeit. Im Einzelnen weist dann Eisenreich wie Julius Priscianensis eine Reihe von Übertreibungen nach[2]). Später, am 13. August 1598 (?) berichtet P. Eisenreich von Pruntrut an den deutschen Assistenten P. Duras: Wir haben hier eine ungeheure Hitze und P. Hoffaeus hat Sommerkleider d. h. leichtere Kleider verboten, was bereits die Ursache von manchem Elend, wenn nicht Versuchungen ist. Und wenn er nicht mir und meinem Begleiter Dispens ertheilt, weiß ich nicht, wie ich es in einer solchen Hitze und bei einer so langen Reise hätte ausgehalten. Andere haben sich schon brieflich bei mir beklagt. Zu Ingolstadt hat die Erfahrung den guten Pater schon belehrt, daſs er seine Verfügungen nicht aufrecht erhalten kann[3]).

---

[1]) Orig. G. Ep. XXV, 546.
[2]) Orig. G. Ep. XXXIV, 632.
[3]) Orig. G. Ep. XXXXV.

Derselbe Mann, der so harte Urtheile fällte, hatte trotzdem ein überaus liebevolles Herz, weshalb er ja auch, wie wir schon früher hörten, bei seinen Mitbrüdern sehr beliebt war. An Opfern für das Wohl seiner Untergebenen stand ihm niemand nach. In der liebevollen Sorge für sie war Hoffaeus unermüdlich. Nichts entgeht ihm, er kann sich nicht genug thun in seinen Vorschlägen für ihre Gesundheit besonders für die der Novizen und Scholastiker, ganze Abhandlungen schreibt er über die gute Besorgung der Kranken.

Als Provincial schrieb Hoffaeus am 15. October 1573 an den General: Die Zahl unserer jungen Leute wächst, und es melden sich noch mehr zur Aufnahme, die wir aber nicht aufnehmen, weil wir sie nicht unterhalten können. Die Aufgenommenen werden so schlecht gehalten und bekommen so schlechtes Bier, daſs die jugendlichen Kräfte, die durch beständiges Studieren und die unaufhörlichen Bußübungen leiden, erschöpft und unbrauchbar werden. Es wäre gut, wenn jedem täglich ein kleines Glas Wein gegeben würde, das sie alle bedürften, aber wir können die Kosten nicht erschwingen. Wir sehen uns genöthigt, durch Ew. Pat. uns an Se. Heiligkeit zu wenden um Unterstützung für unsere Scholastiker, sei es daſs sie in Italien oder in dieser Provinz unterhalten werden, ferner um ein gutgelegenes und angemessen fundiertes Noviziat. Sonst müssen wir immer den Fürsten lästig fallen, die sich ärgern ob unserer Bitten und uns für habsüchtig und unersättlich halten, weil sie unsere Nothlage nicht verstehen[1]).

Nach seiner Visitation der rheinischen Provinz berichtet Hoffaeus am 18. Juni 1595 an den General: Ich habe bei dieser Visitation viele Schwache und Kranke, besonders unter den Lehrern und den andern jüngern Scholastikern gefunden, die, wenn sie nicht besser gehalten werden, nothwendigerweise vor der Zeit entkräftet und unfähig für die Arbeiten der Gesellschaft werden. An dieser Sorge fehlt es aber sehr. Ich habe deshalb einen kleinen Tractat über die Sorge für die Gesundheit zusammengestellt, woraus Ew. Paternität Anlaſs nehmen könnten, nicht allein der rheinischen Provinz sondern auch andern Provinzen, wo dieselbe Sorglosigkeit herrscht, eine größere und liebevollere Sorge für die Erhaltung der Gesundheit einzuschärfen[2]).

---

[1]) Orig. G. Ep. XIV, 292. Die Fürsten verlangten immer neue fertige Leute, ohne daran zu denken, daſs deren Ausbildung lange Zeit und große Kosten beanspruchten.

[2]) Orig. G. Ep. XXXIV, 534.



Auch bei seiner Visitation der oberdeutschen Provinz zeigte er dieselbe liebevolle Sorgfalt. Seine von P. Aquaviva bestätigten Ordinationen vom Jahre 1597 beginnen mit den Worten: Für die Kranken nicht hinreichend Sorge tragen, ist ein sehr großer und der Gesellschaft sehr abträglicher Fehler. Denn sie bedarf vieler und gesunder Arbeiter. Diese aber können vor der Zeit hinfällig werden entweder durch übermäßige Arbeit oder durch Mangel an dem, was zum Schutz oder zur Wiedergewinnung der Gesundheit nothwendig ist. Wenn eines von beiden durch die Schuld der Obern eintritt und die Entkräftung oder den Tod einer nützlichen oder nothwendigen Person zur Folge hat, so ist dies vor der Gesellschaft unentschuldbar. Die Gesellschaft hat nicht allein für die nöthigen Einkünfte gesorgt, sie hat gesorgt für Krankenwärter und Gesundheitspräfecten (keiner von beiden kann ohne Schuld der Obern fehlen, wenn sie nämlich für die Ausbildung derselben keine Sorge tragen), sie hat gesorgt für eigene Regeln, für den Arzt und den Gehorsam gegen ihn. Vom Rector selbst verlangt sie nichts anders, als dass er all diese Mittel gebrauche, und wenn er sie gebraucht, kann ihn keine Schuld treffen; wenn er aber den Rath der Ärzte in den Wind schlägt, wenn er lieber am Geld als an der Gesundheit des Untergebenen spart, wenn er dem Krankenwärter das Erforderliche nicht gibt, wenn er auf die Mahnung des Gesundheitspräfecten nicht hört, wenn er beiden ihre von der Regel verlangte Freiheit mehr und mehr beschränkt und so beide kalt stellt, wenn in Folge dessen ein Gesunder krank wird und ein Kranker stirbt, und so die Gesellschaft eines guten Arbeiters oder einer schönen Hoffnung beraubt wird, muss man da nicht mit Recht sagen, dass er einen Menschen unfähig gemacht ja gleichsam getödtet und der Ehre Gottes, der Kirche und unserer Gesellschaft ein großes Unrecht und einen wirklich unersetzlichen Schaden zugefügt hat? Wenn ich mich nicht täusche, so geziemt es sich, dass jeder Obere sich dies oft vor Augen führe.

Dann empfiehlt Hoffaeus, nach dem Vorgange des P. Oliver Manare, dem Rector und Minister darauf zu achten, dass die Brüder ihre Dienstleistungen gut, reinlich, schnell und liebevoll verrichten, dass ganz besonders die Krankenwärter sich durch große Liebe auszeichnen. Sobald die Krankenwärter ausgebildet sind, sollen sie bei demselben Amte bleiben, und wenn Kranke vorhanden, mit keinen andern dem Krankendienst hinderlichen Arbeiten beladen werden. Auch der Gesundheitspräfect, für gewöhnlich ein Priester, muss ein Mann von großer Liebe sein.

In der Folge geht Hoffaeus auf Einzelheiten ein, bei denen er so recht sein wahrhaft väterliches Wohlwollen an den Tag legt. Manche Krankheiten entstehen aus Betrübnis über wirklichen oder vermeintlichen Mangel an Wohlwollen von Seiten der Obern; da haben nun die Obern ganz besonders Grund, wahres Wohlwollen und Vertrauen an den Tag zu legen; andere Krankheiten besonders bei jungen Leuten bedürfen nicht so sehr des Arztes oder der Medicin als vielmehr der liebevollen Sorge des Rectors und des Ministers für Abspannung von Arbeit, Erholung, größere Körperbewegung und Stärkung. Nicht weniger leiden Kopf und Brust Schaden durch indiscrete Frömmigkeit oder übermäßiges Studium. Wenn hier nicht frühzeitig und gleich im Anfang eingegriffen wird, nützt später nichts mehr. Die Obern müssen den Klagen der Kranken zuvorkommen, indem sie ihre Augen genau auf das Aussehen und Benehmen der Einzelnen richten: denn die meisten klagen nicht leicht, aus Bescheidenheit oder Scheu. Wenn aber einer über irgendein Unwohlsein klagt, so sollen ihn die Obern mit Liebe und Mitleiden durchaus nicht mit Spötteln aufnehmen und Abhilfe in Aussicht stellen. Was dann der Arzt verordnet, muss auch wirklich ausgeführt werden, denn so will es die Regel und nach ihr geht der Obere sicher voran, mögen nun die Klagen begründet oder zweifelhaft gewesen sein. Wo es die Noth erheischt, dürfen die Kosten nicht gescheut werden. Alles, was den Kranken erleichtern und erheitern kann, soll man der Regel gemäß bieten, ein gutes Bett, häufige Erneuerung der Leibwäsche, Kissen für den Rücken, wenn der Kranke im Bette zu sitzen wünscht, ein Tischlein mit zwei Füßen, damit der Kranke im Bette speisen kann, schöne Gläser zum Trinken, Herrichten des Bettes 2 oder 3 Mal im Tage, Pflanzen und Blumen, die aber nicht stark duften, eine lebendige Quelle mit Laub, mäßige Wohlgerüche, die den Kopf nicht anstrengen; oft soll der Kranke gefragt werden, ob er etwas bedürfe und oft soll er von den Obern besucht werden und durch erbauliche Neuigkeiten oder entsprechende Spielsachen zerstreut werden. Besondere Sorge ist auch auf die Reconvalescenten zu verwenden, sie sollen nach dem Urtheil des Arztes eigene Speisen erhalten und diese außerordentlichen Speisen und diese Sorge sollen die Obern nicht schneller als recht ist, aufheben. Auch für die Schwachen, die nach dem Urtheil des Arztes mit dem gewöhnlichen Tisch nicht zurechtkommen können, sollen eigene Speisen bereitet werden[1]).

---

[1]) Cop. G. Ep. XXXV, 548 sq.; cfr. XXXIV, 649.

Bei der Visitation der oberdeutschen Provinz nahm sich Hoffaeus auch ganz besonders der Gesundheit der Novizen an und berichtete darüber des Längern an den General. Unter anderm verlangte er für die Novizen 8 Stunden Schlaf, ferner dass die Erholung nach Tisch auch für diejenigen, die später gespeist, eine volle Stunde dauere, dass die Novizen während der Exercitien nicht Nachts aufstehen sollten. Er stellt dann die Sorge des römischen Noviziats für die Gesundheit in Vergleich zum oberdeutschen Noviziat und verlangt eine Reihe von Erleichterungen, die in Rom schon längst eingeführt seien, so zB. den monatlichen Besuch der Villa, den wenigstens dreimal in der Woche stattfindenden Spaziergang, bessere Sorge für Speise und Trank. Reichten die Einkünfte nicht aus, um die Novizen gut bei Kräften zu halten, so solle man lieber eine geringere Zahl aufnehmen[1]).

In einem besondern Gutachten empfiehlt er angelegentlich dafür zu sorgen, dass die geistlichen Uebungen, besonders die Betrachtung, bei allem Fleiß, der darauf zu verwenden sei, doch dem Kopfe keinen Schaden brächten.

Unter anderm schärft er ein, dass bei Gebet und Betrachtung alle körperliche Gewalt, die man dem Kopfe oder den Sinnen anthue, um die Sammlung und Andacht gleichsam zu erzwingen, durchaus fernzuhalten sei. Man solle den Novizen einprägen, dass sie beim Gebete jenes beständige Reflectieren, ob sie auch recht beten, ob sie gesammelt und andächtig seien, bleiben lassen, weil dadurch nur Kopf und Gebet leidet. Weil aus den beständig fortgesetzten geistlichen Übungen und dem Fernhalten von äußerer Beschäftigung bei Einigen leicht Melancholie und Skrupel entstehen, deren Hin- und Herwogen der Gesundheit nicht wenig schadet, so sind solchen mehr körperliche Übungen anzuweisen, damit sie sich nicht durch das ewige Sitzen und Betrachten eine Krankheit zuziehen[2]).

Während Hoffaeus so unablässig für die Gesundheit seiner Untergebenen zu sorgen bemüht war, vergaß er, selbstlos wie überall, ganz auf sich. Der Vorwurf kehrt in den Berichten nach Rom häufig wieder, dass P. Hoffaeus zu rastlos arbeite und zu wenig für seine Gesundheit sorge. Diese geringe Sorge für sich und die Bescheidenheit in seinen eigenen Angelegenheiten zeigte sich recht deutlich, als er im Jahre 1577 von seiner Schweizerreise schwerkrank zu Augsburg

---

[1]) Orig. G. Ep. XXXV, 215.
[2]) Orig. G. Ep. XXXV, 135.



anlangte. Hoffaeus schreibt darüber am 7. Juli an den General: Als ich von Luzern nach Augsburg zurückkehrte, wurde ich ein wenig krank, man sagt, ich sei in Gefahr gewesen, und deshalb spendete man mir die hl. Ölung, ich glaube, es war unbedeutend, denn nach einem Monat begann die Besserung und 8 Tage später versuchte ich auf den Rath der Ärzte kleine Reisen, um mich an die Reise nach Salzburg zu gewöhnen. Gottlob, jetzt bin ich wieder ziemlich wohlauf, nur die Hände zittern und wollen noch nicht recht, so dass ich nur kurz schreiben kann[1]).

In der That war die Krankheit wirklich eine sehr schwere gewesen und Hoffaeus wäre ihr ohne die sorgsame Pflege in Augsburg wohl zum Opfer gefallen. P. Rosephius berichtet nämlich am 8. Juli 1577 an den General: Der gute Pater kam hier am 28. Mai ganz entkräftet an. Die Krankheit, die er sich auf der Reise zugezogen, brach bald aus. Am folgenden Tage ergriff ihn ein so hitziges und andauerndes Fieber, dass er innerhalb 8 Tagen vor den Thoren des Todes stand. Da wir die offenbare Todesgefahr vor Augen sahen, und die Ärzte dies deutlich nahelegten, haben wir ihn am 4. Juni mit den Sterbesacramenten versehen. Unterdessen wurden in allen Collegien Gebete und andere Werke der christlichen Frömmigkeit verrichtet; in der Nacht, wo ich ihm die letzte Ölung spendete, wurde er besser, jetzt ist er wieder so wohl, dass er sich nach Salzburg begeben konnte. Wie begreiflich waren wir in großer Trauer. Ich habe aber der göttlichen Vorsehung von Herzen gedankt, dass sie den Kranken nach Augsburg geführt, wo wir Mittel und Heilmittel in Fülle haben, denn wenn das so hitzige Fieber den Pater in einer Stadt befallen, wo keine Kühlmittel vorhanden, so wäre der Pater nach dem Urtheil der Ärzte innerhalb drei Tagen erlegen. Der Magen hat durch die unaufhörlich angewendeten Kühlmittel etwas gelitten, ist aber wieder besser. Es ist unglaublich, welche Theilnahme man uns allgemein gezeigt und wie man alles zur Erhaltung des verehrten Paters zur Verfügung gestellt. Gott vergelte es[2]).

Auch diese schwere Krankheit scheint Hoffaeus nicht veranlasst zu haben, etwas besser für seine Gesundheit zu sorgen. Denn P. Aquaviva fand sich veranlasst, ihn in Betreff seiner Gesundheit dem Gehorsam eines Andern zu unterstellen. Wir erfahren diese Ver-

[1]) Orig. G. Ep. coll. VIa, 140.
[2]) Orig. G. Ep. coll. VIa, 161.

fügung aus einem Briefe vom 18. April 1578, worin Hoffaeus ausführt, dass dies gar nicht nöthig sei, da er sich wohl fühle und gut für seine Gesundheit sorge. Er bittet deshalb um Aufhebung der Maßregel und verspricht, nichts in Bezug auf Nahrung, Kleidung, Schlaf und Reisen zu thun, was nach seinem Ermessen gesundheitsschädlich sei; es könnte ja der Andere ihm etwas vorschreiben, was der Gesundheit angenehm, aber für die Mitbrüder ärgerlich wäre[1].

Die Quelle dieser Sorglosigkeit für sich war neben seiner edlen Selbstlosigkeit ein wahrhaft brennender Eifer, andern Gutes zu thun. Die Sorge und der Eifer Deutschland zu helfen verzehrte ihn. Immer und immer wieder ertönt in seinen Briefen der Klageruf über die Noth Deutschlands und die mangelhaften Mittel, dieser Noth zu steuern. Am 23. September 1571 schreibt er an Borgia: Dieses Provinzlein ist vor allem andern ganz besonders unfruchtbar und unterliegt ich weiß nicht welchem göttlichen Fluche wegen meiner und des Volkes Sünden, dass man mit diesem äußersten Indien wahrhaft Mitleiden haben muss[2]. Und im folgenden Jahre bittet und beschwört er am 27. September 1572 den General, beim Papste Dispens von der Verfügung zu erwirken, dass Niemand vor der Profession zum Priester geweiht werde, denn in Deutschland müsse in Mitte einer so verkommenen Nation und bei so großen Gefahren eine längere Prüfungszeit der Profession vorhergehen. Die Ernte ist so groß und der Arbeiter sind so wenige. Sehet doch in den Deutschen Inder, haltet sie für verlassene Schafe, erbarmet euch, seid nachsichtig, damit wir doch bis künftige Ostern wenigstens Einige ohne Profession zu Priestern weihen können, welche die Kleinen, die um Brot bitten, nähren können. Der Papst wird gewiss Rücksicht nehmen auf das indische Deutschland, das ihm ja so sehr am Herzen liegt[3].

Bei all diesem Eifer war Hoffaeus ein klarer ruhiger Kopf. Furcht kannte er nicht. Einmal meinte er: es scheint, dass wir in dieser Provinz zu furchtsam sind und aus unnöthiger Furcht vieles Gute unterlassen und zu Hause bleiben; in andern Provinzen ist man beherzter[4]. Auch vor dem Teufel fürchtete er sich nicht. Den P. Canisius bittet er zu mahnen, dass er sich mit Besessenen nicht zuviel

---

[1]) Orig. G. Ep. XIX, 167.
[2]) Orig. G. Ep. coll. I, 227.
[3]) Orig. G. Ep. coll. II, 185.
[4]) Brief vom 15. August 1569 an den General Orig. G. Ep. X, 117.

einlasse, da viel Zeit daraufgehe und das Vorgehen dem Institut nicht entspreche[1]). Kurze Zeit darauf schreibt er an den General, dass Mitglieder der Familie Fugger zwei besessene Jungfrauen aus ihrem Gefolge mit nach Rom und Loretto nehmen wollen, um dort Heilung zu finden. Sie verlangen, dass P. Wendelin Volk als Begleiter mitgehe, aber der General möge dies um keinen Preis gestatten, denn bei alledem sei viel Leichtgläubigkeit. In der Nachschrift fügt er bei: Man sagt, der Herr Johannes und Frau Ursula (Fugger) hätten aus einer Offenbarung oder einer Aussage des Teufels, dass derjenige körperlich schwer gezüchtigt werde, der die Begleitung des P. Wendelin verhindere. Ich würde für mich nichts fürchten[2]).

Furchtlos zeigte er sich selbst vor den damals allgewaltigen Fürsten. Auch ihnen gegenüber wollte er die Freiheit gewahrt wissen. Er beklagt sich, dass man sich zuviel mit dem Hof von München einlasse und mahnt den General, dass er seine Autorität bei dem Fürsten schütze, weil der Fürst sonst immer alles bestimmen wolle[3]). Ein anderes Mal schreibt er an den General, es ist besser, dass wir zeitweilig die Gunst der Fürsten verlieren oder sogar aus Deutschland vertrieben werden als Dinge zulassen, wodurch Kraft, Geist und Ruf der Gesellschaft Schaden leiden. In den Predigten, die ich nothgedrungen am Hofe halten muss, schone ich auch des Fürsten nicht. Ich werde für die Erbauung eintreten ohne Furcht vor dem Unwillen des Fürsten, und wenn er Gewalt anwendet, so soll er wenigstens einsehen, dass ich in keiner Weise das billige, was er mit Gewalt herausgepresst hat. Ich bitte Ew. Pat. sich nicht schrecken zu lassen; ich glaube es nicht länger ertragen zu dürfen, dass die Fürsten meinen, durch Furcht die Gesellschaft zur Preisgabe ihrer Disciplin bringen zu können[4]).

Trotz seiner scharfen Ordinationen hatte Hoffaeus das Vertrauen seiner Mitbrüder nicht verloren. Wie schon im Jahre 1593, so wählten sie ihn auch im Jahre 1599 (5. November) auf der Provincialcongregation zum Procurator für Rom. Auf der Reise nach Rom erkrankte er in Innsbruck und musste dort einstweilen liegen bleiben, wie er am 11. December 1599 dem P. Aquaviva mittheilte. Dieser antwortete ihm am 8. Januar 1600 in einem sehr

---

1) Brief vom 22. Januar 1569 an den General Orig. G. Ep. X, 93.
2) Brief vom 2. Juli 1569 Orig. G. Ep. X, 101 s.
3) Brief vom 22. Januar 1569 an den General Orig. G. Ep. X, 93.
4) Brief vom 8. Januar 1580 an den General Orig. G. Ep. XXI, 246.

theilnahmsvollen Schreiben, in welchem er den Pater bittet, doch vor allem Rücksicht auf seine Gesundheit zu nehmen und langsam zu reisen; er möge nicht fürchten, den Patres, bei denen er die Reise unterbreche, lästig zu fallen[1]).

Nach einiger Zeit konnte Hoffaeus weiterreisen und dann bei längerm Aufenthalt in Rom alle seine Geschäfte erledigen. Sehr herzlich schreibt P. Aquaviva über diesen Aufenthalt am 7. September 1600 an den Provincial von Oberdeutschland, P. Otto Eisenreich, dass, je länger der Aufenthalt des P. Hoffaeus gedauert, umso schmerzlicher der Abschied von ihm gewesen sei wegen des großen Trostes, den sein Umgang allen gewährt habe. Der Provincial werde zweifellos alles für den hochverdienten Pater thun; nur glaube er (Aquaviva) darauf aufmerksam machen zu sollen, dass er aus den Reden des P. Hoffaeus herausgefühlt, wie der Aufenthalt im Noviziat zu Landsberg angenehm sein würde. Deshalb möge der Provinzial ihm diesen Trost gewähren, was ja sowohl für die Ruhe des P. Hoffaeus als auch für die Erbauung des Noviziats zuträglich sein werde[2]).

Das stille Noviziat zu Landsberg wurde in der That der nächste Aufenthalt des P. Hoffaeus, wo er sich an dem Eifer der Novizen erfreuen und die Novizen sich an dem ehemaligen Provinzial und Visitator erbauen konnten. Doch auch hier hatte er seinen letzten Ruheposten noch nicht gefunden. Schon im Jahre 1603 treffen wir ihn als Spiritual in dem großen Colleg von Ingolstadt, wo er bis zu seinem Tode im Jahre 1608 verblieb. Seine Mitbrüder, die sich am 17. December 1608 um sein Sterbebett versammelten, bat er inständig um Verzeihung und fügte die für ihn charakteristische Bitte bei, sie möchten doch gegen ihn so gesinnt sein, wie er gegen alle gesinnt sei[3]). Diese Gesinnung war die einer aufrichtigen opferwilligen Liebe, die er in seinem langen Leben mehr durch die That als durch Worte bewiesen hatte. Juventius bemerkt in seiner Charakteristik des P. Hoffaeus zutreffend: Hoffaeus besaß eine wirklich erprobte Tugend, aber sie war zu herb: ‚ist ja — so sagt er — die Heiligkeit verschieden in den verschiedenen Menschen je nach dem Charakter, und wie die Früchte die Natur des zu feuchten oder zu

[1]) Ad Germ. Sup. 1573—1600 III, 95.
[2]) Ad Germ. Sup. 1573—1600 III, f. 110.
[3]) Flotto Hist. Prov. Germ. Sup. ad an. 1608 p. 395.

trockenen Bodens erkennen lassen, so bildet sich auch die Tugend nach der bestimmten Charakteranlage eines jeden Menschen'[1]). Mehr noch als bei andern gilt dann aber auch von Hoffaeus, dass man, um ihm gerecht zu werden, nicht nur einen Theil seiner Äußerungen oder seiner Thätigkeit, sondern den ganzen Mann mit seinen Schwächen aber auch mit seinen schönen Charaktereigenschaften und seiner rastlosen sich selbst vergessenden Arbeitsleistung zusammen nehmen muss. Dann erst wird ein solches Charakterbild Wahrheit, Erhebung und Trost. Denn wenn selbst einem so außerordentlichen mit der größten sittlichen Energie nach Vollkommenheit ringenden Manne der angeborene Charakterfehler gleichsam bis in den Tod nachgeht und für ihn eine fortgesetzte Verdemüthigung bildet, so darf der weniger außerordentlich veranlagte Mensch über ähnliche Armseligkeiten sich nicht grämen; und wenn ein solcher Mann andern, die er innig liebt und die es selbst in der Vollkommenheit ebensoweit oder noch weiter gebracht, trotzdem manches zu leiden gibt, so spiegelt sich hier in der sittlichen Sphäre eine Fügung der göttlichen Vorsehung aus dem natürlichen Leben wieder, dass nämlich mancher Edelstein nur an dem Edelstein geschliffen werden kann.

---

[1]) Juventius Hist. Soc. Jesu p. 855.

Herrad von Landsperg.[1]

Von **Guido Dreves** S. J.

Nicht nur hellenische Lyrik hat ihre Sappho, nicht nur die Hymnodie von Byzanz ihre Kasia, nicht nur die altchristliche Hymnendichtung ihre aus dem Nebelflor der Sage nur undeutlich sich abhebende Gestalt der Elpis; nicht nur die sonnigen Tage italienischer Renaissance weisen dichtende Nonnen auf wie eine Laurentia Strozia; auch das mystisch-fromme Dunkelklar des Mittelalters und seine religiöse Dichtkunst hat seine Sibyllen gehabt, so gut als die lateinische

[1]) **Literatur:** So umfangreich das Schriftthum über Hohenburg im Allgemeinen, so spärlich ist die Literatur, die sich mit Herrad als Schriftstellerin befaßt.

I. Hauptwerk: **Engelhardt**, Christian Moritz, Herrad von Landsberg, Äbtissin zu Hohenburg oder St. Odilien im Elsaß im zwölften Jahrhundert und ihr Werk Hortus deliciarum, Stuttgart und Tübingen 1818. — Wertvoll: *Schmidt*, Charles, Herrade de Landsberg, Strassbourg s. a. (1897). — Ferner gehört hierher, weil er Texte Herrads mittheilt **Albrecht**, Dionysius, History von Hohenburg oder St. Odilien-Berg, Schlettstadt 1751, S. 277 ff. — Dann *Pfister*, Charles, Le Duché mérovingien d'Alsace et la légende de Sainte Odile. Paris et Nancy 1892, S. 87—102. — *Le Noble*, Alexandre, Notice sur le Hortus deliciarum, encyclopédie manuscrite [Bibliothèque de l'école des chartes Tome I (1839—1840), 239—261]. — **Meier**, Gabriel, Herrad von Landsberg und ihr ‚Lustgarten' [Alte und Neue Welt XXXII (1898) Heft 12, 724—728]. — Nicht gesehen habe ich *d'Espinay*, L'abesse Herrade de Landsberg et sa vie privée au XII. siècle [Congrès archéologique de France, XXXVI (1869—70), 274—296 sowie *Meyer*, J. J. Herrad de

Prosadichtung, in der das schwache Geschlecht durch die männliche Roswitha vertreten ist.

Landsperg et le Hortus deliciarum [Revue d'Alsace 1876, 92 ff. und 196 ff.].

II. Von Sammelwerken sind mit Nutzen zu vergleichen: *Bruschius*, Gaspar, Monasteriorum Germaniae praecipuorum ac maxime illustrium Centuria prima, Ingolstadii 1551, fol. 97b sqq.; 154b sqq. — *Ziegelbauer*, Magnoaldus, Historia literaria ordinis S. Benedicti, Aug. Vindel. et Herbip. 1754, III, 508 sq. [Abgedruckt bei *Migne* PP. LL. 194, 1537 sqq.]. — *Histoire Littéraire* de la France, XIII, 587 ff. — *Gallia Christiana*, V, 839 sq.; Instrumenta 485, 486, 490. — Falckenstein, Joh. Heinr. von, Antiquitates Nordgavienses, Franckfurth u. Leipzig 1733, II, 321. — (Chrusius, Annales Suevici, Frankofurti 1595, ruht ganz auf Bruschius).

III. Einzelheiten behandeln: Piper, Ferdinand, Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen, sowie das Martyrologium und der Computus der Herrad von Landsperg. Berlin 1862. — Haupt, Joseph, Das hohe Lied, übersetzt von Willeram, erklärt von Relindis und Herrat, Äbtissinnen zu Hohenburg im Elsaß. Wien 1864. Vgl. hiezu: Bech, Feodor, Germania IX (1864), 352—370 und Scherer, Wilh., Hohenburger Hohes Lied, Zeitschrift für Deutsches Altertum XX, 198—205.

IV. Über die Kunstthätigkeit Herrads handeln (außer den sub I erwähnten Schriften und Aufsätzen): *Hortus deliciarum* par l'abbesse Herrade de Landsberg, reproduction héliographique d'une série de miniatures, calquées sur l'original de ce manuscrit du douzième siècle. Texte explicatif par A. Straub [et Keller]. Strassbourg 1879—1899. — *Lasteyrie*, Robert de, Miniatures inédites de l'Hortus deliciarum (XII. siècle). [Gazette Archéologique 1884, S. 57—64; 1885, S. 17—28; S. 145—160]. — *Gérard*, Charles, Les artistes de l'Alsace au moyen-âge, Colmar 1872. I, 42 ff. — *Krauss*, Franz X., Kunst und Altertum in Elsass-Lothringen, I, Strassburg 1876, 219 (230)—239. — *Ménard*, René, L'Art en Alsace-Lorraine, Paris 1876. — *Woltmann*, Alfred, Geschichte der deutschen Kunst im Elsass, Leipzig 1876, 60—75.

V. Schließlich seien von Monographien über Hohenburg außer der schon sub I erwähnten von *Albrecht* noch angefügt: Pfeffinger, Johann, Hohenburg, oder der Odilienberg sammt seinen Umgebungen, Straßburg 1812. — Silbermann, J. A., Beschreibung von Hohenburg oder dem St. Odilienberg sammt umliegender Gegend. Neue Auflage, besorgt von Adam Walther Strobel. Straßburg 1835. — *Gyss*, Abbé J., Histoire de la ville d'Obernai et de ses rapports avec les autres villes ci-devant impériales d'Alsace et avec les seigneuries voisines, comprenant *l'histoire du mont Saint-Odile*, des anciens monastères et châteaux de la contrée et des localités limitrophes. 2 Vol. Strassbourg 1866. — Gyss, Abbé J., Der Odilienberg, Legende, Geschichte, Denkmäler. Rixheim 1874. — Schricker, Der Odilienberg. Straßburg, 1874. — *Reinhard*, Le mont Saint-Odile, Strassbourg, 1888.

Tempora prisca decem se jactavere Sibyllis,
Et vestri sexus gloria magna fuit.
Unius ingenio praesentia saecula gaudent
Et non ex toto virgine vate carent.

Die dichterisch begabte Maid, die Hildebert von Lowardin in diesen Versen feiert, ist uns unbekannt, wie ihm diejenigen unbekannt geblieben, die uns hier einen Augenblick beschäftigen soll, — Herrad von Landsperg.

Unter den Bergen und Hügeln des Wasgengaues ist einer der berühmtesten, sowohl seiner Lage und Aussicht als seiner geschichtlichen Erinnerungen wegen der Odilienberg. Keltische Stämme, wie es scheint, umschlossen in altersgrauer Zeit seinen Gipfel mit cyklopischen Mauern, die heute noch stehen und als ‚Heidenmauer' den Umwohnern bekannt sind. In der Römerzeit trug der Rücken des Berges, dessen lateinischer Name Altitona vom deutschen Volksmunde zur ‚Hohen Tonne' umgemodelt wurde, ein Castellum, welches später der ‚Hohenburg' weichen mußte, auf der die alemannischen Herzoge abwechselnd mit der Burg zu Oberehnheim Hof zu halten pflegten, bis Herzog Adalrichs Tochter, Odilia, die väterliche Burg in ein Jungfrauenkloster verwandelte. Von diesem Kloster, bald Hohenburg, bald Sanct Odilien genannt, erhielt in der Folge der ganze Berg den Namen Odilienberg. Sechs Stunden südwestlich von Straßburg, in der Nähe der Stadt Bar gelegen, steigt er bis zur Höhe von 826 Metern empor. Seine Gipfel, Abhänge und Thäler bedeckte das ebenso fromme als kriegerische Mittelalter mit Burgen und Klöstern, unter diesen Odiliens zweite Stiftung Niedermünster oder Nieder-Hohenburg und Herrads Stiftungen, die Priorate Sanct Gorgon und Truttenhausen, unter jenen Hohenandlau, Spesberg, Landsberg und andere.

Das Kloster, welches Odilia auf waldiger Bergeshöhe gegründet, war nach mehrhundertjähriger Blüte unter der Herrschaft Friedrichs II., des Einäugigen, Herzogs von Schwaben und Elsaß, namentlich während seiner Fehden mit Bischof Gebhard von Straßburg so in Verfall gerathen, daß Herzog Friedrich III., der Rothbart, der nachmalige Kaiser, dasselbe gleichsam von Neuem begründen mußte. Derselbe berief zwischen 1147, dem Jahre seines Regierungsantrittes als Herzog von Schwaben, und 1152, dem Jahre seiner Kürung zum deutschen Könige, Relindis, Äbtissin des Klosters Bergen bei Neuburg a. D., welche das Kloster neu besiedelte und zu seltener Blüte emporbrachte.

Man kann von Herrad von Landsperg nicht sprechen, ohne von Relindis gesprochen zu haben.

Daſs Relindis von Herzog Friedrich nach Hohenburg berufen wurde, geht abgesehen von andern Zeugnissen aus der Bulle hervor, mit welcher Lucius III. den 20. April (1. Mai) 1185 Herrads Stiftung von Truttenhausen bestätigt[1]).

Daſs Relindis gerade aus dem Kloster Bergen berufen worden, scheint einzig auf Bruschius Angabe zu ruhen, und somit nicht so fast auf Hohenburger denn auf Bergener Überlieferung zu ruhen. Von der letzten Äbtissin dieses Klosters, Katharina Haberreynin erhielt Bruschius den Katalog der Äbtissinnen von Bergen[2]), den er mittheilt[3]), und der gerade durch seine unverschleierte Lückenhaftigkeit Vertrauen in seine Zuverlässigkeit erweckt. In diesem Verzeichnisse aber wird Relindis an siebter Stelle aufgeführt und bemerkt, sie sei ‚aliquot lustris post annum Domini 1095‘ (also wohl 1105 oder 1110 zur Äbtissin von Bergen gewählt worden.

Relindis ist jedenfalls nicht, wie Ziegelbauer in seiner Literaturgeschichte des Benedictinerordens[4]) will und auch Wattenbach[5]) annimmt, zu identificieren mit Reginlindis oder, wie sie auch heiſst, Regilla, welche 1156 von Admont nach Bergen kam, um das nach Relindis Abgang durch Brand zerstörte und fast verödete Kloster neu zu besetzen. Denn Reginlindis kam 1156 nach Bergen und starb ebenda nach dreizehnjähriger Regierung den 4. April 1169, während Relindis schon zwischen 1147 und 1152 Bergen verlieſs und den 22. August 1167 in Hohenburg starb[6]).

Relindis hat zweifellos auf Hohenburg die Ordensregel des hl. Augustin eingeführt. So heiſst es ausdrücklich in der schon erwähnten Bulle Lucius III.: ‚canonicae disciplinae rigorem *secundum regulam beati Augustini* inibi pleniter informavit‘. Weder Relindis noch Herrad, ihre Nachfolgerin, gehören

---

[1]) ‚Idoneam personam, nomine Rilint, eidem ecclesiae praefecit‘. Text der Bulle Gallia Christiana V, 486 ff. — ‚L'original de cette bulle se trouve dans les archives de Messieurs de Landsberg à Niederehenheim‘. Grandidier. Hist. de l'église et des évêque-princes de Strassbourg I, 353.

[2]) AaO. fol. 98 b.

[3]) Ebenda fol. 97 a ff.

[4]) III, 508.

[5]) Deutschlands Geschichtsquellen im MA. (6. Aufl.) II, 306.

[6]) Vgl. Scherer aaO. 202; Wichner, Geschichte des Benediktinerstiftes Admont I, 117.

somit zu den Schriftstellerinnen des Benedictinerordens, zu denen sie nach Mabillons Vorgang[1]) von Ziegelbauer ohne weiteres gerechnet werden[2]). Ungewiſs bleibt die für unsere Zwecke übrigens belanglose Frage, ob vor Relindis auf dem Odilienberge die Regel des hl. Benedict beobachtet wurde, woran Grandidier zweifelt[3]), sowie die andere, ob Bergen bereits vor Ankunft der Reginlinde von Admont von Benedictinerinnen und nicht von Augustinerinnen bevölkert war, was Albrecht für möglich hält[4]). Wir hätten sonst die jedenfalls auffällige (doch nicht unmögliche) Thatsache vor uns, daſs eine Benedictinerin berufen wurde, in einem früheren Benedictinerinnen-Stifte die Augustiner-Regel ein- und durchzuführen.

Relindis wird als Verfasserin lateinischer Gedichte gerühmt. Bruschius nennt sie eine ausgezeichnete Verskünstlerin (egregia versificatrix) und die Histoire Littéraire meint, die Verse der Abbatissa seien noch bewundernswerter gewesen als ihre Tugenden (mais les vers de l'abbesse étaient encore une plus grande merveille). Allein alle diese und ähnliche Angaben ruhen wieder letztlich auf Bruschius, welcher Relindis zwei kurze im Hortus deliciarum befindliche Gedichte beilegt[5]). Indes schon Engelhardt bemerkt mit Recht: ‚Es scheint dazu kein anderer Grund vorhanden, als daſs in dem letzten Gemälde in Herradens hortus deliciarum, welches Relindis und Herrad und zwischen beiden die Brustbilder ihrer ganzen Klostergemeine darstellt, sich das eine dieser Gedichte als Anrede Relindis' an ihre geistliche Heerde auf einem Kreuze, welches vor ihr steht, befindet; es ist dieses:

O pie grex, cui caelica lex est, nulla doli faex,
Ipse Sion mons, ad patriam pons atque boni fons,
Qui via, qui lux, hic tibi sit dux, alma tegat crux.
Qui placidus ros, qui stabilis dos, virgineus flos,
Ille regat te, commiserans me semper ubique'[6]).

‚Das andere, ein Zuspruch Christi an die ihm getrauten Jungfrauen (Vos, quas includit, frangit, gravat, atterit, urit), wird auf einer offenen Pergamentrolle gelesen, die Christus bei einer

[1]) Vetera Analecta II, 58.
[2]) AaO. III, 508 f.
[3]) AaO. 352 ff.
[4]) Vgl. auch Scherer aaO. 203.
[5]) AaO. fol. 97 b.
[6]) Vor dem Gedichte steht: ‚Relindis Hohenburgensi congregationi', nicht ‚congregatum', wie Engelhardt S. 127 liest. Das Gedicht ist also von Herrad, wie wir sagen, Relinde in den Mund gelegt.

anderen Scene auf dem nämlichen Blatte (die Übergabe des Klosters durch Attich) so in der Hand hält, dass sie gerade bei Relindis Rücken herabschwebt'.

,Noch ein drittes wäre nach Albrecht von Relindis (Si posset mundus usw.); es befindet sich im Manuscript unter dem Titel de contemptu mundi bei Erklärung eines allegorischen Gemäldes über Salomons vanitas vanitatum. Aber Herrad nennt den Verfasser nicht, wie doch sonst überall. Gewiß würde sie den Namen nicht verschwiegen haben, käme es von ihrer Lehrerin'[1]).

Diesem Urtheile Engelhardts ist nur beizupflichten. Wir haben keinerlei Anhaltspunkt, um eine Mitarbeit Relindens an dem hortus deliciarum anzunehmen. Denn jene alte Darstellung auf einem Hohenburger Steinrelief[2]), welches zu Füßen eines Madonnenbildes die beiden Äbtissinnen Relindis und Herradis zeigt, wie dieselben ein

---

[1]) Engelhardt aaO. S. 5 u. f. Diese Angabe ist nicht ganz zutreffend, denn dies ,dritte Gedicht' besteht aus drei verschiedenen Epigrammen:

1.

Si posset mundus sua gaudia perpetuare,
Mundi perpetuo bona deberemus amare;
Sed sua cum nequeat bona mundus perpetuare,
Mundi perpetuo bona non debemus amare.

2.

Cerne, cinis, quod amara nimis instet tibi finis,
    Plange tuas labes, est breve, quidquid habes.
Vita brevis, fortuna levis, flos gloria quaevis;
    Me, mundus clamat, quis nisi stultus amat?

3.

Cur lucra terrea vos male, ferrea corda, tenentes
Quaeritis? omnia sunt quasi somnia, vertite mentes!
Caelica patria praeparat atria, cernite, gentes,
Vos Dominus vocat et prope se locat advenientes.

Albrecht leitet die Wiedergabe dieser Verse mit den Worten ein: ,Es werden in dem Buch der Abtißin Herrat angemercket folgende Vers, welche der Abtißin Kilind oder Rilind zugeeugnet werden'. Wäre diese Angabe richtig, so würde sie die Autorschaft der Rilindis außer Frage stellen. Wir wissen indes aus Albrecht selbst (S. 281), dass er den Hortus deliciarum oder ,Garten der Ergötzlichkeit', wie er ihn verdeutscht, nicht selbst gesehen, während eine solche ,Zueugnung' Engelhardt doch nicht hätte entgehen können. Ebenso ist es unrichtig, wenn er S. 275 (in der Anm.) schreibt: ,*Kilindis* nominatur ab Herrade abbatissa in libro hortus deliciarum'.

[2]) Abbildung u. a. bei Silbermann aaO. Tafel 10.

Buch emporhalten, um dasselbe, wie es scheint, Marien anzubieten, ist wiederum nur ohne genügenden Grund auf den ‚Lustgarten' gedeutet worden[1]). Ja es ist, wie weiter unten gezeigt werden wird, nicht einmal über jeden Zweifel erhaben, ob Herrad schon zu Lebzeiten Relindens an dem Hortus gearbeitet hat.

Wir brauchen darum Relindis noch keineswegs aus der Zahl der lateinisch dichtenden Nonnen zu streichen. Sie war Herrads Lehrmeisterin und es ist deshalb wohl anzunehmen, daſs sie selbst die Künste ausübte, welche wir ihre Schülerin betreiben sehen. Wir müssen aber bekennen, daſs, wenn Relindis Gedichte verfaſst hat, diese nicht auf uns gekommen oder doch nicht als ihr literarisches Eigenthum nachweisbar sind.

Schlieſslich mag noch erwähnt werden, daſs man in Relindis (und Herradis) die Verfasserin einer altdeutschen Erklärung des Hohenliedes hat erkennen wollen, die uns in einer Wiener Handschrift erhalten ist. Die Behauptung ist indes nicht ohne Widerspruch geblieben, dessen Berechtigung hier natürlich nicht untersucht werden kann[2]).

Als Relindis am 22. August 1167, wahrscheinlich nicht unbetagt starb, folgte ihr in der Leitung des Stiftes ihre Schülerin Herradis von Landsberg[3]), une des figures les plus sympathiques du moyen-âge Alsacien, wie Schmidt sie nennt[4]). Berühmter als durch ihre Stiftungen, die Priorate St. Gorgon und Truttenhausen, jenes für Prämonstratenser aus Stivag, dieses für Augustiner-Chorherren aus Marbach, ist Herradis durch ihr Werk Hortus deliciarum (Lustgarten) geworden. ‚Wenige Handschriften des Mittelalters, so de Lasteyrie, haben einen allgemeineren und

---

[1]) Der Stein ist dreieckig und zeigt auf der zweiten Seite den hl. Leodegar, auf der dritten den Herzog Adalrich, wie er der hl. Odilie ein Buch überreicht. Selbst diese Darstellung hat man auf den ‚Lustgarten' beziehen wollen, während er doch augenscheinlich die Übergabe des von Adalrich gestifteten Klosters an seine Tochter mittelst der ‚investitura per librum' (cfr. Ducange sub voce *investitura*) sinnbilden will. Ein ähnlicher Sinn wird auch unserer Darstellung zu Grunde liegen. Vgl. Schmidt, S. 27 u. f. Vielleicht bedeutet das Büchlein der Äbtissinnen die ‚regula s. Augustini'.

[2]) Vgl. oben die Literaturangabe unter III.

[3]) Urkundlich ist der Familienname der Äbtissin nicht überliefert und auch in ihrem Werke nennt sie sich nur mit ihrem Vornamen. Da aber die örtliche Überlieferung ihr diesen Namen von jeher beilegt, werden wir mit Schmidt sagen müssen ‚nous n'avons pas de raison suffisante pour constater le fait'. S. 7.

[4]) AaO. S. 3.



wohlverdienteren Ruf erlangt als der berühmte Hortus deliciarum der Äbtissin Herrad von Landsberg'[1]). Es ist oder war dies eine mit Miniaturen reich ausgestattete Pergament-Handschrift, die leider den 23. August 1870 bei der Belagerung Straßburgs mit den Liedern Heinrichs von Laufenberg und anderen Schätzen der reichen Straßburger Stadtbibliothek ein Raub der Flammen wurde. Dem tragischen Ende der Handschrift gieng eine an Wechselfällen reiche Geschichte vorauf. Solange Hohenburg stand, ward das kostbare Manuscript als eines der größten Kleinode gehütet und verdankte es wohl nur dieser Sorgfalt, dass es keinem der zahlreichen Klosterbrände zum Opfer fiel. Der letzte dieser Brände, der des Jahres 1546, der die Zerstreuung der Nonnen zur Folge hatte, da die immer weiter um sich greifende Kirchentrennung ihnen die Wiederherstellung des Stiftes unmöglich machen mochte, brachte Herrads Lustgarten in die Hände des Bischofs von Straßburg nach Zabern. Von hier kam er, wieder nach geraumer Frist, in das Karthäuserkloster von Molsheim, woselbst er so eifersüchtig gehütet wurde, dass er lange Zeit für verschollen galt. Erst bei Einziehung der Klöster zu Beginn der französischen Revolution kam er wieder zum Vorschein, zugleich mit einer wenn auch bilderlosen und keineswegs lückenfreien Abschrift, die einer der Mönche 1695 angefertigt, und welche 1870 das Schicksal des Originales theilen sollte.

Der Hortus deliciarum Herrads war eine Pergamenthandschrift von 324 Blättern, davon 255 in fol. mai. (53×37 cm.)[2]), 69 in fol. min., letztere wahrscheinlich spätere Einschaltungen und Nachträge der Verfasserin. ‚Das Pergament', so Engelhardt, ‚ist dick und mollig, übrigens sauber, die großen Blätter sind zu zwei Spalten, wahrscheinlich mit Blei, liniert; die Schrift zeigt eine fette, fast vollendete neugotische Minuskel'. Die Handschrift, an sich undatiert, wies doch bei einem doppelten Computus eine doppelte Jahrzahl auf, von denen die erste, 1159, als Beweis dafür angesehen wurde, dass der Lustgarten, in diesem Jahre bereits in Arbeit war — mit Unrecht[3]) — während die andere, 1175, bezeugt, dass diese Arbeit damals noch nicht vollendet war.

[1]) Gazette archéologique 1884, S. 57. Ähnlich Delisle: ‚un des plus étonnants monuments de l'art du douzième siècle'. Les collections du Comte de Bastard. p. X. [2]) Schmidt S. 31.

[3]) Hat Herrad, was wahrscheinlich ist, den metrischen Computus *Compositor sapiens* nicht selbst gemacht, sondern entlehnt, so kann auch

Inhaltlich war der Lustgarten eine Art theologisch=mystischer Encyklopädie, eine Synopse aus den Büchern der Schrift und eine Blütenlese aus den Werken der Väter und kirchlichen Schriftsteller, in welche auch eine Anzahl geistlicher Lieder und religiöser Dichtungen, zum Theile mit den Singweisen, verwebt war. So charakterisiert Herrad selbst in den einleitenden Worten ihr Werk, wenn sie, ihre Klostergenossenschaft, anredend schreibt: Sanctitati vestrae insinuo, quod hunc librum, qui intitulatur hortus deliciarum, ex diversis sacrae et philosophicae scripturae floribus quasi apicula Deo inspirante comportavi'. Den eingehendsten Überblick über Stoff, Quellen, Anordnung und Ausschmückung der Handschrift gibt wieder Engelhardt[1]). Er und Le Noble sind die einzigen, die sich vorwiegend mit dem Inhalte des Lustgartens beschäftigen, während alle jüngeren Publicationen und Aufsätze (mit einziger Ausnahme etwa von Schmidt) den Hauptnachdruck auf die culturhistorisch allerdings sehr wertvollen und interessanten Miniaturen legen.

Uns beschäftigt an dieser Stelle nur die Dichterin Herradis und also in erster Linie die im Hortus eingeflochtenen Dichtungen. Engelhardts heute schon seltenes und seit Verlust der Handschrift doppelt wertvolles Werkchen muſs uns dabei die verlorene Quelle ersetzen. Wir haben die im Lustgarten befindlichen Gedichte zu verzeichnen und zu untersuchen, welche unter ihnen von Herrad herrühren können, welche nicht. Es ist nicht ganz leicht, Zahl und Reihenfolge der Gedichte des Lustgartens festzustellen. Die Aufzählung derselben bei Le Noble ist unvollständig und ruht, obschon er die Handschrift selbst benutzen konnte, lediglich auf dem ersten Anhange bei Engelhardt (S. 121—169). Engelhart aber hat in diesen Anhang nur jene Gedichte aufgenommen, die er glaubte Herradis zuschreiben zu können, und zwar nicht in der Reihenfolge der Handschrift. Die Anordnung dieser gibt er vielmehr S. 26—61 wieder, überspringt aber dabei einzelne Gedichte, die er im Anhange aufführt, so daſs deren Stellung in der Handschrift fraglich ist.

Wir können füglich die Dichtungen des Hortus in zwei Classen theilen, in gröſsere, selbständige Gedichte, die einen Theil des Textes bilden, und in kurze epigrammatische Dichtungen, die oft nur zur

---

die prosaische Einleitung zu demselben Entlehnung und die in derselben enthaltene Jahreszahl ohne jeden Bezug auf den Hortus sein.

[1]) AaO. S. 23—61.



Erklärung der Miniaturen dienen und dann am Rande derselben, auf Spruchbändern, Rollen u. dgl. angebracht waren. Wir haben schon oben, als von Relindis die Rede war, einige derselben aufgeführt. Engelhardt bietet deren noch mehrere, keineswegs aber alle, die im Hortus enthalten waren; so zB. nicht ‚mehrere hexametrische Gedichte wie de divite et Lazaro, de fonte sal [so?] cruce sanctificato, de lapsu Adae‘, von denen er irriger Weise glaubt, sie seien ‚aus dem Speculum ecclesiae gezogen, da sie zwischen anderen Auszügen daraus mitten innestehen‘[1]). Diejenigen, welche er mittheilt, sind keineswegs alle von Herrad verfasst. Die sechs Hexameter *Trina domus nobis: lar, tumba polusque paratur* (Engelhardt S. 158, Migne PP. LL. 171, 1427) sind von Hildebert von Lavardin; vgl. Hauréau, Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin S. 102 — die unmittelbar darauf folgenden drei Distichen mit der Aufschrift *Quid sit vita pudica* und dem Anfange: *In noctem prandes, in lucem turgide cenas* (Engelhardt S. 158, Migne 171, 1427) stehen ebenfalls in den Werken Hildeberts, doch ist seine Autorschaft unsicher wie diejenige Martials, in dessen Werken sie früher ebenfalls geführt wurden[2]). — Das Distichon:

Spernere mundum, spernere nullum, spernere sese,
Spernere sperni se, quatuor haec bona sunt,

(Engelhardt S. 159), findet sich wieder bei Hildebert (Migne 171, 1437), ist aber nach Hauréau von Malachias von Armagh[3]). Jedenfalls ist es sprichwörtlich geworden; so citiert es Giraldus Cambrensis in seinem Speculum ecclesiae dist. IV. c. 16[4]). — Von den drei Distichen mit der Aufschrift: *Vox illius, qui in rota sedet* etc. und dem Anfange: *Glorior elatus, descendo minorificatus*

---

[1]) AaO. S. 159. Da Engelhardt die Anfänge nicht mittheilt, ist weiteres Nachforschen unmöglich. Vielleicht war das erstgenannte Gedicht das unter Hildeberts Werken stehende Dives, pauper, habet, quaerit, negat, exit uterque; Migne PP. LL. 171, 1273.

[2]) Hauréau aaO. 103 u. f.

[3]) Hauréau aaO. S. 123 ff. Die Herkunft dieser drei Gedichte hat schon Schmidt erkannt. Er fügt bei: Les hexamètres léonins inscrits sur plusieurs des peintures du Hortus ne sont pas davantage son oeuvre; on en retrouve quelques-uns sur d'autres dessins, plus récents mais absolument indépendants de son livre dont il n'éxistait qu'un exemplaire, soigneusement gardé à Hohenbourg. S. 41 u. f.

[4]) Opera ed. Brewer IV, 295.

(Engelhardt S. 160) steht das erste in etwas abweichender Fassung abermals bei Hildebert (Migne 171, 1429) und wird fast in der Fassung des Hortus auch von Bernhard von Chartres citiert[1]. — Von den drei Distichen, welche bei Engelhardt S. 159 zu einem Gedichte vereinigt sind, die aber, wie es scheint, selbständige ‚geflügelte Worte‘ waren, finden wir das erste zweimal in den Werken des Giraldus Cambrensis. Einmal citiert er es in seinem Speculum ecclesiae[2] und sodann hat er es zum Anfange einer seiner Dichtungen gemacht[3]. Das zweite der Distichen finden wir u. a. aus einer Berner Handschrift (allerdings saec. 15.) bei Hagen, Carmina medii aevi S. 213 unter anderen ähnlichen Epigrammen.

Das Gesagte genügt, um die These aufstellen zu können: Die kleinen Gedichte des Hortus sind keineswegs alle von Herrad verfaßt und ist der Zweifel auch da nicht unangebracht, wo ein anderer Autor im Augenblicke nicht nachzuweisen ist.

Die größeren und selbständigen Gedichte des Hortus deliciarum sind folgende:

1. Das Einleitungsgedicht *Salve cohors virginum* Engelhardt S. 27 und 121 ff.

2. Fünf Weihnachtslieder S. 36 und 132ff. mit den Anfängen:

Ecce, venit de Sion.
Veri floris sub figura.
Salvo pudicitiae.
Laeta, laeta contio.
Sol oritur occasus nescius.

3. Ein Neujahrslied: *Anni novi prima* die S. 37 und 138.

4. Eine prosaische Antiphon ‚de infantia salvatoris‘, in der Inhaltsübersicht nicht erwähnt, S. 139 aber mitgetheilt, wahrscheinlich also an dieser Stelle einzureihen.

5. Ein Gedicht über Versuchung und Fall Adams (Rhythmus de eo, quod Adam de vetito pomo comedit), im Inhaltsverzeichnisse nicht erwähnt, S. 139 ff. des Anhanges aber abgedruckt. Das Lied ist ein sog. Conductus, wahrscheinlich auf Neujahr, weshalb ihm hier sein Platz angewiesen.

---

1) Hauréau aaO. S. 112 u. f.

2) Dist. IV. c. 27. Opp. IV, 298. Natürlich hat Herrad das Distichon nicht dem Speculum des Giraldus entlehnen können, das ca. 1220 abgefaßt ist. Dasselbe war sprichwörtlich geworden.

3) Opp I, 371 ff.

6. Ein anderes Gedicht über denselben Gegenstand (Rhythmus de primo homine), S. 40 und 142 ff.

7. Ein Gedicht Anselms ‚de sacramentis novi sacrificii‘, zweimal erwähnt, S. 23 und S. 40. Der Text desselben ist aber von Engelhardt nicht mitgetheilt, nicht einmal der Anfang, doch wird bemerkt, dafs das Gedicht in allen Ausgaben Anselms fehle. Da auch Albrecht dasselbe nicht kennt, so ist es uns verloren, und können wir nicht beurtheilen, ob dasselbe nach Inhalt und Form unter die echten Producte des Abtes von Le Bec einreihbar war. Die Angabe des Hortus hätte, da Anselm noch in das Jahrhundert der Verfasserin hinüberreicht, sofern andere Gründe die Glaubhaftigkeit in diesem Falle nicht erschüttert hätten, an sich Vertrauen beanspruchen dürfen. Da dies Gedicht im Lustgarten selbst Anselm beigelegt ward, Herrad also als Verfasserin nicht in Frage kommt, so ist dasselbe für uns mit dieser Bemerkung erledigt.

8. Ein rhythmisches Gebet zu Christus *O rex pie, o dux viae*, dessen Text S. 147 u. f. des Anhanges mitgetheilt wird, dessen aber in der Inhaltsangabe keine Erwähnung geschieht, mufs wohl an dieser Stelle eingereiht werden.

9. Ein Gedicht ‚de lapsu carnis‘ mit dem Anfange *Hoc metro tactus*, S. 45 und 153 ff.; bei Albrecht (S. 288—292) irrig in zwei Gedichte aufgelöst.

10. Ein Rhythmus über die zwölf Edelsteine des himmlischen Jerusalem nach Apoc. 21, 19 u. f. mit dem Anfange *Cives caelestis patriae* S. 54 und 149 ff.

11. Ein ‚Kalendergedicht‘, wie Engelhardt sich ausdrückt, Versus ad inveniendum intervallum a die natalis Domini usque ad quadragesimam, wie die Handschrift umschreibt, S. 58 und 163 ff.

12. Zwei Gedichte auf Hohenburg: *Hoc in monte vivo fonte*, S. 60 und 128 ff., *Hunc ad montem vitae fontem* S. 60 und 131 ff.

13. Endlich ein Gedicht[1]) ‚de contemptu mundi‘ mit dem Anfange *Mundus abit sine munditia*, S. 61 und 160 ff.

[1]) Nicht zwei Gedichte, wie Engelhardt will; denn das zweite, Opprobria mundi überschrieben, ist nur die Fortsetzung des ersten, das nicht mit einem Punkte, sondern mit einem Doppelpunkt zu schließen ist, worauf die Welt in directer Rede apostrophiert wird. Auch bei Albrecht S 286 u. f. ist das Gedicht richtig als ein Ganzes aufgefaſst.

Alle diese Gedichte, so verschieden nach Inhalt und Form werden mit Ausnahme von Nr. 7 bei Engelhardt Herrad als Verfasserin zugeschrieben. Einen Zweifel bezüglich ihrer Autorschaft äußert er nur bei Nr. 5. Seinem Urtheile sind die meisten Autoren, die sich seitdem mit Herrad befasst haben, gefolgt. Am unglücklichsten ist, wie gewöhnlich, das Repertorium hymnologicum des Abbé Chevalier. Von sechs Gedichten, die es Herrad zuschreibt, ist keines von ihr; diejenigen, als deren Verfasserin sie gelten kann, sind entweder ohne ihren Namen oder gar nicht aufgenommen.

Wir haben aus der aufgestellten Liste zunächst diejenigen Lieder zu streichen, welche sicher nicht von Herrad herrühren.

Bestimmt von ihr verfasst ist das Einleitungslied *Salve, cohors virginum Hohenburgiensium*, denn dasselbe legt sie sich nicht nur in der Überschrift zu: ‚Rhythmus Herradis abatissae, per quem Hohenburgenses virgunculas amabiliter salutat et ad veri sponsi fidem dilectionemque salubriter invitat', sondern es heißt darin auch Strophe 2:

Herrat devotissima,
Tua fidelissima
Mater et ancillula,
Cantat tibi cantica[1]).

Da ist es nun zunächst merkwürdig, dass gerade die beiden Rhythmen, die man zu allermeist geneigt wäre Herrad zuzuschreiben, die beiden Rhythmen auf den Odilienberg (Nr. 12) ganz andere Reimverhältnisse zeigen, als das sicher von der Äbtissin herrührende Einleitungsgedicht; sie vermeiden nämlich (bis auf eine Stelle des zweiten Gedichtes) stets den stumpfen männlichen Reim, während Herrad denselben ersichtlich nicht meidet, sondern nur zufällig, nicht absichtlich zweisilbigen männlichen (iambischen) Reim verwendet. Hiedurch aufmerksam geworden entdeckte ich, dass beide Lieder ein Akrostichon haben. Setzen wir in dem ersten Liede die letzte Strophe hinter die sechste, wohin sie auch inhaltlich nicht nur gut, sondern ersichtlich besser passt als an den Schluss, so erhalten wir das Akrostichon *Hohenburgensibus Coradus*, während das zweite Gedicht des Akrostichon *Hugo sacerdos*

[1]) Aus dem Umstande, dass sich Herrad hier ‚Mater' nennt, geht hervor, dass sie, als sie dies Lied schrieb, bereits Äbtissin war. Da das Lied den Hortus eröffnet, scheint es nahe zu liegen, dass dieser von Herrad erst nach ihrer Wahl zur Äbtissin begonnen ward.

bildet. Beide Lieder sind also nicht von Herrad, sondern augenscheinlich von zwei befreundeten Geistlichen für ihr Kloster, vielleicht für ihr Werk gedichtet. Von welchen? Leider sind uns die Chorherren von St. Gorgon und Truttenhausen nicht überliefert, unter denen man am ehesten den Dichter vermuthen möchte. Bezüglich des im ersten Gedichte genannten Conradus legt sich eine doppelte Vermuthung nahe. Man könnte nämlich an den Propst dieses Namens denken, der um die Mitte des Jahrhunderts in sein Kloster Stivag die Reform von Prémontré einführte[1]), oder an Bischof Conrad III. von Straßburg (1190—1202), der als ein besonderer Freund und Wohlthäter des Klosters genannt wird[2]) und vielleicht vor seiner Besteigung des Straßburger Stuhles dies Gedicht verfaßt haben könnte.

Nr. 4. Die Antiphon *O infantia salvatoris, per quam nostri generis reparata est vita* kann nicht von Herrad verfaßt sein, da sie in Handschriften vorkommt, die älter sind als die Hohenburger Dichterin, so zB. in Cod. Vindobonen. 1671, von einer Hand des 11., höchstens des angehenden 12. Jahrhunderts eingetragen.

Nr. 10. Der Rhythmus *Cives caelestis patriae* mit seiner mystischen Deutung der zwölf apokalyptischen Edelsteine ist gleichfalls älter als Herrad. Er findet sich auch unter den Werken Marbods von Rennes (Migne 171, 1771), kann aber auch von Marbod der 1035 geboren, 1123 gestorben ist, nicht herrühren, da er in dem Hymnar von Moissac von einer Hand des 10. Jahrhunderts (höchstens Anfang des 11.) eingeschrieben ist[3]).

Nr. 9. Das lange Lehrgedicht ‚de lapsu carnis' kann ebenfalls nicht von Herrad stammen, denn es befindet sich in einer Handschrift zu Boulogne sur Mer aus dem 11. Jahrhundert[4]). Der ganze Text findet sich auch in Parisinus 13442, Bruchstücke in verschiedenen Handschriften, die Hauréau, Notices et extraits II, 184 aufführt. Hauréau hält mit Fabricius Papst Victor III. für den muthmaßlichen Autor des Gedichtes. Das Vorkommen desselben im Hortus der Herrad ist ihm entgangen.

---

[1]) Albrecht S. 439.

[2]) Albrecht S. 280.

[3]) Wenn Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits 1, 78 schreibt: ‚Si l'on ne connaît pas l'auteur de ce poème, on est presque certain qu'il vivait au XIIe siècle, so hat er dabei das Vorkommen des Gedichtes in der Hs. von Moissac aus dem Auge verloren.

[4]) Hauréau, Les Mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin. S. 216.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass wir nicht berechtigt sind, alle anonymen Gedichte des Hortus ohne weiteres Herrad zuzulegen, da sie nachgewiesenermaßen auch unter den Gedichten Eigenes und Fremdes gemischt hat.

Nicht von Herrad sind ferner die sämmtlichen Weihnachts- und Neujahrslieder unter Nr. 2, 3 und 5. Bis auf zwei beobachten sie alle sorgfältig und ausnahmslos den zweisilbigen männlichen (jambischen) Reim, der bei Herrad selbst nicht obligatorisch ist. Ausgenommen sind von dieser Regel nur die beiden Lieder *Ecce venit de Sion* und *Laeta, laeta contio.* Letzteres ist aber augenscheinlich ein französischer sog. Cri de Noël. Es genügt, den Text mitzutheilen:

Laeta, laeta contio
Cinoel resonat in tripudio,
Cinoel in hoc natalitio.

Nun folgen noch Wiederholungen der beiden Worte Noel und Cinoel, von denen ersteres zwanzig-, letzteres achtmal wiederkehrt[1]).

Das andere Weihnachtslied *Ecce venit de Sion* kann man ebenfalls nicht Herrad zuschreiben. Sind die übrigen Weihnachtslieder des Hortus sämmtlich Entlehnung, so vermuthlich auch dieses und das umsomehr als dies Lied auch in andern (wenngleich jüngeren) Quellen vorkommt; denn wir können kein einziges Beispiel nachweisen, dass ein Originallied des Hortus sich verbreitet hätte und in andere handschriftliche Sammlungen übergegangen wäre, wohl aber haben wir Beispiele des Gegentheils zur Genüge festgestellt. Wir haben somit kein Recht, Herrad als Verfasserin dieses Liedes anzusehen, müssen vielmehr annehmen, dass es von ihr entlehnt worden.

Es bleiben also von den größeren Gedichten des Hortus nur vier übrig, bei denen Herrad als Verfasserin in Frage kommen könnte, zwei rhythmische Nr. 6 und 8 und zwei metrische Nr. 11 und 13.

Was die beiden letzteren angeht, so wird man sich wohl nicht leicht entschließen, Herrad im Ernste für die Verfasserin des ebenso künstlichen als öden Kalendergedichtes zu halten. Mir wenigstens scheint Schmidt durchaus das Richtige zu treffen, wenn er (S. 47 u. f.) schreibt: ‚Si les vers ont été fabriqués en 1159 Herrade n'était pas encore abbesse; son esprit encore jeune n'était certes pas tourné vers ce genre de versification

---

[1]) Evidemment ce petit cantique était venu à Hohenburg de la Lorraine ou de la France. Schmidt S. 42.



chronologique, qui n'aurait pu être pour elle qu'un dur exercice de pénitence. Aussi ne puis-je me résoudre à penser qu'elle soit l'auteur de cette pièce, plus digne d'un pédant que d'une femme douée d'autant de sens et de sentiment que l'a été Herrade de Landsberg. Je suis même très porté à croire qu'elle n'a pas non plus construit les tableaux de son comput; elle a pu en donner l'explication en quelques lignes, mais un autre avait dû être chargé de la besogne longue et fatigante des calculs'. Ich halte auch folgende Beweisführung für zutreffend: Aus dem Einleitungsgedichte Herrads geht hervor, dass sie den Hortus als Äbtissin geschrieben; der Computus datiert von 1159, ist also älter und folglich Entlehnung. Dem Argumente könnte nur durch die Annahme begegnet werden, es sei das Einleitungsgedicht erst später etwa bei Abschluss des Hortus diesem vorgesetzt worden. Diese Annahme, deren Irrigkeit sich nach Verlust der Handschrift allerdings nicht mehr constatieren lässt, bleibt aber jedenfalls unbewiesen und willkürlich.

Das zweite metrische Gedicht in leoninischen Bicaudati über die Vergänglichkeit des Irdischen habe ich bis jetzt nicht anderwärts nachweisen können, glaube aber bestimmt, dass dies noch gelingen werde.

Was dagegen die beiden rhythmischen Gedichte Nr. 6 und 8 betrifft, so ist die Autorschaft Herrads sehr gut möglich und mangels von Beweisen des Gegentheiles festzuhalten. In beiden Gedichten ist der männliche Reim nach Herrads Weise behandelt, Nr. 6 ist zudem im selben Versmaße geschrieben wie ihr Einleitungsgedicht. Beide Gedichte zeigen mit letzterem auch insoferne Verwandtschaft als sie sich nicht als ‚Gedankenpoesie' erweisen, sondern schlicht und ungezwungen die Sprache des Gemüthes reden. In Nr. 1 und 6 wiederholt sich in auffallender Weise eine Redewendung, ein Umstand, der, gering an sich, doch sein Gewicht für Herrad geltend macht. Denn während im ersten Gedichte vom himmlischen Sion gesagt wird:

Sion, turris caelica,
Bella tenens atria

heißt es in Nr. 6 von Adam, der nach dem Sündenfalle das Paradies verlassen muss:

Statim pulsus patria
Pulchra liquit atria.

Damit hätten wir die Untersuchung der Gedichte des Hortus deliciarum, wie und soweit sie uns von Engelhardt erhalten worden,

beendet. Es ist nur noch die Bemerkung beizufügen, daſs Engelhardts Text an manchen Stellen durch Lese- und Druckfehler entstellt ist. Manche derselben verbessern sich von selbst, andere können durch den Text Albrechts behoben werden.

Waren wir bei unserer Untersuchung genöthigt, die Sibylle von Hohenburg zu berauben und mehr als ein Blatt aus ihrem Lorbeerkranze zu brechen, so wird doch die nähere Betrachtung zeigen, daſs diese scheinbare Beraubung der Dichterin keineswegs zum Nachtheile gereicht. Was wir nach vollster Befriedigung aller Ansprüche der Kritik Herrad zugestehen können, genügt vollkommen, ihre Figur auf dem Piedestal und in der Beleuchtung zu belassen, auf dem und in der wir sie zu erblicken gewohnt waren. Ihre wenigen, schlichten, wahr und warm empfundenen Gedichte lassen sie uns als eine Frau von gleich edler Bildung des Geistes wie des Herzens erkennen, welche die lateinische Sprache mit Gewandtheit handhabte und dieselbe zum durchsichtigen und anmuthigen Gewande ihres Gedankens und ihrer Gefühle zu machen wuſste. Herrad bleibt auch nach dieser kritischen Beraubung und vielleicht mit mehr Recht als vor derselben eine für ihre Zeit ‚egregia versificatrix' und zweifelsohne eine der sympathischsten Erscheinungen nicht nur des elsässischen, sondern des gesammten deutschen Mittelalters.

Die Rechtfertigung durch Christus im Lehrsystem des Weltapostels.

Von † **Josef Wieser,** Propst und Stadtpfarrer in Bozen.

Vorbemerkung. Aus dem Nachlasse des am 8. Februar 1899 verstorbenen Propstes von Bozen, Josef Wieser, wurde der Redaction dieser Zeitschrift ein Manuscript zur Verfügung gestellt, mit dem Titel: ‚Der Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben im Lehrsystem des Weltapostels. Eine biblisch-theologische Studie.‘ Bekanntlich hat Propst Wieser schon im Jahre 1874 über denselben Gegenstand in lateinischer Sprache eine Schrift veröffentlicht, welche bei den mit dem schwierigen Problem Vertrauten wohlverdiente Anerkennung gefunden hat[1]). Auch mitten in den Arbeiten der ihm übertragenen schwierigen Seelsorge, und selbst zur Zeit, da ein schweres Augenübel ihm jede literarische Beschäftigung fast zur Unmöglichkeit machte, hat Wieser den einmal in Angriff genommenen Gegenstand mit seltener Ausdauer weiter verfolgt, um zu einer immer getreueren und lichtvolleren Auffassung des Paulinischen Systems der Rechtfertigung aus dem Glauben zu gelangen. Die Frucht dieser fortgesetzten Studien hat der edle Verstorbene in dem uns gütigst überlassenen Manuscript niedergelegt. Über den Werdeprocess der Arbeit und die zu überwindenden Schwierigkeiten gibt das ‚Vorwort‘ der Schrift hinreichenden Aufschluss: ‚Es befiel den Verf. plötzlich ein schweres Augenleiden, welches ihn in wenigen Jahren dahin brachte, dass er nicht mehr lesen und schreiben konnte. Er hat nun geglaubt, dass es auch mit jedem Versuche, die Frage zu lösen, für immer vorüber sei; allein es kam anders! Je mehr das äußere Auge sich schloss, desto mehr eröffnete sich das innere; mit desto größerer Macht trat in einsamen Stunden das schon aufgegebene Herzensobject vor seine Seele. Die scharfe, ruhige und unbefangene Be-

[1]) *Pauli Apostoli Doctrina de justificatione ex fide sine operibus,* biblico-dogmatice discussa et illustrata a *Josepho Wieser,* Praeposito infulato et Parocho ecclesiae collegiatae Bauzanensis etc. *Tridenti,* typis et sumtibus Seiserianis 1874.

trachtung des Einzelnen eröffnete ihm nach und nach den Blick auf das Ganze . . Der Verf. fand vieles, was er früher oft gesehen, aber nicht beachtet hatte . . Schließlich löste sich alles in Einheit und Harmonie auf und erweckte in ihm die Überzeugung, dass er das Richtige getroffen habe. Aber wie sollte ein Erblindeter, der fast ganz auf das Gedächtnis und das Dictieren angewiesen ist, ein wissenschaftliches Werk schreiben?' Der Verf. kam nun nach reiflicher Überlegung zu dem Entschlusse, die Schrift lieber mit ihren formellen Unvollkommenheiten darzubieten, als sie ganz bei Seite zu legen, weil sie doch vielleicht inhaltlich für die Förderung des Gegenstandes gute Dienste leisten könnte.

Die so entstandene Schrift ist nun allerdings in ihrer vorliegenden Fassung im Ganzen ungeeignet zur Veröffentlichung. Es fehlt, um Anderes zu übergehen, jegliche Bezugnahme auf die neuere überreiche Literatur zur Paulinischen Theologie, während in der früheren lateinischen Bearbeitung der Verf. nach Möglichkeit mit den hervorragendsten katholischen und protestantischen Werken Fühlung genommen hatte. Er musste sich eben, wie er selbst bemerkt, ,in seiner Nothlage auf das Allernothwendigste beschränken, und nur den wesentlichen Gedankengang so klar und einfach als möglich wiedergeben'. Dagegen drängt sich bei einem Vergleiche mit der früheren Arbeit die Beobachtung auf, dass der Verf., dem die zahlreichen einschlägigen Texte des Apostels wie alte Vertraute tief im Gedächtnis hafteten, gerade in der speculativen Erfassung des Paulinischen Systems bedeutsame Resultate erzielt hat. Daraus ergibt sich eine Vervollkommnung seiner Studie, wie wir zu bemerken glauben, vorzugsweise nach zwei Seiten hin. Erstens hat die einheitliche systematische Durchdringung des Stoffes erheblich gewonnen, woraus sich naturgemäß eine andere Gesammtauffassung der Sache und eine andere Disposition der Schrift herausgebildet hat. Sodann haben zwei wichtige Gesichtspunkte in der Lehre des Apostels, die Betrachtung Gottes als der alleinigen Wirkursache und Christi als der Verdienstursache der Rechtfertigung, die der Verf. früher nur kurz berührt hatte, jetzt eine eingehende Behandlung erfahren. Es sind denselben zwei umfangreiche Abschnitte der Schrift gewidmet.

Wenn wir im Folgenden einiges aus dem Manuscripte Wiesers zum Abdruck bringen, so geschieht es nicht nur in der Absicht, dem unermüdlichen wissenschaftlichen Streben des Verstorbenen die gebürende Anerkennung zu zollen, sondern auch in der Hoffnung, dadurch den biblisch-theologischen Studien, die in der katholischen Wissenschaft bekanntlich noch immer ein Schmerzenskind sind, einige neue Anregung zu geben. Unsere Auswahl musste selbstverständlich auf die Partien fallen, welche der Verf. neu bearbeitet, und in denen er seiner veränderten Auffassung Ausdruck gegeben hat. Demgemäß geben wir zunächst den Paragraphen wieder, welcher den Gedankengang der ganzen Arbeit näher zeichnet und die Disposition kurz angibt. Ihm lassen wir dann den ganzen zweiten Abschnitt der Schrift: ,Über die Rechtfertigung durch Christus' folgen. Die Redaction hat sich im Allgemeinen darauf beschränkt, die angeführten Schriftcitate zu controllieren und die auffallendsten stilistischen Härten zu beseitigen.

J. B. Nisius S. J.

§. 5. Die resultierende Aufgabe.

Wenn wir auf die bisherige Erörterung und Vergleichung der Thesen der Gegner und der Gegenthesen des Apostels zurückblicken[1]), so können wir uns nicht verhehlen, dass dieselbe uns ein sehr bedeutendes Ergebnis für die Erkenntnis der Rechtfertigung liefert. Wir ersehen aus derselben, dass die Rechtfertigung des Apostels mit der Rechtfertigung der Gegner nur ganz im Allgemeinen eine Ähnlichkeit hat; specifisch ist jene von dieser grundverschieden. Sie unterscheidet sich von dieser erstens in den Ursachen. Die Wirk- und Verdienstursache der gegnerischen Rechtfertigung ist der Mensch; dagegen die Wirkursache der Rechtfertigung des Apostels Gott (Röm. 3, 30), die Verdienstursache Christus (Röm. 3, 24—26; 5, 2. 9 ff.; aaSt.), die Materialursache der Gegner sind die Werke, die Formalursache das Gesetz; die Materialursache des Apostels ist der Glaube an Christus, die Formalursache die Gnade Gottes. Es sind zweitens verschieden die Wirkungen beider Rechtfertigungen; die formelle Wirkung des judaistischen Principes ist der Zustand des Gesetzes und der Gesetzes-Gerechtigkeit (Gal. 5, 4); die formelle Wirkung der Rechtfertigung des Apostels ist der Zustand der Gnade und der Gottesgerechtigkeit (Röm. 1, 17; 5, 2; aaSt.) und in dem Falle, dass die Rechtfertigung ‚im Geiste' (1 Kor. 6, 11) und ‚in Christo' (Gal. 2, 17) mit jener aus dem Glauben identisch ist, gehören auch der Geist und Christus und die ihnen entsprechenden Correlate zu den formellen Wirkungen derselben. Es ist drittens verschieden das Verhältnis der Material- und Formalursache zu der beiderseitigen Rechtfertigung; die Material- und Formalursache der Gesetzesgerechtigkeit bilden von ihrem Ursprunge aus eine ontologische Einheit, weil sie beide aus dem Thun entspringen; dagegen bilden der Glaube und die Gnade Gottes keine ursprüngliche Einheit, weil die letzte unmittelbar aus Gott stammt, die erstere aber zwar auch aus der Gnade, aber durch Mitwirkung des Menschen hervorgeht. Beide müssen also erst durch Gott zu einer Einheit verbunden werden, um formell die Gerechtigkeit zu wirken. Es ist endlich viertens verschieden die Seinsordnung beider

---

[1]) Die vorausgehenden Paragraphen behandeln folgende Punkte: §. 1. Die Frage des Rechtfertigungsbegriffes. §. 2. Die Aufstellungen der Gegner. §. 3. Das Urtheil des Apostels. §. 4. Die Gegenthesen des Apostels.

Rechtfertigungen; die eine ist eine rein natürliche, die andere ist eine übernatürliche, je nach der Natur der Factoren, welche sie begründen.

Wer diese vielfache Verschiedenheit der einen und der anderen Rechtfertigung überblickt, wird nicht leugnen können, dass dieselbe manches bedeutsame Licht auf die Natur und Wirksamkeit der einen wie der anderen wirft; allein genügenden Aufschluss erlangen wir durch die bisherigen Erörterungen keineswegs; denn gerade das Wichtigste, was wir zu suchen haben und suchen wollten, ist uns verborgen geblieben; jener Punkt, der bereits seit drei Jahrhunderten Gegenstand des Kampfes ist und der daher wissenschaftlich das höchste Interesse in Anspruch nimmt, ist trotz der vielen erklärenden Momente unaufgeklärt geblieben. Es ist die Frage, ob die Verbindung der Gnade mit dem Glauben in der Rechtfertigung eine innere oder eine äußere, eine ontologische oder eine juridische sei.

Nur ein Weg scheint uns sicher zum Ziele führen zu können, nämlich die genaue Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die einzelnen Ursachen und Wirkungen zur Rechtfertigung aus dem Glauben stehen; denn kennen wir genau die Natur und Wirksamkeit der Ursachen, so kennen wir auch den Einfluss, den dieselben auf die Rechtfertigung ausüben, und kennen somit auch die Wirkungen, die sie in der Rechtfertigung haben. Dasselbe gilt umgekehrt von den formellen Wirkungen, weil diese ja unmittelbar mit der Rechtfertigung gegeben sind und daher ihre Natur und Wirksamkeit charakterisieren.

Dass wir bei dieser Untersuchung die Ursachen vor den Wirkungen erörtern, liegt in der Natur der Sache; was dann die Ordnung der Ursachen betrifft, so glauben wir mit den äußeren Ursachen beginnen zu sollen, weil diese sachlich und zeitlich den inneren Ursachen vorangehen. Bezüglich der inneren Ursachen betrachten wir zuerst die subjective oder materielle Ursache, weil diese unserer Erkenntnis näher liegt und für die formelle Ursache bereit liegen muss. Dieser schließen wir die formelle Ursache, die Gnade Gottes an und gehen dann zur formellen Wirkung über, die mit dem Material- und Formalprincip unmittelbar gegeben ist. In dieser Beziehung haben wir die Thesen des Apostels nicht bloß aus ihrem nächsten Zusammenhange, sondern zur größeren Evidenz auch aus den Parallelen, Correlaten und Gegensätzen, kurz aus dem Lehrganzen zu bestimmen.

Wir erhalten demgemäß sechs Abschnitte unserer Untersuchung; wir betrachten die Rechtfertigung:

I. von Seite Gottes:
II. von Seite Christi;
III. von Seite des Glaubens;
IV. von Seite der Gnade;
V. von Seite des Geistes;
VI. von Seite des Lehrganzen.[1])

Die Rechtfertigung von Seite Christi.

§. 11. Christi Person[2]).

Der zweite wichtige Factor beim Zustandekommen der Rechtfertigung ist nach dem Apostel der Sohn Gottes, Jesus Christus. Ihm wird die Vermittelung (διά) der Rechtfertigung zugeschrieben, während Gott als Hauptursache derselben bezeichnet wird (I. Abschnitt). In diesem Sinne schreibt der Apostel (Röm. 3, 23 ff.), dass diejenigen, die gesündigt haben und der Herrlichkeit Gottes entbehren, ‚gerechtfertiget werden durch die Erlösung, die da ist in Christo Jesu, indem ihn Gott hingestellt hat als Sühne in seinem Blute durch den Glauben zum Erweise seiner Gerechtigkeit'. Er lehrt ferner, dass, ‚wie durch den Ungehorsam des einen Menschen Alle hingestellt wurden als Sünder, durch den Gehorsam des Einen Alle als Gerechte werden hingestellt werden' (Röm. 5, 19). Ebenso sagt er von den Korinthern: ‚Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiliget, ihr seid gerechtfertiget worden im Namen unseres Herrn Jesu Christi' (1 Kor. 6, 11).

[1]) Es bleibe dahingestellt, ob der Verfasser durch diese Eintheilung, welche auffallend mit dem Gedankengang des tridentinischen Decretes über die Rechtfertigung parallel geht, im Sinne der der biblischen Theologie eigenen genetischen Methode das Richtige getroffen hat. Im Übrigen vertritt er in den ‚Prolegomena' zu seiner lateinischen Schrift über Zweck und Methode der biblischen Theologie sehr vernünftige Grundsätze, die in folgender Definition der Disciplin knapp zum Ausdruck kommen: ‚Constat inter omnes, esse *Theologiae biblicae doctrinas in sacra Scriptura contentas tam in se, quam in suo nexu ita apprehendere, definire et describere, ut clara, accurata et plena ipsarum imago in omnibus oriatur et exhibeatur*'.

[2]) Der folgende Paragraph muss zwar streng genommen zum Theil als ein Parergon in der Gesammt-Darstellung des Verf.s betrachtet werden. Da er indessen eine treffliche, auf dem gesammten Textmaterial aufgebaute Zusammenfassung der Paulinischen Christologie bietet, so glauben wir ihn nicht übergehen zu sollen.

Von sich selbst und den Römern schreibt der Apostel: ‚Durch ihn haben wir Zutritt zum Vater‘, ‚durch ihn stehen wir in der Gnade‘ (Röm. 5, 2). In demselben Briefe 8, 3 heißt es, ‚Gott habe seinen Sohn gesandt, um die Sünde im Fleische zu verurtheilen‘ und 2 Kor. 5, 21 wird gesagt: ‚Gott hat Christum zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit würden‘ (vgl. Gal. 3, 13 f.). Im gleichen Sinne schreibt der Apostel (1 Kor. 1, 30): ‚Christus ist uns geworden Weisheit von Gott, Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung‘; ferner Röm. 5, 11: ‚Durch ihn haben wir die Versicherung empfangen‘ (vgl. Col. 1, 20); durch ihn sind wir errettet (vgl. Röm. 5, 9; 1 Thes. 5, 9). Kurz durch ihn haben wir alles, was Gegenstand unserer Wünsche und unseres Dankes ist[1]). Er ist daher derjenige, in dem Gott vermöge seines geheimnisvollen Willens von Ewigkeit beschlossen hat, alles aufzurichten, was im Himmel und auf Erden ist[2]) und dadurch seine Weisheit, seine Liebe (Röm. 11, 33 ff.), seine Gerechtigkeit und seine Erbarmung zu offenbaren[3]).

Das Amt Christi ist nach dem Gesagten ein Amt der Vermittelung (διά); deshalb wird er selbst ‚Mittler‘ genannt und zwar ‚der einzige Mittler‘, wie der Apostel (1 Tim. 2, 5. 6) schreibt: ‚Gott ist einer, und auch einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus‘, und als Grund der Einzigkeit wird dort angegeben, daſs er ‚sich selbst hingegeben hat als Lösegeld für Alle‘.

Ist Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, so frägt es sich: wer ist dieser Mittler? Daſs er ‚Mensch‘ ist, hat der Apostel in der obigen Stelle ausdrücklich gesagt; aber ist er nur dieses, oder ist er mehr? Die Frage über die Person ist wichtig, weil sie Mittelursache der Erlösung und der durch sie bedingten Rechtfertigung ist und von der Art der Ursache auch die Eigenthümlichkeit der Wirkung abhängt. Also wer ist nach dem Apostel der Mittler Jesus Christus?

Eine kurze, aber inhaltreiche Antwort über die Person Jesu Christi gibt uns der Apostel Röm. 1, 1—4, wo er schreibt, ‚daſs er abgesondert sei für das Evangelium .. vom Sohne Gottes, welcher

---

[1]) Röm. 1, 7 und Parallelen; Röm. 16, 20. 24; 1 Kor. 16, 23; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; 1 Thes. 5, 28; 2 Thes. 3, 18.

[2]) Col. 1, 20; vgl. 2 Kor. 5, 18; Gal. 1, 4.

[3]) Röm. 3, 25. 26; 5, 8; 8, 23; Ephes. 1, 6; 2, 4—7. 2 Tim. 1, 9; Tit. 2, 11; 3, 4. 5.

nach dem Fleische geworden ist aus dem Samen Davids, welcher bestimmt worden ist als Sohn Gottes in Macht nach dem Geiste der Heiligkeit aus der Auferstehung von den Todten, von Jesu Christo, unserem Herrn'. Es wird hier Jesus Christus der Sohn Gottes genannt und es werden von ihm zwei zeitliche Zustände und zwei diesbezügliche Gründe hervorgehoben. Die Zustände sind das ‚Gewordensein aus dem Samen Davids' d. i. der menschliche Ursprung Christi aus der Familie Davids und das ‚Bestimmtgewordensein' als Sohn Gottes seit der Auferstehung, bezw. durch den Machterweis derselben. Diese Bestimmung als Sohn Gottes war nothwendig, weil Christus in der Zeit seiner Erniedrigung die Gestalt Gottes durch die Knechtesgestalt verborgen hatte (Phil. 2, 6 ff.) und daher dieselbe bei seiner Erhöhung infolge der Verdienste wieder ins rechte Licht gesetzt werden muſste. Die zwei Gründe, denen diese Zustände entsprechen und von denen sie gefordert werden, sind ‚das Fleisch' und ‚der Geist der Heiligkeit'.

So klar diese Bestimmungen über die Person Christi auf den ersten Blick zu sein scheinen, so dunkel erweisen sie sich, wenn näher in ihre Bedeutung eingegangen wird. Sowohl der Begriff ‚Sohn Gottes' als auch die Begriffe ‚Fleisch' und ‚Geist der Heiligkeit' gestatten eine mehrfache Deutung. Der Begriff ‚Sohn Gottes' kann im natürlichen oder im adoptiven Sinne verstanden werden und wird vom Apostel auch öfters im letzteren Sinne genommen (Röm. 8. 14, 19; Gal. 3, 26). Ebenso wird der Begriff ‚Fleisch' bald von dem ganzen Menschen zB. Röm. 3, 20; 1 Kor. 1, 29; bald nur vom leiblichen Organismus mit Ausschluſs der Seele gebraucht. Endlich kann auch der Begriff ‚Geist' in einem substantiellen oder in einem accidentellen Sinne gedeutet werden und zwar im substantiellen Sinne von dem menschlichen wie von dem göttlichen Geist (1 Kor. 2, 10. 11) und in accidenteller Beziehung sowohl von dem durch den hl. Geist verliehenen Habitus (Röm. 5, 5; 7, 6; 8, 2 ff. aaSt.) als auch von der natürlichen Richtung des Geistes auf den Dienst Gottes (Röm. 7, 25). Es liegt demnach hier fast ein Labyrinth von Deutungen vor. Den Ausgang aus denselben zeigen uns die Worte ‚Geist der Heiligkeit' V. 4. Wenn wir bedenken, daſs der dem Geiste der Heiligkeit gegenüberstehende Begriff ‚Fleisch' einen wesentlichen Bestandtheil des Sohnes ausmacht, so kann bei den Worten ‚Geist der Heiligkeit' ebenfalls nur an einen substantiellen Bestandtheil gedacht werden. Es wird also jede accidentelle Bedeutung des Geistes der Heiligkeit vollständig ausgeschlossen. Was dann die sub-

stantielle Bedeutung desselben betrifft, so kann aus zwei Gründen nicht an den menschlichen Geist des Sohnes gedacht werden; erstens weil der Ausdruck Geist im psychologischen Sinne nie dem Fleische, sondern nur dem ‚Körper‘ entgegengesetzt wird; alle Gegensätze zwischen Geist und Fleisch in den Briefen des Apostels (Röm. 8, 6 ff.; Gal. 5, 16 f.) haben die accidentelle Bedeutung im Auge. Zweitens weil der Ausdruck ‚Geist der Heiligkeit‘, oder was dasselbe ist, Geist, der Heiligkeit ist, nur auf den göttlichen, nicht auf den menschlichen Geist, auch nicht auf den menschlichen Geist Christi anwendbar ist; denn derselbe ist uns in Allem ähnlich geworden, ausgenommen die Sünde (Röm. 8, 3, Heb. 4, 15). Es muss demnach hier der göttliche Geist verstanden werden und zwar im Sinne der göttlichen Natur, weil er als Bestandtheil des Sohnes Gottes erscheint, oder in dem Sinne, wie das Prädicat ‚Geist‘ (2 Kor. 3, 17) Christo beigelegt wird.

Ist unter dem Ausdrucke ‚Geist der Heiligkeit‘ unzweifelhaft die göttliche Natur Christi zu verstehen, so bezeichnet der Ausdruck ‚Fleisch‘ V. 3 die ganze menschliche Natur, nicht bloß den sinnlichen Theil des Menschen, und muss der Begriff Sohn Gottes in demselben Verse von der natürlichen oder physischen, nicht von der theokratischen oder adoptiven Sohnschaft genommen werden; denn nur der ersteren eignet die göttliche Natur, der ‚Geist der Heiligkeit‘. Consequenter Weise muss der Begriff ‚Sohn Gottes‘ auch in den vielen anderen Stellen, in welchen er von Christus vorkommt (Röm. 1, 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32), in demselben physischen Sinne erklärt werden.

Überblicken wir das Gesagte, so wird hier von Christus in Bezug auf den Zustand der Erniedrigung die menschliche Natur und in Bezug auf den Zustand der Erhöhung seit der Auferstehung die göttliche Natur ausgesagt, und die eine wie die andere als Bestandtheil des Sohnes Gottes als der persönlichen Einheit beider hervorgehoben; kurz es wird hier Christus als Gott und Mensch in der Einheit der zweiten göttlichen Person charakterisiert, ein Resultat, das für die große Aufgabe Christi, Alles im Himmel und auf Erden wieder aufzurichten, nicht verwunderlich ist, aber trotzdem der rationalistischen Hyperkritik wegen seines geheimnisvollen Inhaltes als ein Dorn im Auge erscheint. Dieselbe wagt zwar nicht die menschliche Natur Christi anzugreifen, weil der nackte Ausdruck ‚der Mensch Jesus Christus‘ (1 Tim. 2, 5), der Begriff der Sendung in der Ähnlichkeit des Fleisches (Röm. 8, 3), der Begriff der Erniedrigung

und der Annahme der Knechtesgestalt (Phil. 2, 7) und ähnliche klare Bestimmungen die Leugnung derselben unmöglich machen; aber sie bekämpft umso entschiedener die göttliche Person und Natur Christi, weil die dafür gewählten Ausdrücke leichter eine rabulistische Deutung zulassen; ich sage eine rabulistische Deutung, weil eine vernünftige Kritik zu ganz anderen Ergebnissen führt. Sehen wir uns zu diesem Zwecke die wichtigeren diesbezüglichen Stellen in den Briefen des Apostels etwas näher an.

Röm. 8, 3 schreibt der Apostel, dass Gott die Sünde im Fleische dadurch verurtheilt habe, dass er seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde sandte; Gal. 4, 4 setzt er bei, dass er ihn ‚geboren aus dem Weibe‘ sandte. Die hier ausgesprochene Sendung des Sohnes Gottes beweist vor allem, dass dieser Sohn als präexistent gedacht ist, weil er sonst nicht gesendet werden könnte und zwar als Sohn, oder was dasselbe ist, als Person präexistent gedacht ist. Was ferner die Natur dieser Person betrifft, so kann an und für sich ein natürlicher oder ein Adoptivsohn verstanden werden. Allein an einen Adoptivsohn zu denken, ist in dieser Stelle ganz unmöglich; denn nehmen wir an, der gesendete Adoptivsohn sei ein Mensch gewesen, so widerspricht seine Sendung jenen Stellen des Apostels, in welchen er klar ausspricht, dass Christus als Mensch bei seiner Sendung erst aus dem Samen Davids geworden und aus dem Weibe geboren worden (Röm. 1, 3. Gal. 4, 4), also vor der Sendung als Mensch nicht existent war. Aber auch an einen adoptierten Engel kann nicht gedacht werden, weil der Apostel Christum specifisch von den Engeln unterscheidet und zwar in der Weise, dass eben wegen dieser specifischen Verschiedenheit sein Mittleramt der Einzigkeit Gottes entspricht, während das der Engel derselben nicht angemessen ist (Gal. 3, 18, 20; vgl. Heb. 1, 4 ff.). Es bleibt also nichts anderes übrig, als den ‚Sohn Gottes‘ in diesen Stellen im Sinne der natürlichen Sohnschaft zu verstehen.

Eine weitere Bestätigung dieses Resultates gibt uns Röm. 8, 32; dort erklärt der Apostel, dass es unmöglich sei, dass uns mit Christus nicht Alles geschenkt werde, weil Gott seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns dahingegeben habe. Es ist klar, dass hier der ‚eigene Sohn‘ mit Emphase hervorgehoben wird, um dadurch die unermessliche Wohlthat des Nicht-Schonens und des Dahingebens in den Tod, sowie die dadurch bedingte Gewissheit der Schenkung aller Heilsgüter recht fühlbar zu machen. Es kann daher das Ad-

jectiv ἴδιος unmöglich einen Adoptivsohn bedeuten; denn erstens ist ein solcher kein eigener, sondern ein angenommener Sohn, und zweitens wäre es nichts Großes, wenn Gott einen angenommenen Sohn geopfert hätte; er konnte ja statt des geopferten Adoptivsohnes nicht bloß einen, sondern zehn unterstellen; aber an die Stelle des eigenen Sohnes konnte kein anderer gesetzt werden. Die hohe Emphase, mit welcher der Apostel die schonungslose Hingabe des eigenen Sohnes betont, hat nur Sinn, wenn der natürliche Sohn Gottes gemeint ist.

Eine andere Art von Beweis für die Gottheit Christi liegt in dem von Paulus sehr oft auf Christus angewendeten Titel κύριος, Herr oder unser Herr[1]) oder Herr der Herrlichkeit (1 Kor. 2, 8) κύριος τῆς δόξης. Zwar wird dieser Titel nicht immer im eminenten Sinne der Gotteswürde, sondern auch in untergeordneter Bedeutung von den Geschöpfen gebraucht. Allein wenn dieser Titel Christo in Anbetracht des Geistes der Heiligkeit oder göttlichen Natur (Röm. 1, 3 f.) beigelegt wird, wenn ferner Röm. 10, 13. 1 Kor. 2, 16; 10, 22 alttestamentliche Stellen, welche Jehova als κύριος bezeichnen, einfach auf Christus angewendet werden, wenn ferner Röm. 14, 6—9 der Name κύριος in demselben Contexte auf Gott und Christus bezogen wird, wenn anderwärts (1 Kor. 12, 4—6; 2 Kor. 13, 13) Christus bezüglich der Heilsbeschaffung mit dem Vater und dem Geiste coordiniert oder Röm. 1, 7 (und in den Parallelen) als principium per quod neben dem Vater als principium a quo der Gnade und des Friedens gesetzt wird, wenn desgleichen 1 Kor. 4, 5 Christo die volle göttliche Allwissenheit und Herzenskunde vindiciert wird, wenn endlich 1 Kor. 1, 2; 2 Kor. 12, 19 sein Name angerufen wird und zwar Röm. 10, 12. 13 mit Anwendung der auf Jehova lautenden Stelle Joels, so kann es vernünftigerweise keinem Zweifel unterliegen, dass in allen diesen Stellen der Name κύριος von der göttlichen Würde gebraucht wird. Man wendet zwar gegen diese Stellen ein, dass Christus in denselben ‚Herr‘ nicht wegen seiner göttlichen Würde, sondern wegen seiner Theilnahme an der göttlichen Herrschaft bis zum Ende der Zeiten genannt werde. Allein die Theilnahme Christi an der göttlichen Herrschaft schließt nach dem Apostel die göttliche Würde so wenig aus, dass sie dieselbe

---

[1]) Röm. 1, 7; 10, 9 — Röm. 1, 4; 4, 24; 5, 1. 11. 21; 6, 11. 23; 7, 25 usw.

vielmehr als Grundbedingung voraussetzt; denn er erklärt Röm. 1, 3 ausdrücklich, dass der Grund (κατά) der Erhöhung Christi zum κύριος der Geist der Heiligkeit oder die göttliche Natur war. Dasselbe deutet er Phil. 2, 7 ff. dadurch an, dass er in Bezug auf die Erhöhung Christi zum κύριος nicht bloß auf seine zeitliche Erniedrigung, sondern auch auf seine ewige Gottesgleichheit zurückweist. Endlich widerspricht dem vorgebrachten Einwande der Titel ‚Herr der Herrlichkeit' 1 Kor. 2, 8. Mit diesem Titel wird Christus als der Herr alles dessen charakterisiert, was Gott an sich und im Vergleiche zu den Geschöpfen distinguiert und auszeichnet. Wie diese Herrlichkeit ewig dauert und nicht mit dem Ende der Zeiten erlischt, wie die Theilnahme an der Herrschaft des Vaters schon vor diesem Zeitpunkte bestand, so bleibt auch die Würde des κύριος ewig bestehen, wie sie ewig bestanden hat, wenn auch Christus als Mensch nach Niederwerfung aller Feinde seine diesbezügliche Herrschaft an Gott zurückstellt (1 Kor. 15, 27. 28). Es ist demnach gewiss, dass in dem Titel κύριος nicht bloß eine mitgetheilte, sondern eine *wesentliche* göttliche Würde und Macht ausgesprochen ist.

Einen weiteren Schluss auf die Gottheit Christi gestattet uns die Parallele, welche der Apostel 1 Kor. 15, 45 f. zwischen dem ersten und zweiten Adam zieht; es werden hier neben Ähnlichkeiten Unterschiede hervorgehoben, welche wie Göttliches und Menschliches von einander abstehen. Verglichen wird in dieser Stelle das Verhältnis des Leben wirkenden Geistes zum zweiten Adam mit dem Verhältnis der lebenden Seele zum ersten Adam. Es folgt daraus, dass der Leben wirkende Geist des zweiten Adam ebenso eine Substanz und zwar eine subsistierende Substanz ist, wie die lebende Seele des ersten Adam eine solche ist. Neben dieser Parallele erscheinen hier zwischen beiden persönlichen Principien folgende wesentliche Unterschiede. Erstens wird das persönliche Princip des zweiten Adam im Unterschiede von der Seele des ersten Adam ‚Geist', nicht Seele genannt und daher zwischen beiden ein Unterschied statuiert. Damit wird nicht gesagt, dass nicht auch der zweite Adam eine lebende Seele hatte, sondern nur dass sein persönliches Princip nicht die lebende Seele, sondern der von ihr verschiedene Geist war. Zweitens wird der Geist des zweiten Adam nicht wie die Seele des ersten Adam als ‚lebend' sondern als ‚Leben wirkend oder schaffend' gekennzeichnet, also ihm eine Eigenschaft beigelegt, welche nur dem schöpferischen, nicht dem geschöpflichen Geiste zukommen kann. Drittens wird vom zweiten

Adam in V. 47 gesagt, dass er vom Himmel stamme und daher himmlisch sei, während der erste Adam als irdisch bezeichnet wird.

Es kann der hier genannte Unterschied des himmlischen Ursprunges und der himmlischen Beschaffenheit vom zweiten Adam nur insoferne gelten, als er vom ersten unterschieden ist, also κατ' ἐξοχήν von seinem Leben wirkenden Geiste. Es wird daher dieser Geist als im Himmel präexistierend oder als existent vor seiner Verbindung mit dem zweiten Adam bezeichnet. Fassen wir zum Schlusse das Gesagte zusammen, so lehrt hier der Apostel ganz bestimmt, dass der im zweiten Adam subsistierende Geist einerseits schöpferisches Leben ist, andererseits schon vor seiner Verbindung mit ihm im Himmel präexistierte, also ein göttlicher Geist ist und darum auch von himmlischer oder göttlicher Natur, und, weil Geist Christi, identisch mit dem Begriffe des Sohnes Gottes, welchen er ja auch 2 Kor. 3, 17 πνεῦμα nennt.

Einen weiteren Beleg für die Göttlichkeit Christi finden wir Phil. 2. 6 in den Worten: ‚Als er (Christus) in der Daseinsweise Gottes existierte, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein'. Denn die hier genannte Daseinsweise Gottes oder Gottgleichheit kann nur als eine wesentliche, nicht als eine accidentelle gedacht werden, weil sie eben als eine berechtigte und nicht als eine ungerecht angemaßte bezeichnet wird[1]). Als Gott gleichen Sohn nennt der Apostel ihn consequent das ‚Bild Gottes' (2 Kor. 4, 4; Col. 2, 15) und ‚den Abglanz seiner Herrlichkeit' und ‚das Ebenbild seines Wesens (Heb. 1, 3) und lehrt consequenterweise Col. 2, 9, dass in ihm die Fülle der Gottheit wohne, d. h. dass Gott mit seinem ganzen Wesen und seinem ganzen Reichthume bleibend, aber ohne Vermischung mit der Menschheit Christi verbunden ist; denn dieses involviert der Ausdruck ‚wohnen'. Da aber der Bewohner auch der Leiter, Verwalter und Beherrscher des Hauses ist und dasselbe als sein Werkzeug benützt, so wird zugleich auch angedeutet, dass die Fülle der Gottheit in Christo das herrschende Princip, die menschliche Natur in ihm das dienende Werkzeug war.

[1]) Diese Argumentation hat nur insofern Bedeutung, als aus den Worten des Textes und dem Zusammenhang die ‚Gottgleichheit' und die ‚Seinsweise Gottes' an sich nur im Sinne der wahren göttlichen Natur gefasst werden können. Zur Auslegung der Stelle vgl. ds. Ztsch. 1897. 276 ff. 1899 75 ff.



Bei diesem exegetischen Thatbestande bezüglich der Gottheit Christi ist es nicht zu verwundern, sondern zu erwarten, dass der Apostel endlich auch einmal zu dem eigentlichen Namen des Unendlichen greift, und Christum, wie dies Röm. 9, 5 und Tit. 2, 13 der Fall ist, direct als Gott über Alles, hochgelobt in Ewigkeit verherrlichet. Man hat zwar versucht, diese Worte auf den Vater zu beziehen und sie so von Christo in Abrede zu stellen; allein nur grammatische Rabulistik vermag ein solches Kunststück zustande zu bringen.

Ist Christus nach der bisherigen Erörterung wahrer Mensch und wahrer Gott, so frägt es sich noch, in welcher Weise die Menschheit mit der Gottheit verbunden sei. Wenn Röm. 1, 3 f. gesagt wird, dass der Sohn Gottes aus dem Samen Davids dem Fleische nach d. h. seiner menschlichen Natur nach geworden sei und 1 Kor. 15, 45 betont wird, dass der letzte Adam zu Leben wirkendem Geiste geworden sei und wenn endlich Phil. 2, 6 ff. behauptet wird, der Gott gleiche Sohn habe sich erniedriget, die Knechtesgestalt angenommen und Gehorsam geübt bis zum Tode des Kreuzes, so kann nicht gezweifelt werden, dass die Verbindung zwischen der Gottheit und der Menschheit in Christo eine wahrhaft substantielle ist, weil sie durch den Ausdruck ‚geworden‘ bezeichnet wird. Und wenn ferner in den vorher citierten Stellen sowie Col. 2, 9 der Sohn Gottes oder der Leben gebende Geist oder die Fülle der Gottheit als das die Menschheit wie ein Werkzeug bestimmende, leitende und beherrschende Princip erscheint, so ist klar, dass die menschliche Natur zur Einheit der göttlichen Person verbunden ist. Mit anderen Worten, aus diesen wie aus den früheren Stellen erhellt die hypostatische Union zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur.

Müssen wir bei Erwägung des eben gewonnenen Ergebnisses mit dem Apostel Röm. 11, 33 ausrufen: ‚O Hoheit des Reichthums von Weisheit und Wissenschaft‘, so bleibt uns doch nicht jeder Einblick in dieses große Geheimnis verwehrt. Wenn wir vom Apostel hören, dass es von Ewigkeit beschlossen war, Christum ‚als Sühne im Blute‘ für die Menschen hinzustellen (Röm. 3, 25), dass es beschlossen war, Christum zum Zwecke der Rechtfertigung ‚zur Sünde und zum Fluche‘ zu machen (2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13), dass es beschlossen war, Christum zu erniedrigen bis zum Tode und zwar bis zum Tode des Kreuzes (Phil. 2, 7 ff.), dass es endlich beschlossen war, volle, ja überreiche Genugthuung für Schuld und Strafe der Sünde zu fordern (Röm. 5, 16 ff.), so wird es uns begreiflich,

dass der Mittler zwischen Gott und den Menschen zur Erfüllung seiner übergroßen Aufgabe Gott und Mensch in einer Person und zwar in einer göttlichen Person sein musste.

Er musste vor Allem Mensch sein; denn nur in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde konnte er die Sünde im Fleische verurtheilen (Röm. 8, 3). Er musste ferner nicht bloß ein Mensch, er musste der Mensch, das Haupt der Menschen, der zweite Adam sein (Röm. 5, 14. 19; 1 Kor. 15, 45. 47 ff.), um alle, die durch den ersten Adam als Sünder hingestellt wurden, als Gerechte hinstellen zu können. Er musste weiter ein Mensch sein, der die Sünde nicht kannte 2 Kor. 5, 21; Heb. 4, 15, damit er nicht wie alle der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen wäre, sondern für Alle zur Sünde und zum Fluche werden d. i. stellvertretend die Sünde und den Fluch sühnen konnte (Gal. 3, 13). Er musste nicht bloß ohne Sünde, sondern ‚heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und höher als die Himmel sein, der nicht nöthig hat, tagtäglich wie die Hohenpriester zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes (Heb. 7, 26). Er musste geprüft sein in Allem gemäß der Ähnlichkeit, jedoch ohne Sünde, um mit den Schwächen der Menschen Mitleid tragen zu können (Heb. 4, 15). Er musste endlich auch leidens- und todesfähig sein (2 Kor. 13, 4; Heb. 2, 18), um anstatt der Menschen leiden und sterben zu können[1].

Er musste ferner auch Gott sein; denn die menschliche Persönlichkeit als solche, aber auch dieselbe in accidenteller Vergöttlichung, wie dies durch die Gnade geschieht, hätte durchaus nicht ausgereicht, um der beleidigten Gottheit eine angemessene Sühne zu leisten; da die Beleidigung Gottes eine unendliche Schuld involviert, so ist kein endliches Wesen, auch wenn es durch die Gnade gehoben ist, imstande dafür Ersatz zu leisten, weil es als endlich nur Endliches, aber nichts Unendliches vollbringen kann. Wäre Christus nur Mensch gewesen, so hätte er ebensowenig wie Moses (Gal. 3, 19 f.) eine der Einzigkeit Gottes entsprechende Sühne leisten können. Er wäre eben, wie jeder irdische Mittler, ein Mittler zwischen zweien gewesen; er hätte eben damit der Einzigkeit Gottes, welche keine zweite Partei neben sich dulden kann, nicht Genüge gethan. Um derselben zu entsprechen, musste der Versöhner mit dem Versöhnenden identisch sein; er musste

[1]) Röm. 5, 6. 9; 8, 32; 14, 15; 1 Kor. 1, 13; 5, 7; 15, 3; 2 Kor. 5, 14; Gal. 1, 4; aaSt.

also, um Gott zu genügen und doch den Menschen zu erlösen, Gott und Mensch in einer Person und zwar in einer göttlichen Person sein. Nur in dieser Weise konnte Christus Gott ebenbürtig versöhnen, ohne seiner Einzigkeit nahezutreten und ohne den Menschen als den zu versöhnenden fallen zu lassen. So ‚war Gott in Christo die Menschheit versöhnend mit sich und ihr die Sünde nicht anrechnend' (2 Kor. 5, 19); so wurde die Versöhnung eine Gott vollkommen entsprechende und dem Reichthum der Sünde gegenüber eine überreiche (Röm. 5, 20), so endlich konnte sie der Menschheit, Juden wie Heiden, zutheil werden (Röm. 1, 16; aaSt.) und von ewiger, nicht bloß vorübergehender Dauer sein (Heb. 9, 12).

§. 12. Christi Sühnwerk.

Kennen wir aus der bisherigen Untersuchung die Person des Gottmenschen und ihre Eignung für die Sühne der Sünden, so entsteht nun die wichtige Frage, wodurch hat Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen die Sünden gesühnt, oder wie hat Gott ihn zur Sünde und zum Fluche gemacht? Der Apostel gibt die Antwort darauf Röm. 5, 18. 19: ‚Wie durch das Vergehen des Einen es über alle Menschen zur Verdammnis kam, so kam es auch durch die Rechtschaffenheit des Einen zur Rechtfertigung des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen hingestellt worden sind als Sünder, so werden durch den Gehorsam des Einen die Vielen hingestellt werden als Gerechte'. Hier wird mit klaren Worten die Erwerbung der Gerechtigkeit und des Lebens auf die Gerechtigkeit und den Gehorsam Christi in gleicher Weise zurückgeführt, wie das Verderbnis der Sünde und das Verdammungsurtheil auf den Ungehorsam Adams. Es ist also die Gerechtigkeit und der Gehorsam des Gottmenschen, wodurch die Schuld und Strafe der Sünde gesühnt und die Erlösung und Versöhnung bewirkt wurde.

Da aber der Apostel Phil. 2, 8 den Gehorsam Christi als Gehorsam bis zum Tode, und zwar bis zum Tode des Kreuzes, charakterisiert, da er ferner in vielen Stellen die Erlösung auf die Selbsthingabe und das Hingegebensein in den Tod zurückführt[1]), so

[1]) Gal. 1, 4; 2, 20; Röm. 3, 25; 5, 9. 10; 14, 9. 15; 1 Kor. 8, 11; 15, 3; 2 Kor. 5, 15; Ephes. 1, 7; 2, 13. 16; Col. 1, 14. 20. 22; 2, 14. 1 Thes. 5, 10; Heb. 2, 14; 10, 19; 12, 24; 13, 12.

kann die Frage nicht umgangen werden, ob im Sinne des Apostels bloß der Todesgehorsam oder auch der Lebens- und Leidensgehorsam Sühnmittel geworden ist?

Man hat die Behauptung aufgestellt, dass der Todesgehorsam sich auf die Heiligung beziehe. Allein abgesehen von der unberechtigten Trennung von Rechtfertigung und Heiligung, über welche wir später die Ansicht des Apostels kennen lernen werden, widerspricht diese Meinung den oben angeführten Stellen von Röm. 5, 18. 19 und Phil. 2, 7 f. und hat auch keinen Grund in der besondern Hervorhebung des Todes Christi oder in anderen Stellen.

Was vor allem Röm. 5, 18. 19 betrifft, so wird dort die Parallele gezogen zwischen dem Ungehorsam Adams und dem Gehorsam Christi; nun ist es aber allbekannt, dass der Ungehorsam Adams ein Lebens-, kein Todesgehorsam war. Warum sollte also der Gehorsam Christi nicht als Lebens-, sondern ausschließlich als Todesgehorsam aufgefasst werden müssen? Die Allgemeinheit der Ausdrücke ‚Rechtschaffenheit', ‚Gehorsam' erfordern durchaus, nicht bloß den letzteren, sondern auch den ersteren mitzubegreifen. Es ist eben jeder Gehorsam Christi, mag er im Wollen und Handeln oder im Leiden und Sterben bestehen, von sühnender Kraft.

Wie der Gegensatz des Ungehorsams Adams, so bietet auch die ganze Parallele von V. 12—21 nicht den mindesten Anlass, an den bloßen Todesgehorsam zu denken. Es ist in derselben wohl die Rede vom Tode der Sünde, welchen Adam über die Menschheit gebracht hat, aber als Parallele zum Tode, welchen die Sünde Adams gebracht hat, bezeichnet der Apostel Röm. 5, 16 die Verdammnis und als Gegensatz in V. 17 das ewige Leben, während er in diesem Verse als Gegensatz gegen die Sünde die Fülle der Gnade und der Gerechtigkeit hinstellt. Es ist also der in V. 12 erwähnte Sündertod so wenig ein Beweis für den Tod Christi, dass er vielmehr denselben absolut ausschließt und den Gehorsam Christi ebenso als Quelle der Gnade und durch dieselbe als Quelle des Lebens bezeichnet, wie er den Ungehorsam Adams als Quelle der Sünde und durch dieselbe als Quelle des Todes charakterisiert hat. Es steht also hier Gehorsam gegen Ungehorsam, Gnade und Gerechtigkeit gegen Sünde und Leben gegen Tod; aber vom Tod Christi ist in der ganzen Parallele keine Rede. In den früheren Versen dieses Capitels von 8—11, die aber keine Parallele zwischen Christus und Adam enthalten, ist allerdings die Rede vom Tode Christi, aber keineswegs in dem Sinne,

als wäre der Tod Christi die einzige Quelle der Versöhnung und Errettung, sondern in dem Sinne, daſs der Tod Christi der gröſste Beweis der Liebe Gottes und das sicherste Pfand der Versöhnung und Errettung ist. Es sind also diese Verse so wenig gegen die allgemeine Sühnkraft des Lebensgehorsams Christi, daſs sie dieselbe dadurch bestätigen, daſs sie den Tod Christi als Gipfel und Vollendung der Erlösung darstellen.

Liegt demnach in der Stelle Röm. 5, 18. 19 nicht der mindeste Grund, die Sühnkraft des Todes Christi von jener seines Lebens und Leidens zu trennen und diese auf die Heiligung und jene auf die Rechtfertigung zu beziehen, so spricht die Stelle Phil. 2, 7 ff. es geradezu positiv aus, daſs der gesammte Gehorsam Christi vom ersten Augenblicke seiner Erniedrigung bis zum Tode des Kreuzes der meritorische Grund der Verherrlichung und darum auch der mit ihr in Correlation stehenden Rechtfertigung sei, daſs hier der gesammte Gehorsam Christi zu verstehen ist, kann nicht geleugnet werden; denn der terminus a quo dieses Gehorsams ist die Selbstentäuſserung des Gott gleichen Sohnes und die Annahme der Knechtesgestalt; der terminus ad quem desselben ist der Tod Christi am Kreuze und zwar wie die emphatische Wiederholung bezeugt, einschlieſslich nicht ausschlieſslich. Dieser Lebens-, Leidens- und Todesgehorsam Christi wird hier allerdings nur als Grund der Erhöhung und Verherrlichung desselben angeführt V. 9 f. Allein da die Erhöhung Christi bezw. seine Auferstehung, mit welcher sie begonnen hat, nach 1 Kor. 15, 12—22 ein Vorbild der Auferstehung und der Verherrlichung der Gläubigen ist, die Verherrlichung derselben aber vom Apostel constant zur Rechtfertigung in Correlation gesetzt wird (Röm. 8, 30; aaSt), so muſs für die Rechtfertigung dieselbe meritorische Ursache gelten, welche für die Verherrlichung gilt; denn es ist ein unbestrittenes Axiom causa causae causa causati. Es muſs also, solange keine positiven Gegenbeweise erbracht werden können, als Lehre des Apostels betrachtet werden, daſs der gesammte Gehorsam Christi vom ersten Augenblicke der Menschwerdung bis zum letzten Athemzuge am Kreuze als meritorischer Grund der Rechtfertigung zu gelten hat.

Man hat allerdings die Behauptung aufgestellt, daſs Röm. 8, 3 ein positiver Gegenbeweis vom Apostel aufgestellt sei, indem dort die Sendung in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde d. h. passiv genommen die Menschwerdung als Mittel der Verurtheilung oder der Vernichtung der Sünde erklärt wird. Da die Vernichtung der Sünde

bezw. die Reinigung von derselben nach Ephes. 5, 26 mit der Heiligung identisch ist, so ist klar, dass die Heiligung ihren Grund in der Menschwerdung Christi hat. Allein diese Behauptung beruht nur auf einer irrigen Auffassung der Stelle Röm. 8, 3; denn vor allem ist dort die Rede von einer Thätigkeit Gottes, nicht aber von einer Thätigkeit oder einem Gehorsam Christi: ‚denn der Apostel sagt ausdrücklich: ‚Gott hat die Sünde verurtheilt, d. i. das Vernichtungsurtheil über dieselbe ausgesprochen, indem er seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde sandte'. Weiter wird in der Stelle angedeutet, dass die Sendung Christi in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde geschehen sei, um das zu ermöglichen, ‚was dem Gesetze unmöglich war'.

Es erscheint somit die Sendung im Fleische nicht als Grund der Verurtheilung der Sünde, sondern als conditio sine qua non, die wirkliche Verurtheilung derselben zu ermöglichen. Wodurch dieses geschehen ist, ob durch den Lebens- oder den Todesgehorsam oder durch beide zugleich, wird hier mit keiner Silbe berührt; und doch sind diese beiden nach dem Apostel meritorische Heilsgründe. Es kann also aus dieser Stelle kein Beweisgrund gegen das oben gefundene Ergebnis gezogen werden, und es bleibt daher dabei, dass der gesammte Gehorsam Christi meritorischer Grund der Rechtfertigung ist.

Dass die besondere Hervorhebung des Todes Christi keine Instanz gegen dieses Ergebnis bilde, haben wir bereits oben zu Röm. 5, 18. 19 und zu Phil. 2, 7 ff. angedeutet. Der Grund indes dieser Hervorhebung liegt darin, dass der Tod Christi die erste und höchste Stelle unter seinen Gehorsamsacten einnimmt, dass er wie Phil. 2, 7 ff. bemerklich macht, die Spitze und Vollendung alles Lebens- und Leidensgehorsams bildet, dass er kraft der Selbsthingabe Christi in denselben die höchste sittliche That und die Concentration aller Gehorsamsmomente ist, dass er zugleich den höchsten Erweis der Liebe Christi und Gottes (Röm. 5, 8 ff.) zu der Menschheit und das sicherste Pfand der Versöhnung und der Rettung und aller Heilsgüter bildet (Röm. 8, 32; 14, 8 f.; 2 Kor. 5, 14 ff.). Es ist daher nicht im Mindesten befremdlich, wenn der Apostel gewöhnlich den Tod Christi und nur ausnahmsweise den gesammten Gehorsam Christi als meritorischen Grund der Rechtfertigung und der Rettung betont.

Aber wie kann er, muss man fragen, den Gehorsam Christi bis zum Kreuzestode nicht bloß als Verdienstursache seiner eigenen

Erhöhung und Verherrlichung, sondern ebenso als Verdienstursache der Rechtfertigung und Verherrlichung der Gläubigen betonen? Die Antwort liegt in der Parallele, welche der Apostel Röm. 5, 12 ff. zwischen dem ersten und zweiten Adam als Antitypus und Typus zieht und zum Schlusse als Resultat ausspricht. Wie die Vielen durch den Ungehorsam des Ersteren als Sünder hingestellt wurden, so werden die Vielen durch den Gehorsam des letzteren als Gerechte hingestellt werden (V. 19) und zwar das Erstere, weil Alle in Adam gesündigt haben (V. 12), das Letztere, weil Alle in Christo versöhnt wurden (2 Kor. 5, 19). Der Grund liegt also darin, dass in Christo als zweitem Adam ebenso alle Menschen moralisch oder stellvertretend durch die göttliche Veranstaltung beschlossen sind, wie sie in Adam als dem ersten Menschen moralisch oder stellvertretend durch dieselbe Veranstaltung beschlossen waren.

In der That ist die Idee der Stellvertretung Christi in den Briefen des Apostels an sehr vielen Stellen, wenn auch nicht dem Worte, so doch der Sache nach ganz unzweideutig ausgesprochen. So wird zB. Röm. 5, 6—8 der Tod Christi mit dem Tode eines Menschen verglichen, welcher sich selbst für einen andern hingibt, mit anderen Worten, Substitut desselben wird.

Wenn ferner der Apostel 2 Kor. 5, 14 sagt, ‚dass, wenn Einer (Christus) für Alle gestorben ist, sohin Alle gestorben sind‘, so kann dies nur im Sinne der Stellvertretung genommen werden; denn im Sinne des eigenen Todes, sei es des physischen oder moralischen, wäre es ja nur von Einigen, nicht von Allen wahr. Und wenn er in demselben Briefe 5, 21 ausspricht, dass Gott ‚den, welcher die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht hat, damit wir Gerechtigkeit würden‘, oder im Briefe an die Gal. 3, 13 schreibt: ‚Christus hat uns erlöst vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluche geworden‘, so können die Ausdrücke ‚zur Sünde machen‘, ‚zum Fluche werden‘ auf Christus eben nur Anwendung finden, wenn er als Träger und Sühner der Sünde und ihres Fluches anstatt der Menschen oder als Substitut und Stellvertreter, der mit Sünde und Fluche Beladenen gedacht wird, und zwar umso mehr, als der Apostel an ersterer Stelle ausdrücklich lehrt, dass Christus die Sünde nicht kannte, daher auch nicht für sich zur Sünde und zum Fluche werden konnte. Es wäre ja höchst ungerecht, Einen, der kein Sünder ist, als Sünder und Fluchbeladenen zu behandeln, wenn er nicht die Stelle anderer vertritt.

Bildlich wird die Idee der Stellvertretung im Briefe an die Col. 2, 14 dadurch veranschaulicht, dass der Apostel schreibt, es sei die wider uns lautende Handschrift der uns feindlichen Satzung ausgelöscht, weggenommen und ans Kreuz genagelt worden. Da die Annagelung des wider uns lautenden Schuldbriefes zum Zwecke der Auslöschung und Hinwegnahme dadurch geschah, dass Christus ans Kreuz genagelt wurde, so erscheint eben Christus an der Stelle unser Aller, die wir Sünder sind, als Schuldträger, durch dessen Kreuzigung der uns anhaftende Fluch des Gesetzes und der Sünde für uns ausgelöscht und getilgt wurde. In anderer Wendung erscheint der Begriff der Stellvertretung 1 Tim. 2, 6, wo der Apostel lehrt, dass Christus ‚sich selbst zum Lösegeld für Alle hingegeben hat', d. h. dass er der Erlöser Aller dadurch geworden ist, dass er sich als Lösegeld statt Aller hingegeben, und dadurch anstatt Aller eingestanden und an ihrer Statt Genugthuung geleistet.

In Verbindung mit dem Opferbegriff begegnet uns die Idee der Substitution im Hebräerbrief 9, 28. Dort schreibt der Apostel, dass ‚Christus einmal geopfert ward zur Hinwegnahme der Sünden Vieler'; hat Christus als Opfer am Kreuze die Sünden Vieler hinweggenommen und dadurch getilgt, so war dies nur dadurch möglich, dass er die Stelle dieser Vielen dabei vertreten und durch die Vertretung ihre Versöhnung erwirkt hat.

Die angeführten Beweise über die Stellvertretung Christi sind so evident, dass sie keinem vernünftigen Zweifel Raum lassen; es hat somit der Tod Christi eine stellvertretende Bedeutung für die Menschheit; darum kommt auch, was Christus in dieser Eigenschaft erworben hat, objectiv betrachtet, Allen zugute; es sind, weil er für Alle gestorben ist, auch Alle in ihm gestorben (2 Kor. 5, 14. 15); er hat Alle in einem Leibe versöhnt (Ephes. 2, 16; Col. 1, 22); es war in ihm Gott die Welt versöhnend mit sich (2 Kor. 5, 19); kurz Alle werden ebenso in Christo beschlossen gedacht, wie Alle ursprünglich in Adam beschlossen waren. Daher der häufige Gebrauch der Präposition ἐν (2 Kor. 5, 19; Ephes. 2, 14—16; aaSt.).

Christus ist nicht bloß anstatt der Menschen, sondern auch für dieselben oder wegen derselben gehorsam geworden bis zum Tode des Kreuzes, wie die Stellen Röm. 8, 32; 14, 15; 1 Kor. 11, 24; 2 Kor. 5, 15; Gal. 2, 20; Ephes. 5, 2. 25; 1 Thes. 5, 10; 1 Tim. 2, 6; Tit. 2, 14; Heb. 2, 9; Röm. 4, 25; 1 Kor. 15, 3; Gal. 1. 4 evident beweisen. Während die ersteren dieser Stellen

ausdrücklich lehren, dass Christus für Alle oder für uns d. h. zu unseren Gunsten, zu unserem Besten gestorben sei, besagen die letzteren, dass Christus wegen uns oder wegen unserer Sünden gestorben sei. Es hat demnach Christus durch den Gehorsam bis zum Kreuzestode die Stelle der Menschen zur Tilgung der Sünden und zu Gunsten der Menschen vertreten.

§. 13. Die Sühne in Christo.

Der Gehorsam Christi bis zum Tode des Kreuzes hatte nach dem Apostel eine doppelte Aufgabe zu lösen, eine in Beziehung auf Gott, und eine andere in Beziehung auf die Menschen. In Bezug auf Gott hatte er der erzürnten Majestät Sühne zu leisten; in Bezug auf die Menschen hatte er alles das wiederzuerwerben, was durch die Sünde verloren war.

Zu ersterer Beziehung ergriff Gott selbst in seiner unendlichen Güte die Initiative; er bestimmte trotz seines Zornes, welcher auf Juden und Heiden oder, was dasselbe ist, auf der ganzen Menschheit lastete (Röm. 1, 18—3, 20), weil ‚Alle gesündiget haben und der Herrlichkeit Gottes entbehren‘ (Röm. 3, 23), Christum als Sühnopfer für die Sünder; denn der Apostel preist (Röm. 3, 25) Christum als denjenigen, ‚welchen Gott hingestellt hat als ἱλαστήριον im Blute durch den Glauben‘. Wenn hier Christus als ἱλαστήριον charakterisiert wird, so kann dieser Ausdruck an sich einen Versöhner, oder ein Sühnmittel, oder speciell ein Sühnopfer bezeichnen. Die erstere Bedeutung ist in der hl. Schrift nicht gang und gäbe, die zweite ist hier offenbar wegen des Beisatzes im Blute nicht genügend; dieser weist auf die dritte Bedeutung hin, nämlich auf die Bedeutung des Sühnopfers, weil nach damaliger Anschauung weder der Jude noch der Heide bei dem Ausdrucke ἱλαστήριον ἐν αἵματι an etwas anderes, als ein Sühnopfer denken konnte. Nehmen wir dazu, dass Paulus einerseits die Idee der Substitution ausdrücklich lehrt (§. 12), andererseits so oft die Wichtigkeit des Blutes Christi hervorhebt zB. Röm. 5, 9; Ephes. 1, 7; 2, 13; Col. 1, 14. 20; so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass er in der citierten Stelle Christum als Sühnopfer gedacht hat. In der That bezeichnet der Apostel 1 Kor. 5, 7 Christum als geopfertes Paschalamm und Ephes. 5, 2 als Darbringer einer Gabe und eines Opfers Gott zum Geruche der Süßigkeit.

Gott hat Christum nicht bloß als Sühnopfer durch den Glauben hingestellt, sondern er hat auch für die Art der Sühne selbst Sorge

getragen. Wie dies geschehen, lehrt uns 2 Kor. 5, 21, wo es heißt: ‚Ihn (Christum), der die Sünde nicht kannte, hat er (Gott) zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden‘, mit anderen Worten: Gott hat Christo als dem Stellvertreter der Menschen die Sünden derselben so aufgeladen, als hätte er sie selber begangen und ihn wegen ebendieser Stellvertretung verhalten, für die Schuld und Strafe der Sünden Genugthuung zu leisten. Die Genugthuung oder Sühne erfordert, dass das begangene Unrecht nach allen Seiten hin gut gemacht werde und zwar durch eine entsprechende Gegenleistung oder einen compensierenden Ersatz. Ist das Unrecht ein persönliches, wie es bei den Menschen Gott gegenüber der Fall ist, so muss für die beleidigte Ehre vor Allem ein persönlicher Ersatz oder eine Schuldsühne geleistet werden; denn die Ehre ist etwas Persönliches und fordert daher eine persönliche Reparation. Es muss dann auch für die verletzte Gerechtigkeit ein entsprechender Ersatz oder eine Strafsühne geleistet werden, weil nur dadurch der Gerechtigkeit ihr gebürendes Recht wird. Christus hat sowohl die eine wie die andere vollkommen, ja überreich geleistet; die erstere durch den activen Gehorsam und die Selbsthingabe in den Tod, die letztere durch den passiven Gehorsam oder sein von Gott gewolltes Leiden und Sterben. Indem er sich auch der Strafsühne unterworfen hat, kann der Apostel Gal. 3, 13 von ihm mit Recht schreiben: ‚Christus ist für uns zum Fluche geworden, weil geschrieben steht: Verflucht jeder, der am Kreuze hängt‘; er hat den Fluch der Sünde vollkommen gekostet, er hat ihn mit dem letzten Tropfen seines geheiligten Blutes bezahlt.

Da Gott selbst Christum als Sühnopfer hingestellt hat, da ferner Gott selbst die Art der Sühne bestimmt hat, und da endlich Christus durch seinen Gehorsam und seine Selbsthingabe in den Tod den Intentionen Gottes vollkommen entsprochen hat, so ist es selbstverständlich, dass Gott die Sühne Christi angenommen und Christus infolgedessen uns vom Zorn Gottes gerettet hat (Röm. 5, 9; 1 Thes. 1, 10) und ‚Gott uns nicht gesetzt hat zum Zorne, sondern zur Erwerbung des Heiles durch Jesum Christum, unsern Herrn, der für uns gestorben ist‘ (1 Thes. 5, 9).

Christus hat durch seinen Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes und die dadurch geleistete Schuld und Strafsühne nicht bloß den Zorn Gottes beschwichtiget, sondern er hat durch denselben der Menschheit alles das wiedergewonnen, was Adam durch den sündigen Ungehorsam für diese verwirkt hat. Den Beweis dafür liefert die Parallele

zwischen Adam und Christus Röm. 5, 12 ff., aus welcher erhellt, dass der zweite Adam nicht bloß das, was der erste Adam durch seinen Ungehorsam verwirkt hat, sondern noch viel mehr zurückgewonnen hat; denn der Apostel sagt V. 16 ausdrücklich: ‚Nicht wie durch den einen Sündigenden so das Geschenk‘ und in V. 20: ‚Wo die Sünde reich geworden ist, ist die Gnade überreich geworden‘.

Unter den Gütern, welche uns Christus durch seinen Gehorsam bis zum Kreuzestode erworben hat, hebt der Apostel die Versöhnung der Welt mit Gott und den Frieden in Beziehung auf Gott hervor. So schreibt er Röm. 5, 10: ‚Wenn wir, da wir Feinde waren, mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, so werden wir umso mehr als Versöhnte errettet werden in seinem Leben‘ und 2 Kor. 5, 19 sagt er in anderer Wendung: ‚Gott war in Christo versöhnend die Welt mit sich‘, während er in V. 18 von den Gläubigen spricht: ‚Der (Gott) uns versöhnt hat mit sich durch Christus‘. Im Briefe an die Ephesier 2, 16 bezeichnet er als Zweck der Friedensthätigkeit Christi zwischen Heiden und Juden, ‚dass er beide Gott versöhne in einem Leibe durch das Kreuz‘ vgl. Col. 1, 22.

Wie die angeführten Stellen klar beweisen, spricht der Apostel überall nur von der Versöhnung der Welt oder der Gläubigen mit Gott, nirgends aber von der Versöhnung Gottes mit der Welt als Frucht der Sühne Christi. Man hat trotzdem vielfach diese Worte des Apostels, so klar sie lauten, gerade im umgekehrten Sinne genommen, ja von gewisser Seite wird an dieser Umdeutung mit Zähigkeit festgehalten. Allein die Worte des Apostels lassen grammatisch eine solche Erklärung absolut nicht zu, nur Vorurtheil kann die Versöhnung der Welt mit Gott und den Frieden in Beziehung auf Gott (πρὸς τὸν θεόν Röm. 5, 1) verwechseln mit der Versöhnung Gottes mit der Welt oder den Frieden Gottes in Bezug auf die Welt. Es liegt aber auch dem Ideenkreise des Apostels vollkommen ferne, eine Versöhnung Gottes mit der Welt als Frucht der Sühne Christi zu lehren. Die Bestimmung zum Sühnopfer und die Versöhnung Gottes mit der Welt ist so wenig die Wirkung Christi, dass vielmehr Christus selbst und seine Sühne die Wirkung der Versöhnlichkeit Gottes ist. Lehrt ja der Apostel Röm. 3, 25, dass Gott Christum hingestellt habe als Sühnopfer im Blute und 2 Kor. 5, 21, dass Gott ihn, den Sündenlosen, zur Sünde für die Menschen gemacht hat; und Röm. 8, 3, dass Gott die Sünde dadurch verurtheilt habe, dass er seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Fleisches

der Sünde sandte usw. Es ist also das Werk Gottes und seiner Versöhnlichkeit, dass Christus Mensch, Sühnopfer, Versöhner geworden; deshalb schreibt er auch ganz consequent 2 Kor. 5, 19: ‚Gott war in Christo versöhnend die Welt mit sich'. Es kann also kein Zweifel sein, dass es antipaulinisch ist, von einer Versöhnung Gottes mit der Welt zu reden, welche Frucht des Todes Christi sein soll.

Aber, wird man einwenden, was soll dann der Zorn Gottes, von welchem der Apostel Röm. 1, 18—3, 20 und an vielen aaSt. spricht? Der Zorn Gottes widerstreitet nicht der Liebe und Versöhnlichkeit Gottes; beide werden durch den Zorn weder verdunkelt noch verändert; der Zorn Gottes ist ja nichts anderes, als die Liebe Gottes zum Guten in ihrer Reaction gegen das Böse. Nicht Gott ändert sich, wenn er zürnt, sondern die sündigen Menschen ändern sich in ihrem Verhältnisse zu Gott; ihr Verhältnis wird ein Zustand des Zornes und der Feindschaft, und sie selber werden Kinder des Zornes (Ephes. 2, 3). Wie die beste Speise und der edelste Trank einem Kranken zum Tode gereichen können, nicht weil ihre Natur sich ändert, sondern weil das Verhältnis des Menschen zu ihr sich ändert, so verhält es sich mit dem sündigen Menschen zu Gottes Liebe und Versöhnlichkeit. Es kann daher der obige Einwand keine Instanz gegen die klare Lehre des Apostels bilden.

Was ferner den Begriff der Versöhnung betrifft, so wird dieselbe allgemein als Umwandlung des feindschaftlichen Verhältnisses in ein freundschaftliches und der Friede als der Zustand dieses freundschaftlichen Verhältnisses verstanden. Es kann jedoch dieses Verhältnis als ein juridisches oder als ein reales gedacht werden. In welchem Sinne es der Apostel in Bezug auf den Gehorsam bezw. auf den Kreuzestod Christi genommen habe, deutet er selbst 2 Kor. 5, 19 in den bereits citierten Worten an: ‚Gott war in Christo die Welt versöhnend mit sich'. Dass hier der Zeitpunkt des Gehorsams und des Todes Christi gedacht sei, nicht ein späteres Verhältnis, ergibt sich klar daraus, dass die Versöhnung der Welt durch Gott in Christo als vorausgehend dem Worte der Versöhnung und in V. 18 als vorausgehend dem Dienste der Versöhnung bezeichnet wird.

Wenn der Apostel ausspricht, dass Gott die Welt d. h. die Menschheit[1]) mit sich in Christo versöhnte, so ist dies nicht von der

[1]) Röm. 1, 8; 3, 6. 19; 5, 12. 13; 1 Kor. 4, 13; 2 Kor. 1, 12; Ephes. 2, 12; Col. 1, 6; 2, 8. 20; aaSt.: Phil. 2, 15.

Welt an sich, sondern von der Welt in Christo zu verstehen; denn die Welt an sich blieb auch nach dem Tode Christi zum großen Theile thatsächlich und formell unversöhnt; wohl aber wurde sie in Christo d. h. in seiner stellvertretenden Rechtschaffenheit und seinem stellvertretenden Gehorsam bis zum Kreuzestod, oder mit anderen Worten insoferne sie in Christo, dem zweiten Adam, beschlossen war, also moralisch und virtuell mit Gott versöhnt, meritorisch und virtuell ihre feindliche Gesinnung gegen Gott in eine freundschaftliche gegen ihn umgewandelt. Was der Apostel hier mit dem Ausdrucke ‚in Christo' bezeichnet, gibt die gewöhnliche Redeweise mit den Worten wieder, Christus habe die Versöhnung der Welt mit Gott verdient. Da der Grund der feindseligen Gesinnung der Welt gegen Gott die Sünde und das Verkauftsein unter dieselbe war, so musste die stellvertretende Sühne Christi uns auch in dieser Beziehung zu Hilfe kommen, um jene vermitteln zu können; denn nur mit Aufhebung des Grundes können auch die Folgen aufgehoben werden. In der That spricht der Apostel von einer Erlösung von der Sünde durch den Tod Christi[1]) und von einem diesbezüglichen Lösepreise 1 Tim. 2, 6. Der Ausdruck ἀπολύτρωσις bezeichnet eine Loslösung infolge eines Lösepreises. Sie kann daher an sich eine rechtliche oder eine thatsächliche Lösung zum Ausdrucke bringen. Beide Bedeutungen kommen beim Apostel vor; die erstere, wie wir sehen werden, in dem Tode Christi, die letztere, wie Ephes. 1, 7 vgl. mit V. 6 beweist, als Wirkung der Begnadigung oder Rechtfertigung. Es kann daher nicht gebilligt werden, wenn der neutrale Sinn des Wortes ἀπολύτρωσις durch die Übersetzung mit Loskaufung verwischt wird; ob die Bedeutung dieses Wortes eine rechtliche oder factische ist, entscheidet nicht das Wort, sondern der Context. Es frägt sich also, welche Bedeutung der Apostel in Bezug auf den Kreuzestod Christi verstanden hat.

Über diese Frage gibt er uns wieder in der Stelle 2 Kor. 5, 19 Aufschluss, indem er dort schreibt: ‚Gott war in Christo, ihr (der Welt) nicht anrechnend die Sünde', oder was dasselbe ist, sie ihr nachlassend in Christo. Es findet hier also dasselbe Verhältnis, wie bei der Versöhnung statt; die Nachlassung der Sünden geschieht in dem stellvertretenden Gehorsame Christi, durch welchen den Menschen die Sünden meritorisch und virtuell, nicht thatsächlich und

---

[1]) Röm. 3, 24; 1 Kor. 1, 30; Gal. 3, 13; 4, 5; Ephes. 1, 7; Col. 1, 4; Tit. 2, 14.

formell, in Christo erlassen werden, weil dieselben eben nur moralisch, nicht formell, in Christo beschlossen waren. Die Frucht der Sünde Christi besteht also auch in dieser Beziehung darin, dass Christus der Menschheit die Nachlassung der Sünden verdiente.

Die Sünde hat die Menschheit nicht bloß in eine feindselige Stellung zu Gott und in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Sünde gebracht, sondern sie hat dieselbe Gott entfremdet (Ephes. 2, 12; Col. 1, 21), von ihm ganz entfernt (Ephes. 2, 13) und sie in die Gewalt des Fürsten dieser Welt gebracht (Ephes. 2, 2; Col. 1, 13). Auch in dieser Beziehung hat die stellvertretende Sühne Christi Abhilfe geschafft; denn der Apostel lehrt, dass uns Christus der Gewalt der Finsternisse entrissen hat (Col. 1, 13), indem er den Preis seines Blutes hingegeben hat und dadurch uns erkauft hat (1 Kor. 6, 20; 7, 23) und zwar für Gott, d. h. nicht um Gott das Eigenthumsrecht zu erwerben; denn dies hatte Gott als Herr und Schöpfer niemals verloren, sondern, um uns factisch Gott zurückzustellen, von dem wir durch die Sünde factisch getrennt waren.

Wie der Ausdruck ‚erkauft‘ andeutet, hat Christus in dem Kreuzestode durch die Darangabe seines Blutes uns rechtlich oder meritorisch als Eigenthum erworben und uns so moralisch und virtuell aus der Gewalt der Sünde und des Satans befreit mit dem vorgesteckten Ziele, uns in den thatsächlichen Besitz Gottes zu überstellen.

Fassen wir zum Schlusse das Resultat der vorangehenden Erörterung zusammen, so ist es folgendes: erstens Christus hat durch seinen stellvertretenden Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes anstatt der Menschen und für dieselben der beleidigten Majestät Gottes vollen, ja überreichen Ersatz für die Schuld und Strafen der Sünden geleistet; er hat der göttlichen Ehre und der göttlichen Gerechtigkeit in ebenbürtiger Weise genuggethan und damit den eigentlichen Zweck seiner Sühne in dieser Beziehung vollkommen erreicht. Zweitens hat Christus durch seinen Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes sich selbst das Eigenthumsrecht der Menschheit, der Menschheit aber die Versöhnung und Erlösung meritorisch erworben. Da die Verdienung von Gütern als solche niemals Selbstzweck ist, sondern immer und überall einen anderen Zweck voraussetzt, so frägt es sich des Weiteren, welches ist dieser von der Sühne in Christo vorausgesetzte, eigentliche Zweck, und welches das Wesen und der Umfang dieses eigentlichen Zweckes?

§. 14. Die Sühne durch Christus.

Zur Beantwortung der am Ende des vorhergehenden Paragraphen gestellten Frage hat der Apostel in den Stellen 1 Cor. 6, 20; 7, 23 selbst unmittelbar den Zweck, welchen Christus bei der Erwerbung des Eigenthumsrechtes über die Menschheit durch den Preis des Blutes verfolgt hat, durch die Worte: ‚Ihr seid Gott erkauft' angegeben. Der Dativ Gott drückt aus, dass die Erkaufung oder die Erwerbung des Eigenthumsrechtes im Interesse Gottes geschehen ist. Dass dieses Interesse Gottes kein juridisches sein kann, haben wir bereits oben bemerkt; denn Gott konnte als Schöpfer und Herr der Welt das Eigenthumsrecht über dieselbe nie und nimmer an die Sünde und den Satan verlieren. Wohl aber wurde thatsächlich durch die Sünde die Menschheit Gott entfremdet und dem Satan überantwortet (Ephes. 2, 2. 12; Col. 1, 13, 21); es bedurfte daher in dieser Beziehung einer Remedur, um dieselbe thatsächlich Gott als Eigenthum zurückzustellen und der Herrschaft des Satans sie vollends zu entreißen. Dass der Apostel eine reale, nicht eine juridische Zurückstellung in das Eigenthum Gottes meine, beweist an der ersteren Stelle die Aufforderung: ‚Verherrlichet und traget Gott in eurem Körper' und ebenso die Aufforderung an der letzteren Stelle: ‚Hütet euch, Knechte der Menschen zu werden'. Wann und wodurch diese factische Zurückstellung zustandekommt, wird uns der Zweck der Versöhnung und Erlösung im Folgenden lehren.

Fragen wir ferner um den Zweck der Sühne in Christo für die Menschen oder der objectiven Versöhnung und Erlösung, so wird als derselbe die Rechtfertigung aus dem Glauben angegeben; denn der Apostel erklärt Röm. 3, 25, dass Gott Christum als Sühnopfer hinstellte zum Erweise, ‚dass er selbst gerecht sei und rechtfertige, die aus dem Glauben sind; ebenso bestimmt lehrt er 2 Kor. 5, 21, dass Gott Christum, den Sündenlosen zur Sünde gemacht habe, ‚damit wir Gerechtigkeit Gottes würden'; endlich schreibt er Gal. 3, 13. 14, dass Christus uns vom Fluche des Gesetzes erlöst habe, ‚damit in den Heiden der Segen Abrahams zustande komme in Christo Jesu und wir die Verheißung des Geistes empfängen'. Da nach Röm. 5, 9. 10 und 2 Kor. 5, 20. 21 die Versöhnung in der Rechtfertigung geschieht, und da die Erlösung nach 1 Kor. 1, 30 u. Ephes. 2, 6. 7 ebenfalls in der Rechtfertigung vollzogen wird, die Versöhnung und Erlösung also formelle Momente der Rechtfertigung bilden, so ist der

Zweck der objectiven Versöhnung und Erlösung die Versöhnung und Erlösung in der Rechtfertigung durch den Glauben.

Es frägt sich also weiter, worin der Unterschied der Versöhnung und Erlösung in der Rechtfertigung durch den Glauben von der objectiven Versöhnung und Erlösung bestehe. Der Unterschied zwischen beiden ist vor Allem ein zeitlicher; denn der Apostel schreibt Röm. 4, 25: ‚Welcher (Christus) hingegeben worden ist um unserer Sünden willen und auferstanden ist um unserer Rechtfertigung willen'. Hier wird die Sühne Christi im Tode von ihrem Zwecke der Rechtfertigung dadurch unterschieden, dass die letztere nicht bloß den Tod Christi, sondern auch die Auferstehung voraussetzt, also der Zeit nach von jener getrennt ist. Es ist selbstverständlich, dass dasjenige, was von der Rechtfertigung gilt, auch von ihren formellen Momenten, der Versöhnung und Erlösung Geltung hat.

Ein weiterer Unterschied zwischen der Versöhnung und Erlösung in der Rechtfertigung und der objectiven Versöhnung und Erlösung im Kreuztode besteht in der beiderseitigen Vermittelung; die letztere vollzieht sich in Christo, die erstere durch Christus. Jene bleibt in Christo d. h. in dem inneren Verdienste Christi beschlossen und übt daher auf die Welt nur eine virtuelle Wirkung; bei dieser wirkt das innere Verdienst Christi infolge der Auferstehung und der mit ihr verbundenen himmlischen Intervention Heb. 9, 15 nach außen (διά) und bestimmt Gott thatsächlich zur versöhnenden Thätigkeit auf Grund des Glaubens und hat daher eine reale Wirkung.

Ein dritter Unterschied zwischen beiden Arten der Versöhnung und Erlösung besteht darin, dass die eine Art unbedingt ist und an die Welt d. h. die Menschheit ergeht, die andere, welche sich in der Rechtfertigung vollzieht, durch den Glauben bedingt ist (Röm. 5, 1; aaSt.) und an die Gläubigen ergeht, wie sich klar aus der Vergleichung von 2 Kor. 5, 18. 19 (u. aaSt.) ergibt.

Diese vielfachen Unterschiede zwischen der objectiven Versöhnung und Erlösung und der Versöhnung und Erlösung in der Rechtfertigung legen die Frage nahe, ob nicht auch im Wesen beider ein Unterschied bestehe. Beantworten wir diese Frage vor Allem vom Standpunkte der Versöhnung. In dieser Beziehung ist die Stelle 2 Kor. 5, 18 — 21 als classisch zu bezeichnen. Hier wird vom Apostel ganz klar die Versöhnung in der Rechtfertigung von der objectiven im Kreuzestode unterschieden. In V. 19 nämlich wird der Grund angegeben (ὡς ὅτι), weshalb Gott uns mit sich versöhnt

und den Dienst der Versöhnung geschaffen bezw. das Wort der Versöhnung gesetzt hat. Dieser Grund liegt darin, dass Gott in der Zeit, als Christus am Kreuze starb, in Christo thätig war zur Versöhnung der Welt mit sich, d. h. wie wir bereits früher erklärt haben, die Menschheit meritorisch und virtuell, nicht wirklich und formell versöhnt hat. Als Grund der Schaffung des Dienstes und Setzung des Wortes der Versöhnung geht selbstverständlich diese objective und virtuelle Versöhnung der in V. 18 genannten Versöhnung der Gläubigen mit Gott voraus, welche als Folge des Dienstes und des Wortes der Versöhnung bezeichnet wird.

Sehen wir uns nun diese auf Grund des Glaubens durch Christus vermittelte und von Gott bewirkte Versöhnung der Gläubigen (uns = Apostel und Seinesgleichen) mit ihm in V. 18 genauer an. Es wird hier gesagt, dass ‚Alles aus Gott sei, welcher uns durch Christus versöhnt hat mit sich'. Es ist klar, dass derselbe Gott, welcher uns versöhnt hat mit sich, oder insoferne er uns versöhnt hat mit sich als Urheber von Allem erklärt wird, wovon im vorhergehenden V. 17 die Rede war; dort spricht aber der Apostel von der vollkommenen Aufhebung des Alten und der Herstellung des Neuen; es wird somit erklärt, dass die Versöhnung mit Gott und die Herstellung des neuen Zustandes identisch ist, weil sie demselben Urheber gleichzeitig zugeschrieben werden; demnach besteht die Versöhnung in der gänzlichen Umwandlung des alten Zustandes in einen neuen, also auch der feindseligen Gesinnung in eine freundschaftliche zu Gott.

Dasselbe Resultat ergibt sich in anderer Weise aus V. 20, welcher mit der inneren Umwandlung auch die Freithätigkeit des Menschen zur bewirkten Thätigkeit Gottes zum Ausdruck bringt; denn der Apostel schreibt: ‚Für Christus sind wir Abgeordnete, gleich als ob Gott ermahnete durch uns. Wir flehen für Christus, werdet versöhnet mit Gott!' Die Aufforderung des Apostels, ‚werdet versöhnet mit Gott', oder was dasselbe ist, ‚lasset euch versöhnen mit Gott, wendet sich an die Gläubigen (ihr), nicht etwa an Gott und appelliert zugleich an die freie Mitwirkung derselben; denn wer bittet, der setzt die Freithätigkeit des Menschen voraus. Da das Subject, das versöhnt wird, die Gläubigen sind, nicht wie in V. 19 die Menschen überhaupt, und da ferner diese Versöhnung von der Freithätigkeit der Gläubigen, nicht rein vom Willen Christi abhängig gemacht ist, so erscheint dieselbe hier als eine in den Gläubigen sich entfaltende, subjective, nicht objective Versöhnung und somit

nicht als eine äußere, sondern innere Veränderung derselben. Wenn der Apostel trotz des Anspruches der Freithätigkeit und trotz der Veränderung der Subjecte die Forderung stellt: ,Werdet versöhnt', nicht: versöhnet euch, so drückt er damit keineswegs aus, dass die Gläubigen keine Veränderung erfahren, sondern nur, dass sie sich nicht selbst verändern können, sondern von Gott verändert werden müssen; es wird also hier hingewiesen, dass Gott auch bei der formellen Versöhnung wie überall die Wirkursache, die menschliche Mitwirkung aber nur die Bedingung dazu sei, der Mensch also die Versöhnung empfangen müsse (Röm. 5, 11). Dass diese innere Umwandlung der Gläubigen in Beziehung auf Gott und aus Gott dieselbe sei, welche, wie wir gehört haben, in der Rechtfertigung geschieht, beweist der Zusammenhang von V. 20 u. 21; denn der letztere gibt den Beweggrund an, welcher die Gläubigen antreiben soll, sich mit Gott versöhnen zu lassen. Dieser Beweggrund liegt in dem von Gott durch die Sühne Christi beabsichtigtem Zwecke, welcher darin besteht, dass ,wir Gerechtigkeit Gottes würden in Christo'. Die Worte ,in Christo' bedeuten hier nicht dasselbe Verhältnis, wie oben in V. 19, sondern, wie wir später hören werden, die mit der Rechtfertigung gegebene Gemeinschaft mit Christus (Gal. 2, 17; 5, 6; Eph. 1, 6; aaSt.). Es unterliegt demnach keinem vernünftigen Zweifel, dass die Versöhnung durch Christus in der Rechtfertigung eine innere, reale Umwandlung involviert; darum dem Wesen nach von der objectiven Versöhnung verschieden ist.

Man hat zwar dagegen eingewendet, dass der Apostel Röm. 5, 10 lehre, dass Gott die ihm Verhassten mit sich versöhne. Wäre dies der Fall, so könnte allerdings nur von einer äußeren, juridischen, nicht von einer inneren, realen Veränderung die Rede sein; denn der Gottverhasste kann nur äußerlich, nicht innerlich mit Gott versöhnt gedacht werden. Allein der Ausdruck ἐχθροί kann nicht bloß im passiven Sinne = Gott verhasst, sondern auch im activen Sinne = gegen Gott feindlich, verstanden, und gerade an der angeführten Stelle muss er nothwendig im letzteren Sinne verstanden werden, weil sonst ein Widerspruch mit dem in V. 8 genannten Erweise der Liebe vorhanden wäre; denn der Liebe Gottes sich erfreuen und Gott verhasst sein, sind ganz incompatible Dinge.

Dass der Apostel den Ausdruck ἐχθροί im activen Sinne genommen habe, beweist die Stelle Col. 1, 21, in welcher er zu diesem Ausdrucke die Erklärung hinzusetzt ,in der Gesinnung und

bösen Werken'. Er wird also im Sinne von feindselig genommen und zugleich, um eine vage Deutung abzuschneiden, in V. 22 mit der Versöhnung in Verbindung gebracht. Wir können demnach nicht zweifeln, dass der Apostel die Versöhnung in der Rechtfertigung als reale Umwandlung aufgefasst habe.

Das bisher bewiesene Ergebnis bestätiget vollinhaltlich die Stelle Ephes. 2, 14 ff., in welcher als Wirkungen der objectiven Versöhnung in Christo lauter sittlich- oder religiös-reale Zustände aufgeführt werden. Die Stelle lautet wörtlich also: ‚Er (Christus) ist unser Friede, welcher aus den Beiden (Juden und Heiden) Eines gemacht und die Mittelwand der Abzäunung niederbrechend, die Feindschaft, in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen abgethan hat, damit er die Zwei schaffe in sich selber zu einem neuen Menschen, Friede bringend und damit er versöhne die Beiden in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz, indem er tödtete die Feindschaft in sich selbst. Und gekommen, hat er als gute Botschaft Friede verkündigt auch den Fernen und Friede den Nahen, weil durch ihn wir haben Zutritt, wir, die beiden in einem Geiste zu dem Vater'. Da hier Christus, nicht Gott durch Christus, als Versöhner erscheint, und da ferner gesagt wird, Christus hat in seinem Fleische die Feindschaft abgethan, schaffe in sich selbst, versöhne in einem Leibe, tödte die Feindschaft in sich selbst, so ist hier ohne Zweifel von der objectiven Versöhnung die Rede. Es werden aber dieser objectiven Versöhnung als meritorische Wirkungen hier nur solche zugewiesen welche durchaus realer Natur sind zB. schaffen Beide zu einem neuen Menschen, die Feindschaft abthun, hinführen zum Vater in einem Geiste. Die letztere Bestimmung weist zugleich auch auf die Rechtfertigung hin, weil die Hinzuführung zum Vater im Geiste ohne die Rechtfertigung oder ohne Hinzuführung zum Gnadenstande, welche in der Rechtfertigung aus dem Glauben sich vollzieht (Röm. 5, 1. 2) nicht möglich ist. Es hat also die objective Versöhnung lauter reale Güter zum Zwecke und wirkt dieselben virtuell, um sie in der Rechtfertigung aus dem Glauben durch Gottes Wirksamkeit zu realisieren.

Ganz dieselbe Anschauung von der objectiven Versöhnung tritt uns in der Stelle Col. 1, 19 ff. entgegen, welche lautet: ‚Es hat (Gott) gefallen, dass in ihm (Christus) die ganze Fülle wohne, und dass er Alles versöhne zu ihm hin, indem er Frieden machte durch das Blut seines Kreuzes, sei es das auf Erden, sei es das in den Himmeln. Auch euch, die ihr einst entfremdet waret und feindlich

von Gesinnung in den bösen Werken, hat er aber jetzt versöhnt in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod, um euch darzustellen heilig und makellos und unklagbar Angesichts seiner'.

Dass in dem Hauptsatze dieser Stelle von der objectiven Versöhnung der Welt mit Gott in Christo die Rede sei, beweist der Umstand, dass sie Christo als Urheber und dem Leibe seines Fleisches im Tode als Werkzeug zugeschrieben wird. Im folgenden Zwecksatze wird die Absicht angegeben, welche durch diese objective Versöhnung erreicht werden sollte; die Absicht bezw. die beabsichtigte Wirkung besteht nach V. 22 darin, dass die feindliche Gesinnung, die sich durch böse Werke kundgethan, umgewandelt wird in den Zustand der Heiligung, der Makellosigkeit und Unklagbarkeit angesichts seiner. Es ist demnach klar, dass die Versöhnung, welche von der Sühne in Christo beabsichtiget ist und welche in der Rechtfertigung zustandekommt, in einer inneren, realen Umwandlung der feindseligen Gesinnung in eine freundschaftliche besteht, und dass zu den formellen Wirkungen der Rechtfertigung die Heiligkeit, Makellosigkeit und Unklagbarkeit gehört, weshalb in der früher erörterten Stelle Ephes. 2, 15 ff. mit Recht von einem Umschaffen zu einem neuen Menschen die Rede war, weil eine innere totale Umwandelung nur durch eine Neuschöpfung möglich ist. Es beruht also die innere reale Umwandlung der feindseligen Gesinnung in eine freundschaftliche in der Rechtfertigung auf einer Neuschöpfung, wie nicht bloß aus den letzten Stellen, sondern auch aus 2 Kor. 5, 17 erhellt, und es sind daher mit der Versöhnung auch andere reale Güter verbunden.

Hat es sich bisher zur Evidenz ergeben, dass die objective Versöhnung den Zweck verfolgte, und ihn auch virtuell erreichte, dass in der Rechtfertigung aus dem Glauben eine innere reale Umgestaltung des Denkens und Wollens von Gott bewirkt werde, welche mit Recht als Versöhnung und Friede mit Gott bezeichnet werden kann, so frägt es sich nun weiter, wie steht es mit dem Zwecke der Erlösung in Christo, welche in der Rechtfertigung den Gläubigen zugewendet wird 1 Kor. 1, 30; Ephes. 1, 6. 7 und daher eine Erlösung zur Folge hat, welche wie die formelle Versöhnung ebenfalls durch den Zeitpunkt, durch die Art der Vermittelung, durch die Glaubensbedingung und durch das Subject von der objectiven Erlösung verschieden ist?

Über diese Frage gibt uns der Apostel Bescheid Ephes. 1, 6. 7 und Col. 1, 14. In diesen Stellen lehrt derselbe, dass wir in

Christo infolge der Begnadigung Ephes. 1, 6 d. i. der Rechtfertigung kraft der Gnade Gottes ‚die Erlösung haben, die Nachlassung der Sünden‘. Es besteht also die Wirkung der objectiven Erlösung in der Rechtfertigung, in der Nachlassung der Sünden d. i. in der wirklichen Schenkung derselben nicht bloß in einer Zudeckung derselben, wie dieser Ausdruck öfters erklärt wurde. Bei der Zudeckung bleiben die Sünden und wird nur ihr Aufscheinen verhindert; bei der Nachlassung bleibt nichts mehr von den Sünden, weil sie eben erlassen sind. Zwar verbindet der Apostel Röm. 4, 7 die Nachlassung der Sünden mit der Zudeckung derselben; aber in dieser Stelle ist der Begriff der Zudeckung nur eine Umschreibung der Nachlassung der Sünden, muſs daher im Sinne dieser erklärt werden d. h. im Sinne einer Zudeckung, bei welcher die Sünde nicht bloß nicht aufscheint, sondern auch nicht aufscheinen kann, weil sie eben nachgelassen ist.

Dagegen scheint die Nichtanrechnung der Sünden, welche 2 Kor. 5, 19 als objective Erlösung aufgeführt wird, zu streiten; denn diese deutet ihrem Wortlaute nach auf eine judicielle, nicht auf eine formale Sündennachlassung hin. Allein der Ausdruck ‚etwas nicht anrechnen‘ ist nach Röm. 4, 4 vom Lohnverhältnisse hergenommen; er bedeutet also den Anspruch auf etwas zuerkennen. Die Sünde anrechnen heißt die Haftung für Schuld und Strafe der Sünde zuerkennen, weil statt des Lohnes bei der Sünde die Strafverpflichtung eintritt. Consequent heißt die Sünde nicht anrechnen soviel, als die Haftung für die Schuld und Strafe der Sünde nicht zuerkennen, oder was dasselbe ist, die Schuld und Strafe der Sünde erlassen; es wird also in der citierten Stelle in der That die Nachlassung der Sünden als meritorische Wirkung der Erlösung in Christo bezeichnet mit dem Unterschiede jedoch, daſs hier auch die Nachlassung der Strafe, nicht bloß wie Ephes. 1, 7 die Nachlassung der Sünden zum Begriffe gehört.

Allein die Erlösung von der Strafe der Sünde gehört ohne Zweifel zum Begriffe der Rechtfertigung und darum auch zum Begriffe der mit ihr gegebenen Erlösung, weil Rechtfertigung und Errettung dem Apostel correlate Begriffe sind (Röm. 1, 16. 17; 5, 15 ff.; 8, 30; aaSt.). Die Errettung oder das Heil bildet nach dem Apostel den Gegensatz gegen den ewigen Tod oder gegen das ewige Verderben (Phil. 1, 28; 2 Kor. 2, 16; aaSt.). Es ist also die Erlösung, welche in der Rechtfertigung geschieht nach dem Apostel nicht bloß Nachlassung der Sünden, sondern auch Errettung vom ewigen Tode. Wenn daher derselbe Ephes. 1, 7; Col. 1, 14

nur die Sündennachlassung der Erlösung in der Rechtfertigung zuschreibt, so kann der Grund davon nicht in dem Begriffe derselben liegen, sondern muss auf einem im Contexte liegenden Umstande beruhen. Derselbe besteht darin, dass die Idee der Errettung zwar nicht direct und dem Wortlaute nach, wohl aber indirect und der Sache nach im Vorausgehenden enthalten ist; denn die Bestimmung zur Heiligkeit im Angesichte Gottes ist ja die Bestimmung zum Heile (Ephes. 1, 3—6) und ebenso gilt das von der Befähigung zur Theilnahme am Lose der Heiligen im Lichte (Col. 1, 12), womit der Begriff der Errettung nur in anderer Weise umschrieben ist.

Ist demnach der Begriff der formellen Erlösung in der Rechtfertigung nicht auf die Bedeutung der Nachlassung der Sünden zu beschränken, so entsteht folgerecht die Frage, ob der Apostel unter diesem Begriffe nicht auch noch andere Wirkungen gedacht wissen will; es muss dieselbe umso mehr gestellt werden, als zum Begriffe der Sünde auch alle Folgen derselben, soweit sie formale sind, gerechnet werden müssen und vom Apostel auch gerechnet werden; denn die Sünde ist ihm nicht bloß Ungerechtigkeit gegenüber der Gerechtigkeit, nicht bloß ewiger Tod gegenüber dem ewigen Leben, sondern auch Unreinigkeit oder Befleckung (Röm. 1, 24; 6, 19; 2 Kor. 7, 1) gegenüber der Reinigung oder Heiligung, ferner das Todtsein in den Sünden gegenüber dem Leben im Geiste (Röm. 6, 11. 13; 8, 10; Ephes. 2, 1; Col. 2, 13); endlich in intellectueller Beziehung der Zustand der Finsternis gegenüber dem Zustande des Lichtes (2 Kor. 4, 6; Ephes. 5, 8). In der That lehrt der Apostel Tit. 2, 14, dass der Kreuzestod Christi nicht bloß die Erlösung von den Sünden überhaupt, sondern speciell auch die Reinigung von der Makel der Sünde, oder was nach Ephes. 5, 26 dasselbe ist, die Heiligung beabsichtiget habe; denn er schreibt von Christus, dass er ‚sich selbst hingegeben habe, um uns von aller Bosheit zu erlösen und sich zu reinigen ein genehmes Volk, das nach guten Werken strebte'. Man hat hier aus dogmatischem Vorurtheil die einfache Copula und die darin liegende Coordination beider Sätze dadurch zu beseitigen gesucht, dass man ihr die Bedeutung ‚und infolgedessen' unterschob; allein eine solche Annahme entspricht erstens nicht der einfachen Copula und zweitens müsste sie bewiesen werden, wenn sie angenommen werden sollte. Man hat sich darauf berufen, dass die Reinigung oder Heiligung vom Apostel nicht dem Tode Christi, sondern dem Lebensgehorsame zugeschrieben werde; allein wir haben oben nachgewiesen, dass diese Meinung unpaulinisch

ist, und wir haben aus der bisherigen Erörterung über die Versöhnung und Erlösung ersehen, dass dem Kreuzestode Christi auch andere der Heiligung verwandte reale Wirkungen meritorisch zugeschrieben werden. Es hindert daher durchaus nichts, die Reinigung oder Heilung unter die Wirkungen des Kreuztodes zu subsumieren. Wir dürfen demnach in unserer Stelle nicht von der einfach coordinierenden Copula abgehen und müssen daher im Sinne des Apostels die Reinigung als beabsichtigte Selbsthingabe Christi festhalten.

Dass die Reinigung oder Heiligung zu den meritorischen Wirkungen der Sühne Christi gehöre, bestätiget unzweifelhaft auch 1 Kor. 1, 30, wo es heißt: ‚Christus ist uns geworden Weisheit von Gott, Gerechtigkeit zugleich und Heiligung und Erlösung'. Christus wird hier als Verdienstursache nicht bloß von Gerechtigkeit und Erlösung, sondern auch von Heiligung und Weisheit erklärt, und dass dies im Sinne des Kreuztodes Christi zu verstehen sei, geht unzweifelhaft aus V. 23 hervor, in welchem der Apostel betont: ‚Wir predigen Christum, den Gekreuzigten'. Man hat trotzdem behauptet, dass hier Christus für die verschiedenen angeführten Wirkungen auch im verschiedenen Sinne als Wirkursache zu denken sei, nämlich für die Weisheit von Gott durch seine Lehre, für die Heiligung durch sein Leben und für die Gerechtigkeit und Erlösung durch seinen Tod. Allein eine solche Trennung der Ursachen ist hier in Bezug auf die Heiligung, die Gerechtigkeit und die Erlösung schlechthin unzulässig; denn erstens ist die Heiligung hier zwischen die Gerechtigkeit und Erlösung, welche dem Kreuztode angehört, hineingeschoben und zweitens ist die Gerechtigkeit und die Heiligung hier durch τὲ-καὶ zu einer Kategorie verbunden und drittens ist hier die Erlösung nicht bloß der Gerechtigkeit, sondern auch der Heiligung als negatives Moment gegenübergestellt; es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass alle drei meritorische Wirkungen des Kreuztodes Christi sind und darum die Heiligung ebenso wie die Nachlassung der Sünden auf Grund des Glaubens eine formelle Wirkung der Rechtfertigung bildet.

Gehört hier die Heiligung ebenso wie die Gerechtigkeit und die Erlösung dem Kreuzestode Christi an, so muss dies auch vom intellectuellen Momente, der ‚Weisheit von Gott' behauptet werden. Dieselbe ist in ihrer formalen Realisierung in der Rechtfertigung als höhere Glaubenserkenntnis und Liebeswissenschaft zu fassen und schreibt der Apostel in dieser formellen Beziehung 2 Kor. 4, 6: ‚Gott, der befohlen hat, dass Licht aus der Finsternis leuchte, hat auch auf-

geleuchtet in unseren Herzen zur Erleuchtung der Wissenschaft der Liebe Gottes im Angesichte Christi Jesu'. Gott bewirkt demnach in der Rechtfertigung durch Vermittelung der Verdienste Christi nicht bloß Gerechtigkeit, sondern auch Heiligung und übernatürliche Erkenntnis.

Da der Apostel mit der Heiligung den Begriff des Lebens verbindet (Röm. 6, 4. 22; 7, 6; aaSt.), so ist aus der bisherigen Erörterung zu erwarten, dass Christus im Kreuzestode uns auch die Aufhebung des Sündentodes und die Neuheit des Lebens verdient habe zu dem Zwecke, um diese in der Rechtfertigung formell zu realisieren. Dass es in der That so ist, bezeugen die Stellen Ephes. 2, 5 und Col. 2, 13, in welchen gesagt wird, dass uns Gott, da wir in Sünden waren, mitbelebt hat in Christo, d. h. dass uns Gott in der stellvertretenden Person Christi moralisch und virtuell das Leben mit Christo gegeben und daher auch das Todtsein durch die Sünde aufgehoben und dadurch bewirkt hat, dass Gott in der Rechtfertigung auf Grund der Verdienste Christi den Sündentod formell aufhebt und eine Neuheit des Lebens formell begründet.

Da endlich die Neuheit des Lebens dem Apostel identisch ist mit der Neuheit des Geistes (Röm. 6, 4; 7. 6), so muss uns Christus in seinem Kreuzestode auch den Empfang des hl. Geistes meritorisch erworben haben. In der That spricht dies der Apostel Gal. 3, 13. 14 klar und unzweideutig aus, wenn er schreibt: ‚Christus hat uns erlöst von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluche geworden . ., damit den Heiden der Segen Abrahams zukäme in Christo Jesu, damit wir die Verheißung des Geistes empfangen durch den Glauben'. Der Ausdruck ‚die Verheißung des Geistes empfangen' kann hier nicht bedeuten die Verheißung empfangen, dass wir in Zukunft den Geist erhalten würden; denn diese Verheißung ist schon vor dem Tode Christi gegeben worden. Er kann nur bedeuten den verheißenen Geist empfangen. Mögen wir nun diese letzteren Worte den früheren coordinieren oder sie ihnen subordinieren, in beiden Fällen gehören sie dem Kreuzestode Christi an, entweder beide als meritorische Wirkungen desselben oder die letztere infolge der meritorischen Wirkung als formale Wirkung in der Rechtfertigung. Alle Einwendungen, welche dagegen erhoben zu werden pflegen, sind gezwungen und grundlos und beruhen nur auf dogmatischen Vorurtheilen.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so ist es unzweifelhaft, dass uns Christus durch seinen Kreuzestod alle jene Momente

meritorisch erworben hat, welche den Gegensatz gegen die Sünde und ihre formellen Wirkungen bilden, die Versöhnung, die Gerechtigkeit, die Heiligung, die Neuheit des Lebens und des Geistes und die Errettung. Durch die erste wird die feindselige Gesinnung, durch die zweite die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit, durch die dritte die Schuld und Makel, durch die vierte der Tod der Sünde, durch die fünfte der ewige Tod aufgehoben. Es fehlt also im Begriffe der Erlösung und Versöhnung kein Moment, dessen Aufhebung durch den Kreuzestod Christi für die Menschheit nothwendig geworden ist; es hat somit Christus durch seinen stellvertretenden Gehorsam alles das erworben, was erforderlich war, um Alles in ihm wieder aufzurichten, was im Himmel und auf Erden ist (Ephes. 1, 10).

Recensionen.

Commentarius in Numeros auctore Francisco de Hummelauer S. J. Parisiis, Lethielleux, 1899. 386 p.

In der Einleitung, welche uns über den Inhalt, die Methode und die literarischen Hilfsmittel dieses Commentars orientiert, hebt der Verfasser mit Nachdruck hervor, dass die Erzählung der drei Bücher Exodus, Leviticus und Numeri von einer geschlossenen, kunstvollen Einheit beherrscht wird. Und in der That ist es zum Verständnis und zur Würdigung des Commentars wohl der Mühe wert, dem Verfasser in seinem summarischen Überblick über den geschichtlichen Zusammenhang der drei heiligen Bücher einige Augenblicke zu folgen.

Jahve hatte durch die Wunder des Exodus das auserwählte Volk bis zum Berge Sinai geführt und dort seinen Willen kundgethan, mit diesem Volke einen Bund zu schließen. Aber gegen Moses, den Führer des Volkes, waren die vormosaischen Priester schon längst in ein feindseliges Verhältnis getreten. Der Bund wird geschlossen. Nach Anbetung des goldenen Kalbes werden die vormosaischen Priester auf Moses' Befehl durch die Leviten niedergemacht, der Bund wird erneuert und das Heiligthum geordnet. Nun kommt ganz naturgemäß die Lagerordnung an die Reihe und damit beginnt das Buch Numeri. Der Erzähler legt alles darauf ab, uns eine zusammenhängende Geschichte vorzuführen. Das gilt auch von den im Buche Numeri eingestreuten Gesetzen; mehrere derselben sind nachweislich zwischen jenen Ereignissen erlassen worden, in deren Erzählung sie eingereiht sind und jedenfalls läſst sich nicht der Nachweis erbringen, dass eines jener Gesetze nicht in der vom Zusammenhang der Erzählung geforderten Zeitfolge entstanden sei. Die Israeliten sind zur

Fortsetzung des Marsches gerüstet. Nichts vermochte sie vom baldigen Einzug ins gelobte Land zurückzuhalten, wenn sie nur dem Bunde mit Jahve treu blieben. Dies ist leider nicht geschehen und so entrollt sich vor unseren Augen jene göttliche Tragödie, welche uns das Buch Numeri erzählt. Moses hatte mit steigendem Unwillen die Klagen des Volkes angehört und verfehlte sich endlich bei Cades gegen Gott selbst. Nachdem er von Jahve erlangt hatte, daſs das Volk durch Wasser aus dem Felsen getränkt werden sollte, begann er, vom Unwillen übermannt, an der Langmuth und Barmherzigkeit Jahve's zu zweifeln und sogleich versagte der Felsen das Wasser. Dieses Ereignis bildet den Höhepunkt der Erzählung und wird im vorliegenden Commentar zum Ausgangspunkt weittragender Untersuchungen gemacht. Jahve verläſst sein Volk nicht. Moses wendet sich wieder zu Gott, schlägt ein zweites Mal an den Stein und das Wasser sprudelt hervor. Nun wird der Marsch wieder angetreten und in kurzer Zeit vollendet.

Nach Aufrollung dieses einheitlichen Geschichtsbildes sagt der Verfasser S. 5: **Mire una profecto est tota haec narratio, cuius aequalem in textibus aegyptiis et babylonicis frustra requisieris, affinem vix in Graecorum tragoediis deprehenderis. Sed quem fugit, narrationem, qualem nos prae manibus habemus, esse** *muncam*? Jener erste Erzähler, welcher eine so kunstvolle, geschichtliche Darstellung abgefaſst hat, muſste — so schließt unser Verfasser — die Sünde Moses' deren Folgen und Strafe ausführlicher beschreiben; auf die Sünde Moses' muſste nothwendig ein allgemeiner Abfall des Volkes erfolgen, eine Absage an den Jahve-Cult und die Führerschaft Moses'. Von all dem schweigt der Text. Diese Lücke füllt der Verfasser nun dadurch aus, daſs er Num. 20, 11 zwischen dem zweimaligen Schlag auf den Felsen einen Zeitraum von 37 Jahren ansetzt und so die vom heiligen Texte geforderten vierzig Jahre der Wüstenwanderung mit der Erzählung des Buches Numeri auf eine bisher unbekannte Weise in Einklang bringt.

Hiernach gliedert sich der Commentar in vier große Hauptabschnitte: **Acta sinaitica posteriora** (Num. 1, 1—10, 10), **De Sinai in Cades** (10, 11—20, 13), **Commoratio in Cades** (nachgewiesen aus Deuteronomium, Amos, Josue, aus den Genealogien 1 Par. 2—8, aus dem cadesianischen Psalm 28 [29] mit Erörterungen über die Integrität des Buches Numeri und über die Zahlen der Hebräer beim Auszug aus Ägypten), **De Cades ad Jordanem** (Num. 20, 14 — 36, 13). Die vier Hauptabschnitte sind wieder in kleinere Abschnitte und Unterabtheilungen gegliedert. Den einzelnen Abschnitten ist eine kurze und klare Zusammenfassung

des Inhalts vorausgeschickt. Der Text ist nach der Vulgata gegeben; bei den begleitenden Wort- und Sacherklärungen wird beständig auf die alten Übersetzungen und namentlich auf den hebräischen Text Rücksicht genommen gemäß der von Leo XIII. in der Encyklika Providentissimus Deus gegebenen Weisung: Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum.

Einige Recensenten der früher erschienenen Commentare zu Genesis, Exodus, Leviticus hatten den Wunsch ausgesprochen, der Verfasser möchte den heiligen Text nicht bloß hermeneutisch erklären, sondern vor Allem textkritisch untersuchen und demgemäß die Quellenscheidung vornehmen. Auf diesen Wunsch glaubte der Verfasser nicht eingehen zu sollen. Man begegnet allerdings vielfach der Ansicht, für die hermeneutische Erklärung des Pentateuch sei von protestantischer Seite während der letzten zwei Jahrhunderte bereits alles Wünschenswerte geschehen, nach Dillmann sei überhaupt nichts mehr zu erklären übrig und die Hauptkraft der Arbeit müsse jetzt auf die kritische Untersuchung des Textes gerichtet sein. Doch liegt die Sache in Wirklichkeit anders. Die Texterklärung bietet immer noch sehr viele und bedeutende Schwierigkeiten, welche nothwendiger Weise aufgehellt werden müssen, bevor man mit der Textkritik zu einem glücklichen Ziele gelangen kann. Wie immer die Quellen beschaffen sein mögen, aus welchen der letzte Redactor, d. h. jener Schriftsteller, welchem dieses Buch, wie es vorliegt, zuzuschreiben ist, seine Erzählung geschöpft und zusammengestellt hat, auf jeden Fall muss die Erzählung, wie sie vorliegt, ihre Erklärung finden. Dazu ist aber eine vorausgehende Quellenscheidung durchaus nicht erfordert; man erklärt ja auch den alten Homer, ohne vorher die Frage zu lösen, welchem der verschiedenen Autoren die einzelnen Theile der Dichtung zuzuschreiben seien. Wir pflichten darum vollständig der Ansicht des Verfassers bei, dass der kritischen Quellenuntersuchung und Quellenscheidung eine gründliche Erklärung des vorliegenden Textes vorausgehen muss.

Was nun die einzelnen Partien des Commentars angeht, so verdienen besondere Aufmerksamkeit die Ausführungeu über die Lagerordnung S. 22—24, über den Zweck des Eifersuchtsgesetzes S. 45 ff., über die Verschiebung des Festes der Zeltweihe S. 59 ff., über die Sünde Moses' und den großen Abfall des Volkes S. 157—164, über die Commoratio in Cades S. 167 ff., endlich über Balaam S. 254—308.

Manche schwierige Stellen werden vom Verfasser mit Glück erklärt, so S. 82. 87. 108. 244. 251. 259. Ob das Gleiche auch von der Stelle 22, 22: et iratus est Deus, quia ibat ipse

(Balaam) gesagt werden kann, darf mit Grund bezweifelt werden. Eine einfache und natürliche Erklärung bietet auch das vom Verfasser angeführte Targum Ps. Jonathan: quia ibat ipse ad maledicendum eis. Diese Emendation des Textes liegt doch ziemlich nahe, wird durch Deut. 23, 5: Dominus Deus . . vertit maledictionem eius in benedictionem geradezu empfohlen und befriedigt mehr als die etwas künstlichen Erklärungsversuche des Verfassers S. 271—274.

Ebenso ist die Lösung der Caleb-Frage nicht einwandfrei. Nach den Ausführungen auf S. 190. 201. 202 soll der Cenezäer Caleb, der Sohn Jephone's und Kundschafter des gelobten Landes, dieselbe Persönlichkeit sein mit Caleb, dem Sohne des Judäers Hesron. Den Beinamen Cenezäer erkärt der Verfasser dahin, dass Caleb, der Sohn Jephone's, aus dem Geschlechte jener Cenezäer war, welche zur Zeit Abrahams Palästina bewohnten (Gen. 15, 19) und als Proselyte sich den Hebräern und zwar der Familie des Judäers Hesron anschloss. Das ist wohl möglich; aber ebenso möglich ist, dass einer der Vorfahren des Caleb aus dem Stamme Juda Cenez geheißen und einer Sippe von Cenezäern den Namen gegeben hat. — Aus 1 Par. 2, 20: Porro Hur (filius Caleb) genuit Uri et Uri genuit Beseleel erhebt sich die weitere Schwierigkeit, dass der damals vierzigjährige Kundschafter Caleb (Jos. 14, 7) bereits einen erwachsenen Urenkel gehabt haben soll, den berühmten Künstler Beseleel. Für diese Schwierigkeit bietet der Verfasser auf S. 190 zwei radicale Lösungen; die erste lautet: Poteris igitur nostrum v. 20 tamquam adiectitium repudiare als spätere Zuthat eines unvorsichtigen Schreibers; die zweite lautet: Poteris tamen v. 20 genuinum adstruere, dummodo supponas Uri et Beseleel aetate iam provectiores ad Hebraeorum castra transiisse et familiae Hur esse adscriptos. In letzterem Falle wären Uri und Beseleel nicht die leiblichen Nachkommen des Hur, sondern nur als Proselyten der Familie Hur eingegliedert worden. Aber dagegen lässt sich sagen: Es bleibt immer noch eine dritte Möglichkeit, dass nämlich Caleb, der Sohn Jephone's und Caleb, der Sohn Hesrons und Urgroßvater des Beseleel, zwei verschiedene Persönlichkeiten sind. Die Identität dieser beiden Caleb steht eben anderweitig nicht fest und auch der Umstand, dass jeder der Beiden eine Tochter, Namens Achsa, hatte, beweist keineswegs die Identität der beiden Caleb. Bei diesem Sachverhalt will es uns bedenklich erscheinen, das genuit nicht von einer wirklichen Zeugung, sondern nur von einer Eingliederung nicht israelitischer Elemente in israelitische Familien zu verstehen.

Der Verfasser legt bei seinem Commentar das Hauptgewicht auf die Erfassung des geschichtlichen Zusammenhanges und somit auf die

Erzählung in ihren Hauptzügen, wie schon daraus hervorgeht, dass der Commoratio in Cades ein so hervorragender Abschnitt des Commentars mit Excursen in andere heilige Bücher gewidmet ist. Infolge dieses löblichen Strebens, das Wichtigere vom Nebensächlichen zu scheiden, ist der Commentar im Detail dann und wann etwas dürftig ausgefallen, so zB. in den topographischen Notizen auf S. 357. Bei Eleale wäre der Zusatz erwünscht gewesen, dass es der heutigen Ruinenstätte *el-Al* (d. h. die Erhabene) auf einem Hügel nördlich von *Hesban* (Hesebon) entspricht; vgl. Survey of Eastern Palestine, Memoirs I. p. 16—19; Buhl, Geographie des Alten Palästina 1896, S. 266; Rieß, Bibel-Atlas 1895; *Legendre,* Carte de la Palestine. Ebenso fehlt für Jegbaa die Angabe der Ortsbestimmung; man hält es allgemein für das heutige *el-Djubeihat* 12 km nordwestlich von *Amman* (Rabbath Ammon); vgl. Rieß, Legendre, *G. A. Smith,* Historical Geography of the Holy Land, 1894, Plate I. Wenn jedoch der Verfasser bei Sabama bemerkt: Situs incertus, so müssen wir ihm darin beistimmen, obwohl R. Conder die Ruinen bei *Sumia* westlich von *Hesban* und *el-Al* damit zusammenstellen möchte (Survey of Eastern Palestine, Mem. I. p. 221; vgl. dagegen Buhl aaO. S. 265—266); der Dilettantismus Conder's in der historischen Geographie macht seine Identificationen jedem Exegeten verdächtig.

Wir schließen mit dem Wunsche, dass diesem in mehrfacher Hinsicht interessanten und anregenden Commentar zum Buche Numeri recht bald der Commentar zum Deuteronomium nachfolgen möge[1]).

Valkenburg. Martin Hagen S. J.

---

[1]) Über die im vorigen Quartalheft S. 510 ff. angezeigte Studie des nämlichen Verfassers: Das vormosaische Priesterthum in Israel sind inzwischen Referate erschienen, welche nach Inhalt und Tonart stark von einander abweichen und wegen des Zusammenhanges jener Studie mit dem hier besprochenen Commentar kurz erwähnt zu werden verdienen.

In der Revue biblique vom 1. Juli 1899 (VIII. p. 471) sagt ein Anonymus: A la fin l'auteur paraît si persuadé de la solidité de son système, qu'il oppose avec confiance à la critique grafienne. Et en effet c'est plus fort . . Château de cartes pour château de cartes, celui du P. Hummelauer est plus étonnant, que celui des hypercritiques; peut-être est-il aussi plus fragile. D'ailleurs si les points de départ sont radicalement opposés, la méthode est la même, l'imagination y joue la même rôle: et serait-ce un don de certaines natures germaniques? nous disons de quelques natures, car il semble bien qu'en Allemagne le goût de la science précise, patiente et sûre, gagne du terrain sur l' engouement pour des systèmes tout faits.

Ganz anders urtheilt der durch exegetische und namentlich textkritische Arbeiten bekannte Paderborner Professor Dr. Norbert Peters in der

Wilhelm Gesenius' **Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch** über das Alte Testament, in Verbindung mit Prof. Albert Socin und Prof. H. Zimmern bearbeitet von Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Universität Kopenhagen. Dreizehnte Auflage. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1899. — XII u. 1030 S. 8°.

‚*Dies diem docet*' ist das Motto, das dem alten ‚Gesenius' auch in der neuen Bearbeitung vorgedruckt ist. Herausgeber und Verleger sind in jeder neuen Auflage redlich bemüht, diesem Wahlspruch getreu, das Handwörterbuch auf der Höhe zu erhalten und weiter zu vervollkommnen.

Auch die vorliegende dreizehnte Neubearbeitung legt dafür wieder Zeugnis ab. Durchgehends ist die neue einschlägige Literatur der letzten Jahre berücksichtigt, die Zahl der angegebenen Formen und Belegstellen vielfach vermehrt und der Text an vielen Stellen verbessert worden. Schon der Umfang, der in der neuen Auflage um $3^1/_2$ Bogen gewachsen ist, zeigt, dass die Herausgeber sich nicht mit geringfügigen Änderungen begnügt haben.

Unstreitig hat dieses Handwörterbuch namentlich seit der zehnten Auflage ganz bedeutende Fortschritte gemacht. Es ist für das Studium des Alten Testamentes ein sehr nützliches und brauchbares Hilfsbuch, das gegenüber ähnlichen bisher erschienenen Werken mancher Vorzüge sich rühmen kann.

Dass es trotzdem nicht allen Wünschen gerecht wird, ist leicht begreiflich. Denn schon im Allgemeinen muss ja bei einer derartigen Arbeit, die alle Wörter und Stellen des Alten Testamentes berücksichtigen soll, der principielle Standpunkt des Bearbeiters gegenüber den Aufstellungen der heutigen Kritik, trotz aller Zurückhaltung, doch

---

Literarischen Rundschau für das katholische Deutschland, 1. Juli 1899, S. 197: ‚Allerdings kann von Hummelauer den Beweis für seine Auffassung des Geschichtsverlaufes nur durch Andeutungen der heiligen Texte und durch geschickte Combinationen liefern. Die Beweise sind aber ausreichend. Außerdem hat der Verfasser es sehr warscheinlich gemacht, daß an mehreren Stellen die Erzählung ursprünglich umständlicher gewesen ist und später absichtlich gekürzt oder wenigstens abgeschwächt wurde. Referent steht nicht an zu erklären, daß er in den wesentlichen Punkten von der Richtigkeit der Ausführungen von Hummelauer's überzeugt worden ist. Auch die Lösung des Räthsels 1 Chron. 2, 18—24 erscheint plausibel'. Dass derselbe Referent für seine Behauptung S. 198: ‚Die Richtigkeit verschiedener glücklicher Conjecturen leuchtet ohne weiteres ein' als Beispiel unter mehreren anderen allegiert: Ex. 33, 11 נעדר er verweilte statt נער Jüngling, welches in Anbetracht des vorhergehenden sein Diener gegenstandslos ist, bekundet zur Genüge, wie sorgfältig er den Ausführungen von Hummelauers bis ins Einzelne gefolgt ist.

zum Ausdruck kommen und auch die Auswahl der berücksichtigten Textverbesserungen und Literaturangaben nothwendig beeinflussen. Ohne den Herausgebern irgendwie ein tendenziöses Vorgehen zum Vorwurf machen zu wollen, müssen wir doch bedauern, dass ihr Standpunkt von dem des katholischen Theologen durch eine weite Kluft getrennt ist, nicht weil etwa unser katholischer Standpunkt mit wahrer Wissenschaft unvereinbar wäre, sondern weil so viele ganz unbewiesene Aufstellungen fälschlich als einzig wissenschaftlich angesehen werden.

Doch abgesehen von diesem tiefeingreifenden principiellen Unterschied, der die Brauchbarkeit des Buches für katholische Theologen sehr beeinträchtigt, bietet das Lexicon auch in seiner neuen Gestalt noch in sehr vielen besonderen Punkten Anlass zu unerfüllten und doch leicht erfüllbaren Wünschen. Ich will meine Bemerkungen nur auf das eine Gebiet der in die Naturwissenschaften einschlägigen Artikel beschränken, und auch bei diesen nur einige Punkte hervorheben.

Zunächst sind die Literaturangaben in diesen Artikeln äußerst mangelhaft. Das Hauptwerk, welches fast zu jedem Thier und jeder Pflanze herbeigezogen wird, ist H. B. Tristram's Fauna and Flora of Palestine, obwohl es nicht nur überhaupt von den Survey-Bänden die schwächste Leistung, sondern auch namentlich hinsichtlich der Flora voll von Irrthümern, Lücken und Fehlern ist. Wo es noch kein besseres, neueres Werk gibt, wie in der palästinensischen Fauna, die überhaupt Tristram's stärkere Seite ist, muss man schon mit diesem Buch zufrieden sein; aber wo uns E. Boissier und G. E. Post ganz vorzügliche, wissenschaftliche Floren des Orients und Palästinas bieten, geht man in der Genügsamkeit doch zu weit, wenn man mit dem sehr minderwertigen Pflanzenkatalog Tristram's vorlieb nimmt. Canon Tristram selbst war ehrlich genug, die Mängel seines Werkes nach dem Erscheinen von Post's Flora offen anzuerkennen; er sagt über diese, 1896 in Beirut erschienene Flora of Syria, Palestine and Sinai: ‚Would that we had possessed such a handbook 30 years ago .. *Many an error* and *mistaken identification* in my ‚Fauna and Flora of Palestine' might then have been avoided' etc. (Quart. Stat. 1897, 151—3). Dass Boissier's klassische Flora orientalis, die 1868—84 (nebst Supplement-Band 1888) erschien, ebenso sehr in den neueren Auflagen des Gesenius, wie von Riehm-Baethgen, Buhl in der Geographie des alten Palästina (S. 55) und sonstigen Werken ignoriert wird, dürfte wohl auf die leider immer mehr überhand nehmende Scheu vor lateinischen Büchern zurückzuführen sein.

Dass außer diesen grundlegenden Werken auch manche gute Abhandlungen, die nicht gerade in ZDPV und ZAW standen, unberücksichtigt blieben, wollen wir den Herausgebern nicht allzusehr ver-

übeln. Dass aber auch die ältere Literatur, die gerade auf dem Gebiete der biblischen Naturwissenschaften sehr vieles und sehr Gutes aufweist, durchgehends ganz ignoriert wird, dürfte nicht ebenso leicht entschuldigt werden können. Bochart's Hierozoicon wird zwar bei einigen Thieren angeführt, so dass die alte Literatur nicht principiell ausgeschlossen erscheint; einmal, so viel ich gesehen habe, wird auch auf Celsius' Hierobotanicon verwiesen, allerdings nur in einem unvollständigen Citat, und ebenso einmal auf Oedmann's Vermischte Sammlungen. Sonst müssen aber in der Regel Dillmann und Riehm nebst etlichen neueren Philologen für alles genügen, obwohl sehr vieles von den Aufstellungen der Neueren längst von den Alten und oft viel klarer und besser begründet vorgelegt worden ist. Auch im Rahmen eines Handwörterbuchs ließe sich da leicht etwas mehr Rücksicht auf die Verdienste der alten Forscher nehmen, als es bei Gesenius und Riehm geschieht.

Noch viel mehr wäre es zu wünschen, dass gerade bei diesen positiven Gegenständen auch die Meinung der ältesten Zeugen der Überlieferung sorgfältig mitgetheilt würde. Ohne den Umfang bedeutend zu vermehren ließen sich doch leicht außer den Septuaginta auch die Peshitta und Vulgata, und mit Auswahl auch die übrigen Übersetzungen berücksichtigen, die nur ganz ausnahmsweise angeführt werden. Es wäre auch zB. bei den Edelsteinen weit wichtiger, die Meinung des hl. Epiphanius, als die des Herrn Riehm zu erfahren, vor dessen überall leicht auffindlichen Ausführungen auch die gediegenen Abhandlungen Brauns und Bellermanns u. a. noch den Vorzug verdienten.

Wie viel aber die naturwissenschaftlichen Artikel im Einzelnen noch zu wünschen übrig lassen, dafür nur einige Beispiele. תּוֹלַעַת heißt bekanntlich der Wurm, namentlich der Kermes- oder Scharlachwurm, der lateinisch *Coccus ilicis* genannt wird; wir werden nun von Gesenius-Buhl[13] S. 863b, und ebenso in den früheren Auflagen, belehrt, dass dieser arme Wurm auf der Stechpalme lebe. *Ilex* heißt nämlich im Linné'schen System dieser immergrüne Strauch mit stachligen Blättern und schön rothen Beeren, den man häufig in deutschen Wäldern antrifft. Aber vor Linné hieß *Ilex* bei den Alten Steineiche; eine Art dieser orientalischen Eichen, *Quercus coccifera* L. beherbergt jenen Coccus, wie schon ihr Name anzeigt, nicht aber Linné's *Ilex aquifolium*, das der palästinensischen Flora fremd ist, und nur auf dem Amanus im nördlichen Syrien vereinzelt vorkommt (*Post*, Flora S. 9). — Nach S. 22b soll אֵזוֹב und ὕσσωπος ‚nicht nur den *hyssopus officinalis*, sondern auch verwandte oder ähnlich aussehende Gewürzkräuter' bezeichnen; nun ist *Hyssopus officinalis* L. der orientalischen Flora Syriens, Palästinas und Arabiens völlig fremd, kann also für ēzōb gar nicht in Betracht kommen; von den verwandten Gewürzkräutern aber kann, unter Berücksichtigung von Hebr. 9, 19 und

Joh. 19, 29 (vgl. Mat. 27, 48; Mark. 15, 36), nur *Origanum Maru* L. und seine Varietät *sinaicum* Boissier auf den Platz des biblischen Hyssop mit Erfolg Anspruch machen, wie ich anderswo ausführlicher darlege. — S. 30a werden als für אָטָד beachtenswert mit *Tristram* 12 Arten von *Rhamnus* für Palästina angenommen, und ähnlich heißt es S. 856a bei שָׁמִיר, daſs Palästina 16 Rhamneen habe; ein Blick in Post's Flora hätte gezeigt, daſs im ganzen Gebiete vom Taurus bis zum Ras Muhammad überhaupt nur 10 Rhamneen sich finden; von diesen sind nur ein Rhamnus, nämlich *Rh. punctata* Boissier, vielleicht auch noch *Rh. alaternus* L., und zwei weitere Rhamneen, *Paliurus aculeatus* Lamarck und *Zizyphus vulgaris* Lamarck im eigentlichen Palästina häufiger anzutreffen, während die sechs oder sieben anderen nur in bestimmten, engbegrenzten Gebieten oder außerhalb Palästinas vorkommen (*Post*, Flora S. 202 f. u. S. 9). Für שָׁמִיר hätte nothwendig bemerkt werden müssen, daſs *šamūr* der heutige Name des ganz gewöhnlichen Stechdorns (*Paliurus aculeatus* Lam.) bei den Arabern ist. — Für שׁוּשַׁן wird S. 831a mit *Riehm* verlangt, daſs es nach *Cant.* 5, 13 eine rothe Blume sein müsse, obwohl bei den von Myrrhe träufelnden Lippen, ebensowenig wie im Vergleich der Wangen mit den würzigen Kräuterbeeten (V. 13a), gar nicht die Farbe, sondern der Wohlgeruch des nach orientalischer Weise wohldurchräucherten und duftenden Bartes das tertium comparationis abgibt; die Ansprüche des *Lilium candidum* L., das im ganzen Libanon und in Nordpalästina noch heute an vielen Orten häufig wild wächst, sind nicht genügend hervorgehoben. — Nach S. 689b soll צֶאֱלִים ‚*Zizyphus Lotus* Lmk., jetzt *Sidr*-Baum' sein; es wäre aber zu bemerken 1. daſs Zizyphus lotus seinen Namen nicht von Lamarck, sondern von Linné erhalten hat; 2. daſs er nur an der Küste und im *Ghōr* wächst; 3. daſs *Sidr* der Name von *Zizyphus Spina-Christi* L. ist; 4. daſs *Zizyphus lotus* L. nur 1—1½ Meter hoch wird und deshalb dem riesigen Behemoth wohl kaum genügend Platz unter seinem Schatten bieten kann (Job 40, 21 f.). Die so sicher auftretende Bestimmung dieses Dornstrauches steht daher auf schwachen Füßen. — Bei לַעֲנָה S. 411b heißt es mit *Tristram*, daſs Palästina 7 Artemisi*um*-Arten und zahlreiche Verwandte aufweise; es sind aber für Palästina nur 3 Arten nachgewiesen, die alle Artemisi*a* heißen und in der bittern Wermut, die allein in der hl. Schrift hervorgehoben wird, keine nahen Verwandten haben. — Für מַלּוּחַ wird S. 448b mit *Riehm* nur der bloß am mittelländischen und todten Meere und bei Ribla wachsende *Atriplex halimus* L, angegeben, obwohl eine ganze Reihe von Meldenarten zu nennen wären, die Armen und Hungernden als Speise dienen können. — חֲבַצֶּלֶת soll S. 231a mit Löw *Colchicum autumnale* L. sein, obwohl dieses in der palästinensischen Flora gar nicht vorkommt; schon D. Delitsch bei Riehm[2] 611a hätte einige Zweifel anregen können, wenngleich dieser zwar drei andere Colchicum-Arten, aber keine einzige palästinensische aufzählt. — Wenn S. 278a חָרוּל mit ‚eine Lathyrusart, Nessel' erklärt wird, ist es nicht leicht ersichtlich, daſs damit zwei entgegengesetzte Meinungen gekennzeichnet werden, von denen die eine die

Platterbse (*Lathyrus*), die andere eine Nesselart (*Urtica*) für *charūl* vorschlägt. Weshalb aber diese Nessel zum ‚stachligen Unkraut‘ gehören soll (S. 734 a), ist noch weniger ersichtlich. Ebenso schwer begreiflich ist, dass שִׂיחַ ‚wie im Arabischen‘ eine Wüstenpflanze bezeichnen soll, falls darunter auch der als arabische Bedeutung genannte ‚Beifuß‘ zu verstehen ist (S. 800 b f.); denn dieser Beifuß, nämlich die verschiedenen Arten der *Artemisia*, werden sämmtlich zumeist nur etwa einen halben Meter, allerhöchstens einen Meter hoch; wie aber Agar für ihren Ismael ‚unter einem dieser Gewächse‘ (*Gen.* 21, 15) Platz gefunden, ist schwer zu sagen. — *Sherbin* soll nach S. 880 a eine Zedernart sein, während es die Cypresse bezeichnet (*Post* 748), und בְּרוֹשׁ wird ohne Rücksicht auf den Protest des hl. Hieronymus (*berosh* ‚magis *abietes*, quam cupressos significat‘. Epist. 106. ad Sun. et Fret. 65, *Migne* 22, 861) als Cypresse erklärt, ohne dass die Tanne auch nur genannt wird (S. 124 b), obwohl nur die Tanne (*Abies cilicica* Antoine et Kotschy. *E. Boissier*, Flora orient. 5, 703; *Post*, Flora 751) nicht die Cypresse, auf die höhere Bergregion neben die Cedern sich hinaufwagt, und nur die Tanne mit der Ceder dem Libanon und den nördlichen Bergen eigenthümlich ist und auch das assyrische *burashu* sicher nicht die Cypresse (*shurmenu*), aber sehr wahrscheinlich wohl die Tanne bezeichnet.

Doch es möge genügen, obwohl ich noch nicht die Hälfte der Beispiele, die ich mir notierte, angeführt und die Edelsteine und Thiere noch gar nicht berührt habe. — Von Druckfehlern seien noch bemerkt S. 389 b Z. 17 v. u. Lev. 6, 5 statt 5, 6 und S. 897 a Z. 18 v. o. Armeniace statt Armeniaca. — Das Auffinden eines gesuchten Wortes würde vielleicht noch etwas erleichtert werden, wenn am oberen Rande statt der zwei hebräischen Anfangsbuchstaben das ganze erste und letzte behandelte Wort für jede Seite notiert wäre.

Obwohl nun mancher Wunsch auch in der neuen Auflage des alten Gesenius unerfüllt bleibt, so wäre es doch ungerecht, deshalb über das ganze Werk den Stab zu brechen. Vielmehr wird jeder die Brauchbarkeit des Buches anerkennen und für den mannigfachen Nutzen, den es beim Studium des Alten Testamentes gewährt, den Herausgebern dankbar sein müssen.

Leop. Fonck S. J.

Proverbia - Studien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung C. X—XXII, 16 von Dr. H. P. Chajes. Berlin, C. A. Schwetshke u. Sohn, 1899. 8°. 46 S.

Prov. 10—22, 16 stehen nahezu 400 Sprüche, bei denen ‚kein Band sich um die einzelnen Sinnsprüche schlingt; weder formell noch inhaltlich ist durchgehends eine Einheit wahrzunehmen. Während einer eingehenden Lectüre aber stieß ich auf Einzelheiten, die mir die

Vermuthung nahelegten: wir hätten es hier mit den zerstreuten Gliedern von Spruchreihen zu thun, die nach dem Buchstaben des Alphabets geordnet waren, wie Ps. 119 etwa‘.

Also schnell die Verse neu ‚geordnet‘. Mit irgend einem Buchstaben fängt ja jeder Vers an. So gewinnt Chajes 38 Verse mit א, 39 mit ב, 12 mit ג, 6 mit ד, 15 mit ה, keinen mit ו, 1 mit ם, 31 mit ל ꝛc. ꝛc.

Wenn das nun dem 119. Psalm nicht gar ähnlich sieht, so erklärt sich der Unterschied nach Chajes daraus, dass der Verfasser der Spruchreihe kein so großer Pedant war wie der jenes Psalmes, sowie aus dem Umstande, dass es ‚ganz außer Frage steht, dass wir uns auf die genannten Capitel nicht beschränken dürfen‘, was der Verfasser trotz dieser Erklärung dennoch thut. Über die Methode nach der alphabetischen Ordnung des ersten und zweiten Anfangsbuchstabens die Sprüche neu zu ordnen, äußert sich der Verfasser: ‚Es ist dies als Ganzes betrachtet, gewiss nicht richtig; allein (!) es leistete mir gute Dienste, indem ich — zufällig wohl — durch diese Zusammenstellung an vielen Stellen den wirklichen Zusammenhang zu finden in die Lage kam‘ (so). ‚Wie, warum und wann die ursprüngliche Gruppierung in die Brüche gieng, weiß ich nicht anzugeben‘. Damit ist das Werk genügend gekennzeichnet.

Die spärlichen Thatsachen, die allenfalls Ausgangspunkt der luftigen Theorie genannt werden können, hatte Bickell schon 1882 in dieser Zeitschrift (S. 321) erwähnt, ‚ohne allerdings weitere Consequenzen für die ganze Sammlung daraus zu ziehen‘.

Bickell sah jedenfalls ein, dass dieses Fundament nicht reicht für den weitschichtigen Aufbau einer Hypothese, die nur mit Unrecht ‚Consequenz‘ jener Thatsachen heißen kann.

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

Histoire du peuple d'Israel par C. Piepenbring (de Strasbourg), Paris, Librairie Grassart (et) Strasbourg Libr. J. Noiriel, 1898. IV u. 730 S. 8°.

An Werken über die Geschichte des Volkes Israel haben wir in Deutschland keinen Mangel. Da in der kritischen Schule sehr wenig Übereinstimmung herrscht und die positive Darstellung der Entwickelung des auserwählten Volkes umso schwächer und vielgestaltiger auftritt, je einiger und stärker man sich in der Negation der alten überlieferten Auffassung fühlt, so hat auch fast ein jeder Kritiker das Bedürfnis, durch eine neue Darlegung des richtigen Ganges der Ereignisse die eigene Überzeugung zu verkünden und zu bestärken.

Piepenbring's **Histoire du peuple d'Israel**, die zunächst das minder reich mit derartigen kritischen Geschichten beglückte Frankreich im Auge hat, kann trotzdem auch in Deutschland eine gewisse Beachtung verdienen. P. ist zwar in allen Voraussetzungen einer jüdischen Geschichte, in der Auffassung des alten Testamentes und seiner einzelnen Bücher, ein folgsamer Schüler der hohen Kritik, die jetzt auf dem glücklichen Standpunkt angelangt ist, dass sie ihre Thesen über die biblischen Bücher gar nicht einmal erst zu beweisen braucht, sondern als endgiltig bewiesen und über jeden Widerspruch erhaben voraussetzen kann. Aber in dieser kritischen Gefolgschaft sucht sich P. doch eine gewisse Selbständigkeit zu wahren und mit kritisch prüfendem Blick unter den mehr oder minder radicalen Aufstellungen in etwa die goldene Mitte inne zu halten. So ist seine Darstellung geeignet, in einem gedrängten Überblick dem Leser das Bild der Entwickelung des israelitischen Volkes und seiner Einrichtungen vorzuführen, wie es sich heute ungefähr nach den ‚gesicherten' ‚Resultaten' der Kritik darbietet.

Allerdings, bei der näheren Betrachtung dieses Bildes sieht man bald, wie nothwendig auch hier die Mahnung Cornill's wäre, erst alle Erinnerungen an die früheren überlieferten Erzählungen der biblischen Geschichte zu vergessen, um dies Bild recht würdigen zu können. Die ganze Geschichte der Patriarchen und selbstverständlich noch mehr der früheren Geschlechter, ist von dem Rahmen des Bildes einfach ausgeschlossen. In der ganzen Genesis ‚**nous ne nous trouvons pas sur un terrain vraiment historique**' (S. 10). ‚**La critique moderne a *démontré*, que toute cette première partie de la Bible fourmille de contradictions, d'invraisemblances et d'impossibilités et qu'elle est plus légendaire qu' historique**' (S. 12). Also beginnt die Geschichte erst mit der Zeit des Moses, und man ist damit noch immer ‚**un peu moins radical**' als *Stade*, *Reuss* und manche andere, die erst mit dem Königthum oder mit Josue die rechte Geschichte eröffnen.

Wer sich also für das kritische Bild dieser Geschichte interessiert, findet es bei P. in den Hauptzügen gut wiedergegeben. Es würde zu weit führen, hier näher darauf einzugehen. Die Ausführungen zeichnen sich durch gefällige Form der Darstellung aus. Dabei könnte man aber im Einzelnen vielfach eine grössere Genauigkeit und Exactheit verlangen. So heisst es zB. gleich auf S. 1 f. vom Jordan: ‚**C'est une rivière fort curieuse, qui se jette dans la mer Morte, un lac non moins singulier. A sa source, elle se trouve notablement au dessus du niveau de la mer. Mais, bien que son cours ait à peine 150 kilomètres de longueur, elle subit une dépression graduelle si prononcée qu' à son embouchure elle se trouve à**

400 mètres au-dessous de la nappe des océans'. Statt des allgemeinen ‚*notablement*' wäre es doch ein Leichtes, die bestimmte Zahl 520 Meter über dem Meeresspiegel für die nördlichste Quelle anzugeben; statt des ganz unrichtigen 150 kilomètres müſste es heiſsen etwa 220 Kilometer in der Luftlinie gemessen (selbst wenn man den Fluſs bloſs von der südlichsten Quelle bei Banyas an rechnet und den Lauf durch den See Huleh und das galiläische Meer ganz abzählt, bleiben noch gut 170 Kilometer in der Luftlinie übrig); statt des ungenauen ‚400 mètres' lieſse sich leicht das genaue 393, 8 Meter setzen.

Es ist interessant, wie der Verf. bei aller Leugnung der Wunder und Prophezeiungen und einer übernatürlichen Offenbarung, und trotzdem er den Charakter der hl. Schrift als des inspirierten Wortes Gottes ausdrücklich als ‚notion à jamais ruinée' bezeichnet (S. 725), sich doch noch einen wahren ‚Glauben' retten will; denn daſs die Wissenschaft allein ohne Glauben das Menschenherz nicht befriedigen kann, muſs er ausdrücklich anerkennen (S. 722 f.). Aber dieser neue ‚Glaube' soll verzichten auf jedes übernatürliche Eingreifen Gottes, verzichten auf jedes übernatürliche Ziel und die Mittel, es zu erstreben, verzichten auf Christus und seine hl. Kirche mit allen ihren Lehren und Geboten und Gnadenmitteln! ‚Il faut rompre avec l'étroit particularisme et le magisme, qui ont dominé la religion juive *et chrétienne* des temps passés, et qui prétendent que les origines du judaïsme *et du christianisme* furent tout à fait extraordinaires, dues à une intervention tout spéciale de Dieu, dont tous les autres peuples auraient été privés'' (S. 723). Das einzige Dogma dieses neuen Glaubens wäre die Evolution der Menschheit, die sich bald schneller bald langsamer zur Idee eines Gottes der Gerechtigkeit und zur Übung der Gerechtigkeit erhebt! Wie sich ein solcher ‚Glaube' vom modernsten Unglauben noch unterscheidet, ist schwer zu begreifen. Es zeigt aber wiederum recht handgreiflich, wie die Geschichte des Volkes Israel, nach den Principien der modernen Kritiker behandelt, folgerichtig auch jede Grundlage der wahren Religion untergräbt. Sollte denn noch immer vergebens auf eine gründliche Widerlegung dieser unbewiesenen Aufstellungen der Kritik gehofft werden?

Leop. Fonck S. J.

---

[1]) Mit Bezug auf unsere Besprechung der Schrift ‚Die hl. Grabeskirche zu Jerusalem' von C. Mommert (Zeitschr. 1899, S. 513 f.) bittet uns der Hochw. Herr Verfasser zu bemerken, daſs die Unterstützung des ‚Deutschen Palästina-Vereins' sich nicht auf die Verarbeitung seines Materials für die Schrift erstreckte. Der Verf. hatte zwar in der Vorrede zu

Martyrius - Sahdona's Leben und Werke nach einer syrischen Handschrift in Strassburg i. Els. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholicismus unter den Nestorianern von Dr. Heinrich Goussen. Leipzig, O. Harrassowitz, 1897.

Nach einer eingehenden Beschreibung der im Jahre 1895 von der Straßburger Bibliothek erworbenen Handschrift, behandelt der Verfasser im 1. Capitel Martyrius-Sahdona's Leben und Katholicismus. Martyrius ist der griechische Name gleichbedeutend mit dem syrischen Sahdona. Die vorliegende syrische Handschrift gebraucht jedoch den griechischen Namen und gibt dem Verfasser Gelegenheit, einen alten Irrthum zu berichtigen. Nicht bloß Chabot (Le livre de la chasteté, composé par Jésusdevah, evêque de Baçrah, publié et traduit par J. B. Chabot, Rome 1896), sondern auch Assemani (Biblioth. or. III, 1 S. 31) und Payne-Smith (im Thes. syr. S. 2225—z. 4) hatten den griechischen Namen in Mar Tyri(u)s zerlegt und so den ‚heiligen Tyri(u)s' in die Literatur eingeführt, den natürlich niemand mit Sahdona zu identificieren Veranlassung hatte. Dass Martyrius-Sahdona sich vom Nestorianismus zum Katholicismus bekehrt habe, hatte schon Assemani behauptet. Wright hatte noch neuerdings dagegen bemerkt: ‚We cannot see that Assemani has any ground for asserting that Sahdona was converted ‚ab erroribus Nestorianis ad Catholicam veritatem'. Budge gieng noch weiter und ließ Martyrius sich geradezu zum Monophysitismus bekehren. Wie irrthümlich diese Ansicht ist, wird vom Verfasser zum Theil gerade aus den von Budge publicierten Texten überzeugend nachgewiesen.

Das zweite Capitel bietet eine gute deutsche Übersetzung ausgewählter Stücke aus den Werken des Martyrius Sahdonas. Der entsprechende Originaltext ist in Autographie beigefügt. Bezüglich der Übersetzung eine Bemerkung. S. 34 wird der 3. Weisheitsspruch übersetzt: ‚Alles Laufen, wenn's ein Laufen zur Erkenntnis ist, alle

---

seiner Schrift diesen Verein ‚als den Baum namhaft gemacht, als dessen Frucht diese Arbeit zu gelten hat', und insbesondere ‚die hochherzige Art' hervorgehoben, ‚in welcher ein protestantischer Theologe (Prof. Guthe) die Geistesarbeit eines katholischen Pfarrers gefördert hat' (S. V); die Unterstützung bestand aber nur darin, dass der Verf. vom Verein ‚nicht nur ideale Anregung, sondern auch materielle Beihilfe in der Auffindung und Beschaffung der Quellentexte und der wichtigsten Bearbeitungen des zu behandelnden Gegenstandes erhielt', und dass Prof. Guthe dem Verf. die Palästina-Bibliothek des Vereins und seine eigene zur Verfügung stellte mit seinem wohlwollenden Beirate manche Härten und Rauheiten in der Darstellung und der Polemik beseitigen half (ebd.). Unsere Worte über die wirksame Unterstützung des Verf. sind nur in diesem Sinne zu verstehen.

Weisheit, falls sie Geistesweisheit ist, alle Handelschaft, wenn's Handel der Gottesfurcht ist, erreichen, erforschen und gewinnen Gott'. — Der Spruch ist offenbar dem syrischen Text von Ecclesiasticus 25, 17 nachgebildet. Im Anschlusse an diese Stelle würde ich wörtlicher zu übersetzen vorschlagen:

Alle Arten zu Laufen — doch kein Laufen ist wie das nach Erkenntnis;
Alle Wissenschaften — doch keine Wissenschaft ist wie die des Geistes;
Alle Handelschaften — doch keine Handelschaft ist wie die um die
Furcht Gottes:
diese finden, was Gott ist (מנו statt מן י״) und erforschen ihn und gewinnen das Göttliche.

Katholische Orientalisten sind nicht allzu zahlreich. Es ist uns daher eine doppelte Freude, die gediegene Leistung des Hrn. Goussen hier zur Anzeige zu bringen.

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

Die kirchlichen Strafgesetze. Zusammengestellt und commentiert von Dr. Joseph Hollweck, Professor des canonischen Rechtes und der Kirchengeschichte am bischöfl. Lyceum in Eichstätt. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1899. S. XLI u. 386.

Der Verfasser, dessen Name bereits durch zwei tüchtige Arbeiten: ‚Der Apostolische Stuhl und Rom' und ‚Das kirchliche Bücherverbot' (Ein Commentar zur Constitution Leo's XIII. Officiorum ac munerum) rühmlich bekannt ist, tritt nun mit einem Werke vor die Öffentlichkeit, das seiner Form nach auf dem canonistischen Gebiete anregend zu wirken geeignet ist. Er wählte nämlich für die Darstellung des kirchlichen Strafrechtes die Paragraphen-Form nach Art der modernen Gesetzbücher, speciell des deutschen Reichs-Strafgesetzes und bürgerlichen Gesetzbuches. Als Begründung dieser Methode können die Worte dienen: ‚Für das Strafrecht schien mir diese Art der Behandlung insofern besonders geeignet, als der Thatbestand des einzelnen Verbrechens sich am kürzesten und klarsten in der Form eines für sich bestehenden Paragraphen aussprechen läſst' (Vorwort IV). Es unterliegt keinem Zweifel, daſs Klarheit, Genauigkeit und Kürze des Ausdruckes sowie Übersichtlichkeit gerade im kirchlichen Strafrechte, welches eine der verwickeltsten Materien des Kirchenrechtes bildet, besonders wünschenswert erscheinen. Darum hat schon vor mehr denn 200 Jahren der Jesuit C. A. Thesauro († 1655) diese Form für das materielle Strafrecht in Anwendung gebracht, und in neuester Zeit haben Pillet, Pezzani und Colomiatti den gesammten Rechtsstoff in dieser Weise darzustellen unternommen.

In der Einleitung (IX—XLI) gibt der Verfasser ‚in der Form eines Essay eine Begründung, eine allgemeine Charakterisierung und eine Vertheidigung des kirchlichen Strafrechtes gegenüber ganz unbegründeten Beschuldigungen, welche gegen dasselbe bis in die neueste Zeit herein erhoben wurden‘ (Vorwort V). Diese Apologetik war umso zeitgemäßer, als noch in neuester Zeit Sohm den Muth hatte, allen Ernstes den Satz aufzustellen: ‚Das Recht steht im Widerspruch zum Wesen der Kirche‘ (Kirchenrecht, Leipzig 1892, S. 1). Fast möchte es den Eindruck erwecken, als erweise man dem Gegner zu viel Ehre, wenn auf eine Widerlegung von Hypothesen, welche auf reinster, subjectiver Willkür und ‚bis an's Komische streifendem Missbrauch der Worte und Begriffe‘ (XVIII) aufgebaut sind, so viel Mühe und Sorgfalt verwendet wird; indessen behält der mit logischer Schärfe geführte Nachweis solcher Willkür in den Aufstellungen der Gegner immer seinen Wert, und befestigt jeden Vorurtheilsfreien in der Überzeugung, welche H. mit Grund als Resultat seiner Erörterung bezeichnen durfte: ‚Die Kirche muss als sichtbare und vollkommene Gesellschaft eine Rechtsordnung haben‘ (XVIII). Die Ähnlichkeit und Gegensätzlichkeit zwischen staatlichen und kirchlichen Strafrecht ist trefflich durchgeführt (XIX ff.). Ebenso gründliche Widerlegung findet der in jüngster Zeit von Hinschius dem kirchlichen Strafrechte gemachte Vorwurf, dass es ‚hierarchische Tendenzen‘ verfolge (XXII ff.); ‚es ist doch die Verkehrtheit aller Verkehrtheiten, zB. in den strafrechtlichen Bestimmungen gegen die Freimaurerei „hierarchische Tendenz“ zu constatieren. Hat etwa die Kirche die geheimen Gesellschaften gegründet, um dann gegen sie die „hierarchische Tendenz“ zu bethätigen‘? fragt nicht ohne Ironie der Autor, und fügt hinzu: ‚Das ist das größte Verbrechen der katholischen Kirche, dass sie existiert, sich als existenzberechtigt betrachtet und sich nie selbst aufgegeben hat und nicht aufgibt bis zur Stunde‘ (XXIV). Recht überzeugend ist die Zurückweisung der Vorwürfe von zu großer Härte, von Parteilichkeit und Standesbevorzugung im kirchlichen Strafrechte (XXVII ff.). Man kann es dem Autor wohl nicht verargen, wenn er die Bemerkung anfügt: ‚gleichwol wird jener Vorwurf erhoben . . von solchen, welche einst den Staat zu Gesetzen veranlasst, sie ausgearbeitet, votirt und publicistisch vertreten haben, in welchen auf pflichtgemäße, vom Gewissen gebotene Handlungen, auf Werke der Barmherzigkeit und Menschlichkeit drakonische Strafen gesetzt waren‘ (XXXI). Die Darstellung gewinnt an leichter Fasslichkeit und Überzeugungskraft besonders durch den Umstand, dass der Vergleich mit dem strafrechtlichen Vorgehen des Staates nicht aus dem Auge verloren wird, woran sich die Forderung reiht, in der Beurtheilung von Kirche und Staat nicht zweierlei Gewicht zu gebrauchen (XXXI—XXXIII).

Mit Recht werden im Vorwort die Beschuldigungen gegen das kirchliche Strafrecht als ‚ein frappierendes Ebenbild‘ bezeichnet mit den Schilderungen der modernen socialen und staatlichen Verhältnisse, wie sie der Socialismus und Anarchismus entwirft, um die Gemüther gegen die bestehende Ordnung zu empören (V).

Mit gutem Grund erachtet der Verfasser ‚eine straffere Durchführung der kirchlichen Gesetze‘ als ‚heilsam und wünschenswert‘ (XXXIV, XXXV); dem Nachweis, dass dieselbe ‚ohne besondere Schwierigkeiten möglich‘ ist, sind die letzten Seiten dieses Essay gewidmet. ‚Man braucht nicht alles Heil der Kirche von der Durchführung ihrer Rechtsordnung zu erwarten . . Aber die Blüte (von Glaube und Heiligkeit des Lebens) ist nur in sehr beschränkter Weise möglich, wenn die kirchliche Rechtsordnung in vielfältiger Weise ungestraft durchbrochen werden kann‘ (XLI).

Der Einleitung folgt die ‚Zusammenstellung der kirchlichen Strafgesetze‘ in 301 Paragraphen, welche auf 3 Abschnitte vertheilt sind: Das Strafverfahren und sein Thatbestand im allgemeinen (§§. 1—19). Die Strafe und ihre Arten (§§. 20—23; A. Censuren §§. 23—67; B. Vindicativstrafen §§. 68—93; C. Zwangsbußen §. 94). Die einzelnen Strafvergehen und ihre Thatbestände (A. Die gemeinen Strafvergehen §§. 95—204; B. Standes- und Amtsvergehen der Geistlichen §§. 205—301). Die Fassung der §§. hat selbstredend nicht officiellen sondern rein privaten Charakter. Im Anhang sind einige einschlägige wichtige Actenstücke dem Wortlaute nach aufgenommen, so die Constitutio Apostolicae Sedis mit zwei Ergänzungen; die Const. Officiorum ac munerum; Entscheidungen bezüglich der Mischehen; die Instruction der Congregation der Bischöfe und Regularen für das summarische Processverfahren in Disciplinar- und Criminal-Angelegenheiten von Geistlichen.

Den eigentlichen Kern der Arbeit (S. 65—352), für welchen auch ein alphabetisch geordnetes ausführliches Sachregister beigegeben ist, bildet der Commentar zu den 301 Paragraphen. Derselbe stellt der wissenschaftlichen Befähigung des Autors ein sehr ehrendes Zeugnis aus. Es werden nicht nur die wichtigeren Behauptungen der knapp, aber klar gefassten Paragraphe durch Stellen aus dem Corpus iuris canonici und neueren sowie neuesten Rechtsquellen belegt und ausführlich erklärt, sondern die Fußnoten vieler Paragraphe bieten auch eine mehr oder minder ausführliche Darlegung der geschichtlichen Entwicklung der betreffenden Rechtsverfügung, wobei die einschlägige ältere und neue Literatur mit ebenso viel Geschick als Fleiß, nicht selten erschöpfend, herangezogen wird. Selbständigkeit und Besonnenheit des Urtheils, wobei in controversen Fragen das Für und Wider ruhig und objectiv abgewogen wird, bilden unzweifelhafte Vorzüge

des Werkes. Beispielshalber sei nur auf die §§. 12, 70, 226, 227, 228, 234, 237 verwiesen. Mit Recht schließt sich H. in §. 72, entgegen der Ansicht von Bönninghausen und Hinschius, der Meinung an, dass manche Irregularitäten auch Strafcharakter haben.

Ist H. auch durchwegs ein sehr vertrauenerweckender, verlässlicher Führer durch dieses ausgedehnte, vielfach verwickelte kirchliche Rechtsgebiet, so wird er in der einen oder anderen Frage und Lösung nicht allgemeine Zustimmung finden. Um nur einige Punkte hervorzuheben, so gewinnt man aus Note 2 S. XXXVI u. §. 231[3] (S. 302, 303) den Eindruck, als erkenne der Autor der Instruction der Congregation der Bischöfe und Regularen vom 11. Juni 1880 allgemeine Rechtskraft zu; dem ist aber nicht so. Wie schon der italienische Originaltext nahe legt, ist dieselbe zunächst für die bischöflichen Curien Italiens bestimmt; später wurde sie für Frankreich facultativ zugelassen und für die Diöcesen der Vereinigten Staaten durch die Propaganda zur verpflichtenden Rechtsnorm gemacht. Cfr. Peries Procédure Canonique (Paris 1898) S. 353. Die Verletzung des kirchlichen Asylrechtes zieht nicht die dem Papst speciell, wie §. 140 behauptet wird, sondern nur einfach reservierte Excommunication nach sich. Zu §. 229 wäre eine größere Berücksichtigung des Decretes vom 4. November 1892 Auctis admodum sehr wünschenswert gewesen. Der Fall, dass ein entlassener Religiose einen Episcopus benevolus recipiens finden könne, ist außer Acht gelassen worden. Der letzte Satz in Anmerkung 1 zu §. 270 wäre in einem wissenschaftlichen Werke wohl besser weggelassen worden. Einige Bedenken veranlassen auch die Bemerkungen 4 u. 5 zu §. 261. Es ist sicher zu allgemein, wenn ‚Vornahme von Benedictionen aller Art‘ nur Priestern zugestanden wird. Der Ansicht, dass ein Diacon, welcher ohne besondere Bevollmächtigung die hl. Taufe feierlich spendet, irregulär werde, kann mit gutem Grund widersprochen werden; cfr. Gasparri Tractatus de sacra Ordinatione (1893) n. 339. ‚Soweit zu gehen, dass der Minorist im Gewande des Subdiacons, aber ohne Manipel dessen Dienst versieht, der Subdiacon ohne Stola jenen des Diacons, ist jedenfalls unerlaubt . . und ist m. E. eine pharisäische Umgehung des Gesetzes‘, schreibt H. Dagegen meint St. Alphons (lib. VII. 358), dass ein Excommunicierter der Irregularität nicht verfalle ‚si . . non solemniter exerceat . . idest Diaconatus sine stola, Subdiaconatus sine manipulo; cum tales actus sic exerceri possint etiam a Cantoribus‘. In §. 262 werden ‚Minoristen oder Subdiacone, welche ohne specielle Erlaubnis des Bischofs (das Predigtamt) ausüben, irregulär‘ erklärt, was in Note 3 zu begründen versucht wird. Das Gegentheil lehrt der hl. Alphons (l. VII, 358) mit der Begründung ‚cum sit actus iurisdictionis, non Ordinis‘. In §. 263 3 4, vertritt H. die Ansicht, dass ‚selbst bedingnisweise Wiederholung‘ der Taufe ‚ohne genaue Untersuchung der vorausgegangenen Taufe . . die Irregularität zur Folge habe‘ und dass diese Strafe auch dann eintrete, wenn die Taufe nicht solemniter gespendet wird; die gegentheilige Meinung entbehrt nich der Wahrscheinlichkeit. Nach §. 276[2] wäre der Verrath des in der Scheinbeicht (wenn der fingierte Beichtvater nicht Priester ist) Vernommenen nicht als fractio sigilli sacramentalis zu bezeichnen. Der

Ansicht: ‚Ein Duell ist, da es nie auf öffentlichem Platze stattfindet, immer crimen occultum, wenn auch mehr als 10 Personen Zeuge desselben waren' (S. 68, H. 3), kann Recensent nicht beistimmen.

Etwas auffallend sind die vielen Fremdwörter, welche fast durchgängig leicht durch gute deutsche Wörter ersetzt werden könnten; zB. Doktrin (III), incarnirte Weisheit (XIV), regimentliche Gewalt (XV), tradiren (XVI [1]), Cognition (XXXXI), Inadvertenz (§§. 72 [1 8], 274 [1] u. a.), Committierung und committieren (§. 261 [4]) u. Ä. Bisweilen begegnen dem Auge geschraubte Wendungen, beispielsweise: §. 276 [2], 271 [1] ‚Auflage' (§. 275 [3]). Das Druckfehlerverzeichnis könnte noch bedeutend vermehrt werden, zB. §. 272 [1] soll es gegen Schluss der 1. Colonne wohl suspensionis statt suspensis heißen. In §. 276 [2] soll auf 112, nicht 12, verwiesen werden.

Die angedeuteten Bedenken und Mängel sind angesichts der vielen Vorzüge, welche die Arbeit H.s auszeichnen, gering anzuschlagen und unwesentlich. ‚Der besondere Zweck des Buches, wieder Interesse und Verständnis zu erwecken für das kirchliche Strafrecht als Ganzes und den Männern der Praxis das beschwerliche und dornenreiche Amt möglichst zu erleichtern' (Vorwort S. 5) wird durch vorliegendes Werk unzweifelhaft erreicht. Ob dasselbe in dieser Form für die Schule sehr geeignet sei, bleibt dem Referenten wenigstens zweifelhaft; auch scheint es ihm, dass der erste Theil (S. 1—61) ohne Beeinträchtigung des Wertes und der Brauchbarkeit des vorzüglich ausgestatteten Werkes hätte wegfallen können. Dasselbe sei wegen seiner soliden Wissenschaft, praktischen Verwendbarkeit und warmen Pietät für die Kirche hiermit nachdrücklich empfohlen.

Michael Hofmann S. J.

Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im XVI. Jahrhundert. Von Dr. Johann Loserth, Professor der Geschichte in Graz. Stuttgart 1898. Cotta. VIII + 614 S.

Das vorliegende Buch ist dazu geschrieben, die Geschichte der Reformation und Gegenreformation der innerösterreichischen Länder ‚aus dem Dunkel heraustreten' zu lassen, ‚in das sie ultramontane Geschichtschreibung vor einem halben Jahrhundert versenkt hat'. Dem Verfasser ist es also vor allem um Bekämpfung der Geschichtsauffassung zu thun, welche der verdiente Convertit Hurter in seinem Leben Ferdinands II. und seiner Eltern vertreten hat. Leider gebricht es ihm dabei an Objectivität und Wahrheitsliebe. L. ist in seiner Darstellung vor allem ein unbedingter Bewunderer der österreichischen Protestanten; er schöpft deshalb seine Geschichte hauptsächlich aus ihren Acten und Eingaben, und kann nicht begreifen, wie man die-

selben als unzuverlässig bezeichnen kann, obwohl ihnen allen die Einseitigkeit und Übertreibungssucht von Parteischriften anhaften. Ja er will sogar in der Brucker Pacification keine Fälschung zugestehen (S. 271 Anm.), obwohl er selbst zugeben muss, dass die Ausschüsse der Stadt Görz dabei mit Unrecht unterzeichnet sind, da sie beim Abschluss gar nicht vertreten waren. Wenn sich auch die Herren und Ritter, wie er meint, nicht auf Fälschungen verstanden hätten, so haben sich doch ihre Rathgeber und Hintermänner, die Prädicanten, umso besser darauf verstanden. Bei einem heftigen Streite, der mit aller Leidenschaft geführt wird, wie der Streit der Protestanten in Innerösterreich gegen die rechtmäßige Obrigkeit, muss ein Geschichtschreiber in Verwendung solcher Streitschriften und officiellen Eingaben die allergrößte Vorsicht anwenden. Davon ist aber L. weit entfernt. Er hat nicht nur nicht die protestantischen Quellen mit den katholischen verglichen und daraus die Wahrheit zu ermitteln gesucht, sondern hat sich überhaupt um katholische Quellen nur sehr oberflächlich umgesehen. Er kennt weder die Berichte der Grazer Nuntien an die Römische Curie, welche in Rom theils in der Biblioteca Chigi theils im Vatican beruhen, noch die gleichzeitigen Berichte der Grazer Jesuiten, die ebenfalls in italienischen Archiven noch zum Theile erhalten sind, noch auch ihre Jahresberichte in den Bibliotheken und Archiven Wiens. Wir suchen daher in dem Buche umsonst Aufschlüsse über wichtige Fragen der Gegenreformation, wie über das allmähliche Erstarken des Katholicismus, über die innere Reformation desselben und die inneren Ursachen des Niederganges des Protestantismus. Im Gegentheile, werden die inneren Ursachen des Niederganges der Protestanten, die hauptsächlich in der Zerrissenheit und Mannigfaltigkeit des Bekenntnisses lagen und in der geringen Bildung der Prädicanten, hier so sehr entschuldigt, dass man sich kein richtiges Bild von den wirklichen Verhältnissen machen kann. Nur ein Beispiel. An den Vorfällen des 4., 5. und 6. Juni 1688, welche für die protestantische Bürgerschaft belastend sind, sollen sich nach dem Verfasser nicht die Bürger, sondern der Mob betheiligt haben. Es frägt sich aber, wer stand hinter dem Mob? Nicht etwa die Protestanten? (Vergl. S. 561.) Ähnliche, oft geradezu läppische Entschuldigungen werden auch vorgebracht, um das oft selbst von den protestantischen Ständen verurtheilte Benehmen der Prediger zu entschuldigen. Man kann sich also aus dem Buche durchaus kein richtiges Urtheil bilden über den Gang der Gegenreformation unter Karl II.

Im Einzelnen wäre noch zu rügen, dass der Verfasser die Ursachen der Ausbreitung des Protestantismus in innerösterreichischen Ländern beinahe ausschließlich in dem sittlichen Verderben der Geistlichkeit sucht, während sich doch schon aus seinen eigenen Angaben

und Daten nachweisen läſst, daſs dieser Verfall im großen Maßstabe erst nach dem Beginne der Reformation eintrat und daher eher als eine Folge derselben betrachtet werden muſs. Jedenfalls aber ist der Verfall der sittlichen Zucht unter der Geistlichkeit nicht die einzige Ursache der Ausbreitung der Reformation in den innerösterreichischen Ländern gewesen. Ein unparteiischer Geschichtschreiber sollte zudem nicht bloß auf die Mängel und Fehler sondern auch auf die gute Haltung hinweisen, welche einzelne unter den Geistlichen in Innerösterreich bewiesen haben.

Ganz im Argen liegt bei dem Verfasser die Rechtsfrage. Die Übergriffe der Protestanten in dieser Hinsicht, die Beschlagnahme von katholischen Kirchen für ihre Cultuszwecke, die Miſsachtung der Verordnungen des Kaisers Ferdinand I. und vieles andere dergleichen gilt ihm nur als ein kraftvolles Aufstreben und ein siegreicher Ansturm der Neuerer; als ob die Katholiken vom Beginne der Reformation an alle Rechte, in deren Besitz sie seit Jahrhunderten gewesen waren, einfach verloren hätten.

Noch tadelnswerter ist die geradezu verletzende Sprachweise des Verfassers gegenüber Karl und den Habsburgern überhaupt. Er bezweifelt die Wahrheitsliebe Karls II. und nennt seine Versicherungen, die Gewissen nicht zu vergewaltigen, Blendwerke (S. 375). Hätten Karl und die Habsburger sich gegen die Katholiken gewandt und ihre Gewissen vergewaltigt, dann würden sie sicherlich die Anerkennung des Verfassers gefunden haben, denn die Unduldsamkeit der Protestanten und ihrer Prädicanten, welche nur zu oft grell hervortritt, wird nirgends gerügt.

An gehässigen Ausfällen gegen Hurter fehlt es ebenfalls nicht. Es lohnt sich jedoch nicht der Mühe, auf solche Kleinigkeiten näher einzugehen, da die ganze Richtung des Werkes derartig ist, daſs man darin eher eine Apologie des Protestantismus in den innerösterreichischen Ländern als eine Geschichte desselben und der Gegenreformation sehen muſs.

Al. Kröß.

Socialpolitik und Moral. Eine Darstellung ihres Verhältnisses mit besonderer Bezugnahme auf die von Prof. Werner Sombart neuestens geforderte Unabhängigkeit der Socialpolitik von der Moral. Von Dr. Franz Walter. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1899. S. XV u. 346.

Die Beziehungen zwischen Nationalökonomie und Moral fanden in verschiedenen Zeiten eine ganz entgegengesetzte Beurtheilung. ‚In den

beiden Bezeichnungen „mittelalterlich-canonistische Auffassung“ und „klassische Nationalökonomie“ läßt sich der Gegensatz am kürzesten charakterisieren‘ (S. 1). Die christliche Volkswirtschaftslehre betonte von jeher den unleugbaren Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben und dem göttlichen Sittengesetz. Sie gieng ‚dabei von der wissenschaftlich unanfechtbaren Voraussetzung aus, dass die höchsten Gesetze, welche das menschliche Handeln überhaupt beherrschen, insbesonders auch sein wirtschaftliches Handeln und Streben zu regeln berufen sind‘ (S. 4). Seitdem aber die Volkswirtschaftslehre durch Adam Smith ihre formelle Selbständigkeit als die Wissenschaft vom Reichthum erhielt, wurde die frühere Verbindung der Nationalökonomie mit der Ethik völlig gelöst.

Indessen drängten aber sowohl gesunde Vernunft als Erfahrung die Nationalökonomen zu einer Reaction gegen diese moderne Anschauung und so entsprang jene Richtung, welche man als die ‚moderne ethische Nationalökonomie‘ zu bezeichnen pflegt. So hatte, um nur einen Autor namhaft zu machen, Adam Müller im Widerspruch gegen die unchristlichen Grundsätze der liberalen Nationalökonomie die ‚Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere‘, die Religion als Voraussetzung des rechtlichen und wirtschaftlichen Lebens betont (S. 6). Es ist ein Verdienst Friedrich Lists, den Versuch gewagt zu haben, die deutsche Nationalökonomie von der Fessel der englischen Theorie zu befreien. Hatte nämlich durch Adam Smith eine mehr mechanische und materialistische Auffassung der Volkswirtschaft die Oberhand erlangt, so wurde von List eine kräftigere Betonung der Moral gefordert. Vertiefend und befestigend wirkten in dieser Richtung um die Mitte des gegenwärtigen Jahrhundertes Roscher, Hildebrand und Knies; ihren Fußstapfen folgte später Schäffle in seinem Hauptwerke ‚Bau und Leben des socialen Körpers‘.

Gegen diese beachtenswerte Schwenkung der neueren Nationalökonomie zur Ethik hin erhob nun in neuester Zeit Prof. Sombart in Breslau energischen Protest in seiner Abhandlung ‚Die Ideale der Socialpolitik‘, wornach das Wirtschaftsleben überhaupt und speciell die Socialpolitik durchaus nicht unter die Gesetze der Moral gestellt werden sollen. Während also Wilhelm I. am 17. November 1881 den Arbeiterschutz als eine der höchsten Aufgaben eines jeden Gemeinwesens, welches auf den sittlichen Fundamenten des christlichen Volkslebens steht, bezeichnet, Wilhelm II. aber in seinem Erlass vom 4. Februar 1890 die Arbeiterschutzgebung ‚im Geiste christlicher Sittenlehre‘ gefordert und ausgebaut wissen will, behauptet Sombart, dass dadurch die deutsche Socialpolitik in ganz falsche Bahnen gelenkt sei. Mit dieser Grundanschauung, welche bei Sombart auf einem

ganz consequent durchgeführten erkenntnis-theoretischen Kriticismus Kants basiert, harmoniert Sombart vollkommen mit dem Socialismus.

Es war darum ein ebenso zeitgemäßes als verdienstvolles Unternehmen, wenn Dr. Walter, der schon durch sein verdienstvolles Buch: ‚Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Socialismus' (Herder 1895) unseren Lesern bekannt ist, in der vorliegenden Arbeit sich das Ziel steckte: ‚zu untersuchen, ob eine von der Moral unabhängige Volkswirtschaft und Socialpolitik wissenschaftlich berechtigt ist, oder ob doch ein nothwendiger Zusammenhang zwischen diesen Gebieten besteht'? Ob ‚jede Ethik der Socialpolitik die genügende sichere Grundlage bieten kann'? In welch ‚scharfer Gegenüberstellung zur unabhängigen Socialpolitik Sombarts (der) Standpunkt der katholischen Auffassung sich befindet' (S. 18). Damit ist zugleich die durchsichtige Eintheilung dieser Arbeit in 3 Theile gegeben. Dieselbe muss sich zwar vielfach mit der Widerlegung der Ansichten Sombarts, Mengers u. A. befassen, doch ist sie keineswegs rein polemisch, sondern vielmehr positiv aufbauend. Der Verfasser folgt seinem Gegner auf allen Winkelzügen und drängt ihn aus seinen Stellungen. Den Ausgangspunkt dieses geistigen Kampfes bilden bald die Prämissen des Gegners, aus welchen mit unerbittlicher Consequenz Schlussfolgerungen gezogen werden, welche anderweitigen Aufstellungen diametral entgegenstehen; bald werden die offenbaren Widersprüche aufgedeckt, welche sich in den Behauptungen Sombarts finden. Der Ton dieser Polemik zeichnet sich sehr vortheilhaft durch Ruhe und Objectivität aus, wobei die Vorzüge, welche sich beim Gegner finden, offen anerkannt werden. Das Hauptverdienst dieser sorgfältigen und gründlichen Arbeit liegt wohl darin, dass abermals mit aller Schärfe der Nachweis erbracht wird, wie nothwendig die Moral für Volkswirtschaft ist (S. 62—94) und wie unzureichend alle Versuche sind, durch eine Ethik, welche nicht auf christlicher Grundlage steht, diesem Bedürfnisse abzuhelfen. S, 119 Z. 2 (von oben) steht sinnstörend nur statt nun. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis sowie das Namen- und Sachregister sind sehr dankenswerte Beigaben. M. Hofmann S. J.

1. **Ein nordrussischer auf Holz gemalter Kalender aus der Zeit um 1600.** Von Dr. Wladimir Milkowicz. Wien, Braumüller, 1896.

2. **Zwei Fresko-Kalender in den Bukowiner Klosterkirchen in Woronetz und Suczawitza aus dem 16. Jahrhundert.** Wien, Braumüller, 1898.

Zwei hochinteressante Beiträge zur Ikonographie und Kalenderkunde der orientalischen Kirche griechischen Ritus! Wenn es der

Zweck dieser Zeitschrift auch nicht gestattet, über das künstlerische Moment derselben ausführlich zu berichten, so kann ich doch nicht umhin, hier auf ihre Bedeutung für die Theologie kurz hinzuweisen.

1. Nach einer lehrreichen Einleitung über die Wichtigkeit der kalendarischen Studien sowohl im Allgemeinen, als namentlich der Literatur über die illustrierten Kalender (3—10), bietet M. eine willkommene Darstellung der im vorliegenden Kalender vorkommenden 22 Heiligentypen (11—20), geht sodann zur Beschreibung des eigentlichen Kalenders (vom 1. September, dem Jahresanfang, bis zum 31. August) über (21—67), und fügt endlich in der zusammenfassenden Schlussbetrachtung über die Entstehung unseres Kalenders 8 Darstellungen der berühmtern Muttergottesbilder der slavischen Kirchen hinzu (64—67), von denen das letzte, Bogorodica trojeručnica, θεοτόκος τρίχειρ (M. schreibt τριχεροῦσα) den Lesern meines 'Εορτολόγιον, II, 845 bereits bekannt ist. Aus dieser gedrängten Inhaltsangabe erhellt die Bedeutung der Arbeit nicht nur für die Kunstgeschichte, sondern auch für verschiedene historische Zweige der Theologie. Der Bestimmung des Kalenders entsprechend, sind mehrere russische Nationalheilige darin aufgenommen, wie zB. Boris, Glěbus, Johann von Novgorod; auch fehlt das aus der lateinischen Kirche stammende Fest der Übertragung der Reliquien des hl. Nicolaus am 9. Mai nicht; ein Beweis dafür, dass die russische Kirche noch zur Zeit der Einsetzung dieser Feier (um das J. 1091) mit der römisch-katholischen Kirche vereinigt war[1]). Dem möchte ich noch hinzufügen, dass die Erklärung mancher Festtitel einiges zu wünschen übrig läst, so ist zB. der Beiname Τριχινᾶς am 20. April nicht von τρύχω, sondern von θρίξ, τρίχος herzuleiten[2]); der hl. Paul von Theben war kein Laubhüttenbewohner, wie der am nämlichen 15. Januar verehrte Johannes Calybita[3]); Sobor heißt am 8. November, wie in vielen andern Festtiteln, nicht Schaar, sondern Synaxis, Gedächtnis, syr. Qullâsa[4]); das Wunder zu Conä am 6. September wird irrthümlicher Weise als Heilbronn gedeutet[5]), in welchem der Erzengel Michael das Wasser mit dem Dreizacke rühre[6]); dass der am 5. März angesetzte hl. Märtyrer Konon Gradar (gr. ὁ κη-

[1]) Vgl. 'Εορτολόγιον, I, 156. [2]) Ebd. I, 142.
[3]) 'Εορτ. I, 70. [4]) Ebd. I, 63. [5]) Ebd. I, 271.
[6]) In der neuesten officiellen Ausgabe der Ephemerides figuratae von Moskau (1897) kömmt diese Darstellung dreimal als Tagesfestbild vor: am 26. März, am 13. Juli und am 8. November. An allen drei Tagen wird den Engeln der Mensch gewordene Sohn Gottes auf die gleiche Weise zur Anbetung vorgestellt, an den zwei ersten vom Erzengel Gabriel, am letzten vom Erzengel Michael.

πουρός, der Gärtner) aus Nazareth stamme, dürfte wohl schwer zu erweisen sein[1]); wenn zum 23. September angemerkt wird, dass die Kirche drei Conceptiones feiere, die der Elisabeth (mit Johann dem Täufer), der Anna (mit Maria) und der Mutter Gottes (mit Christus), so ist das allerdings dem Buchstaben, nicht aber der Sache nach richtig, weil das Geheimnis des Festes der Empfängnis des hl. Johannes des Täufers, d. h. der unter diesem Titel σύλληψις, slav. začatije, zur Verehrung aufgestellte Gegenstand nicht die Empfängnis des Vorläufers, sondern die durch den Engel dem Zacharias im Tempel gemachte Ankündigung derselben ist, weshalb das Fest auch in den übrigen orientalischen Riten einfach ‚Verkündigung an Zachariä' heißt[2]).

2. Die zwei Fresko-Kalender verdanken ihre Entstehung der erleuchteten Frömmigkeit der moldauischen Fürsten des 16. Jahrhunderts und sind, abgesehen von ihrer Bedeutung für Kunst und Wissenschaft, vom theologischen Standpunkt aus betrachtet, von noch größerer Wichtigkeit als das eben erwähnte nord-russische Denkmal. In meinen Symbolae habe ich wiederholt Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, dass die auch in Tirol annoch in gutem Andenken stehenden fürstlichen Geschlechter der Moldau (wie die Mohyla, die Raresiu, die Mircianu) im 16. Jahrhunderte mit der römisch-katholischen Kirche vereinigt waren[3]). Nun findet sich aber die Wahrheit dieser Thatsache in diesen beiden, aus der nämlichen Zeit stammenden, Kalendern bekräftigt und erläutert; da dieselben nur katholische Heilige zur Verehrung darstellen. Diese Wahrnehmung, dass unsere zwei Kalender nämlich auch nicht einen einzigen Heiligen enthalten, dessen öffentlicher Cult nicht von dem römischen Stuhle gebilligt wäre, ist es, was den historischen Wert derselben in den Augen der Theologen erhöht.

Da der gelehrte Verfasser nicht sowohl Theolog als Kunsthistoriker ist und bei seiner vortrefflichen Darstellung und Beschreibung der einzelnen Heiligen sein Augenmerk mehr auf die Pflege und Förderung des eigenen Faches als auf die Erklärung theologischer Probleme richtet, so mögen hier noch ein paar Bemerkungen aus dem Gebiet der Hagiologie Platz finden. Ich kann mich dabei umso kürzer fassen als die einschlägigen Fragen eingehend in meinem Ἑορτολόγιον behandelt sind.

---

[1]) Ἑορτ. I, 117.

[2]) Z. B. im syrischen Ritus subârê da Zcharjâ, Annuntiatio Zachariae. Ἑορτ. I, 283.

[3]) Symbol. I, LXXXVII ff.; II, 979—1008.

Der vom Erzengel getragene Schild (S. 49, 136) enthält nicht ein Marienbild, sondern den menschgewordenen Sohn Gottes[1]; wenn S. 122 gesagt wird, dass die orientalische Kirche keinen technischen Ausruck für Assumptio habe, so ist das nicht ganz richtig, weil sie dafür μετάστασις, slav. prestavlenije, gebraucht[2], weshalb auch dieses slavische Wort (S. 38) nicht einfach mit ‚Tod' übersetzt werden sollte; von den vielen unrichtigen liturgischen Beinamen mehrerer Heiligen seien beispielsweise folgende angemerkt: Andreas Protoapostel (S. 55) für Πρωτόκλητος[3], Jonas der Alte (S. 93) für Joannes Παλαιολαυρίτης[4], die hl. Martyrer in Eugenia (S. 75) für ἐν τοῖς Εὐγενίου[5]; Joannes Klimakteros (S. 89) für Klimacus[6]; Spiridion von Triniphontes (S. 57) für Trimithuntes[7]; Johannes und Symeon, der Christo zu Liebe Böse (S. 115) statt σαλοί, Thoren[8]. Januarius von Campana (S. 154) statt Benevent; außerdem ist es für unsere Gegenden etwas ungewohnt, dass der Beiname νέος, junior, stets mit ‚der Neue', statt ‚der Jüngere' übersetzt wird (S. 54, 104, 126). Die sehr zahlreichen Druckfehler dürften wohl größtentheils der Eilfertigkeit des Setzers zugute zu halten sein, wie beispielsweise S. 36 Silion für Simeon; S. 44 Hierapolis für Hieropolis; S. 74 Pamphilius für Pamphilus; S. 56 Sophonios für Sophonias; S. 91 Antippos für Antipas; S. 112 Achilleus für Aquila; S. 123 Diomedius für Diomedes; S. 96 Timothäos u. S. 103 Dorothäos für Timotheus und Dorotheus; S. 119 Mathäus für Mathias; S. 53 Audias statt Abdias; S. 155 Memnonios statt Memnon. Endlich sei noch zum 18. Januar (S. 144) bemerkt, dass, wenn der hl. Cyrillus allein, und nicht auch der zugleich mit ihm gefeierte hl. Athanasius, die Mitra trägt, das nach der Tradition der griechischen Kirche seine historischen und mystischen Gründe hat, wie aus dem Ἑορτολόγιον, I, 75—76 zu ersehen ist.

N. Nilles S. J.

Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Von Dr. Joseph Geyser, Privatdocent der Philosophie an der Universität Bonn. Verlag von P. Hanstein, 1899. VIII u. 291 S.

Seiner Hauptbestimmung nach ist vorliegendes Werk eine kurzgefasste Geschichte des Gottesproblems, weshalb eine objective,

[1] I, 319—312. [2] I, 285. [3] I, 338.
[4] I, 142. [5] I, 110. [6] I, 129.
[7] I, 352. [8] I, 218—219; 479.

mehr erzählende als kritisierende Darstellung der Lehrsysteme von vornherein zu erwarten war. Immerhin läſst der Verf. seinen eigenen Standpunkt so klar hervortreten, daſs der Leser bald wahrnehmen muſs, er habe es mit einem Gelehrten zu thun, der die Grundideen der großen Vorzeit in sich aufgesogen hat.

Der Plan des Werkes ist hinlänglich im Vorwort gekennzeichnet: ‚Um unseren Zweck zu erreichen, haben wir als den Grundstock, um den wir unsere Ausführungen gruppieren, die antike Philosophie gewählt. Dazu hat uns vornehmlich der Umstand veranlaſst, daſs in ihr durch Aristoteles die Fundamente jener Erkenntnistheorie, des Intellectualismus, begründet worden sind, durch die allein, wie sich ergeben wird, die Theodicee als Wissenschaft möglich ist. Es zeigen sich aber in der antiken Philosophie auch bereits mehr oder weniger ausgeprägt die Ansätze zu allen andern Anschauungen, die über das Gottesproblem im Laufe der Geschichte zu Tage getreten sind. Mit Benützung dieser Ansätze vermögen wir darum alle wichtigeren in Betracht kommenden Probleme zu berühren'. Dieses Programm ist in der Folge gewissenhaft eingehalten und gut durchgeführt. Mit relativer Gründlichkeit werden die antiken Systeme und mit sichtlicher Vorliebe die des Aristoteles und des hl. Thomas behandelt. Von den neueren philosophischen Richtungen wird dem kartesianischen Rationalismus, dem Empirismus und dem Kantschen Kriticismus eine eingehendere Besprechung zu Theil. Auf andere philosophische Strömungen werden gelegentlich Streiflichter geworfen und so dem Leser gute Winke für weitere Studien gegeben.

Alle in Betracht gezogenen Systeme werden einer kurzen aber tiefes Sachverständnis bekundenden Kritik unterzogen. Hiebei versteht es der Verf., mit Geschick, wie das πρῶτον ψεῦδος der irrigen Systeme aufzudecken, so nicht minder die unwandelbaren Fundamente zu beleuchten, auf denen die peripatetische Theodicee aufgebaut ist. Die Sprache ist durchwegs edel, die Darstellung klar und übersichtlich. Wohl laufen miſsverständliche Sätze mit unter, die der Präcisierung und kühne Behauptungen, die der Beschränkung bedürfen, aber sie verschwinden gegenüber den großen Vorzügen des Buches. Es möge hier nur auf einen Punkt hingewiesen werden, in welchem der Verf. dem großen Stagiriten nicht ganz gerecht wird. Er betrifft den intellectus agens und die Induction, näherhin die Frage, ob nach aristotelischer Auffassung das A r t m ä ß i g e in den körperlichen Substanzen durch Inductionsverfahren oder ohne dasselbe durch die Thätigkeit des intellectus agens erkannt werde. In den nicht ganz durchsichtigen Ausführungen auf S. 82 f. und S. 195 redet der Verf. so, als schriebe Aristoteles mit Unterschätzung der Induction dem intellectus agens die eigenthümliche Aufgabe zu, zu bewirken, daſs wir hinter

den sinnenfälligen Eigenschaften das Artmäßige der körperlichen Substanzen unmittelbar zu schauen vermöchten. Aber wo lehrt Aristoteles solches? Gerade hier bringt der Verf. keinen Beleg. Dieser vermeintlichen Ansicht Aristoteles' stellt der Verf. diese Behauptungen entgegen: ‚Allein wie sehr uns auch eine geistige Kraft in anderem Sinn zukommt, so ist sie uns doch in diesem Sinne versagt. Wir können uns in den Besitz der artmäßigen Eigenschaften der Dinge schlechterdings nur auf dem Wege der Induction setzen und in das innere der Dinge haben wir keinen unmittelbaren Einblick. Das hat die neuere Naturforschung erkannt und wurde dadurch veranlasst, das Inductionsverfahren zu jener Höhe der Vollkommenheit auszubilden, auf der es jetzt steht'. Hiemit wird also der aristotelischen Philosophie ein arger methodischer Missgriff zur Last gelegt. Dagegen ist zu erinnern: 1. Wie sehr Aristoteles die Induction theoretisch zu würdigen verstand, beweisen lib. I. met. c. 1, II. post. c. 12. n. 21. sq. und c. 15. n. 6. sq.[1]), und wie gut er sie praktisch zu handhaben wusste, seine naturhistorischen Untersuchungen. 2. Niemals hat Aristoteles gelehrt, dass der intellectus agens das Artmäßige in den Individuen uns unmittelbar schauen lasse. Die Stelle l. 3 de anima c. 5, wo er ex professo vom intellectus agens handelt, wird von den Commentatoren einhellig dahin ausgelegt, man müsse eine geistige Fähigkeit postulieren (int. agens), welche im erkennenden Verstande (int. possibilis) die Erkenntnisbilder (species impressae) hervorbringe, da uns dieselben weder eingeboren sind, noch vom Phantasma hervorgebracht werden können. 3. Die geistigen Erkenntnisbilder hervorbringen ist keineswegs gleichbedeutend mit ‚das Artmäßige in den Individuen (die Naturkörper sind gemeint) uns schauen lassen'; denn nicht bloß vom Artmäßigen haben wir intellectuelle Erkenntnis, sondern auch von den sinnenfälligen Eigenschaften, ja von diesen zuerst. Die ersten Begriffe, die wir bilden, sind die Allgemeinbegriffe von Ausdehnung, Größe, Figur, Farbe usw., und zur Erklärung der Genesis dieser Allgemeinbegriffe wird von der aristotelischen Philosophie der intellectus agens postuliert. Hingegen ist die Erkenntnis, ob ein Merkmal zur specifischen Wesenheit eines Individuums gehöre oder nicht, auch nach peripatetischer Auffassung die Frucht eines mehr oder weniger complicierten Inductionsverfahrens, das der vom intellectus agens befruchtete intellectus possibilis ausführt. 4) Die Induction macht daher, wo es sich darum handelt, das Artmäßige zu bestimmen, den intellectus agens nicht überflüssig, setzt vielmehr dessen Thätigkeit als nothwendige Bedingung voraus, ohne welche das Inductionsverfahren

[1]) Die Citate beziehen sich auf die Gesammtausgabe Firmin-Didot.

gar nicht eingeleitet werden kann. Im Übrigen verweisen wir auf die classischen Ausführungen Kleutgens im 1. Band seiner Philosophie der Vorzeit.

Diese Ausstellung soll dem Ansehen des Buches durchaus keinen Eintrag thun. Mit Freude constatieren wir, dass es geeignet ist, dem Leser ein skizzenhaftes zwar, aber ein getreues Bild vom Ringen der Menschheit nach der höchsten Erkenntnis zu verschaffen, und dass es eine beredte Apologie der peripatetischen Philosophie ist, deren Schlussstein die Lehre vom πρῶτον κινοῦν und der νόησις νοήσεως bildet.

L. Lercher S. J.

Prof. V. A. Achille's **Theoretische und praktische Methodik.** Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Dr. Joseph Anton Keller. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1899. S. LXIV u. 308. Bibliothek der katholischen Pädagogik. XII.

Achille von Achter, seit 1851 Mitglied des Ordens der christlichen Schulbrüder und noch heute Leiter des Lehrerseminars zu Carlsbourg in Belgien, hat als pädagogischer Schriftsteller weit über die Grenzen Belgiens hinaus Anerkennung gefunden. Unter seinen pädagogischen Werken nimmt wohl der in 6 Auflagen herausgegebene Traité théorique et pratique de Méthodologie den ersten Platz ein. Es ist mit Freuden zu begrüßen, dass dieses Lehrbuch der theoretischen und praktischen Methodik, welches der Berichterstatter über die Ausstellung von Rio Janeiro als ein Meisterwerk bezeichnete, durch die vorliegende Übersetzung auch den deutschen Lehrern zugänglich gemacht wurde, nachdem es schon seit Jahren in allen katholischen Lehrerseminarien Belgiens als Lehrbuch eingebürgert ist.

Wie der Titel anzeigt, zerfällt das Werk in zwei Theile, deren erster die ‚allgemeine Methodik' zum Gegenstande hat. In sechs Capiteln stellt der Verfasser zunächst den Begriff von Unterricht und Methode auf, entwickelt alsdann die Unterrichtsgrundsätze, mit besonderer Berücksichtigung der Schüler und des Lehrers, die verschiedenen Lehr-Weisen und Formen, sowie die einzelnen Arten von Verfahren beim Unterricht und schließt mit Winken für die ‚Vorbereitung auf den Unterricht'. Im zweiten Theile, welcher sich als ‚besondere Methodik' charakterisieren läßt, werden die im Vorausgehenden entwickelten Grundsätze auf die einzelnen Unterrichtsgegenstände angewendet: auf Religionsunterricht, Anschauungsunterricht, Lese- und Schönschreiben-Methode, Unterricht in der Muttersprache, Geschichte und Geographie, im Rechnen, Zeichnen, Gesang und Naturkunde.

Da Achille der Erste ist, welcher die verschiedenen Lehrverfahren gesammelt, verallgemeinert und gleichsam zu einem Lehrgebäude vereinigt hat, so empfängt seine Methodik ein ganz individuelles Gepräge. Mit Recht schreibt darum Dr. Keller im Vorwort (S. VIII): ‚Achilles' Methodologie bietet jedem Lehrer viele Anregung zur Ausübung einer fruchtbringenden Lehrthätigkeit. Es ist ein aus reicher Erfahrung herausgewachsener, auf Psychologie und Logik gegründeter Wegweiser, welcher dem Lehrer zeigt, wie im Unterricht vorgegangen werden kann, und der ihn vor zwecklosen Kreuz- und Querzügen und vor Kraft- und Zeitvergeudung bewahrt . . Was die sogenannte ‚wissenschaftliche Pädagogik' in Deutschland anstrebt, den systematischen Auf- und Ausbau der Pädagogik auf der Grundlage der Psychologie und Logik, das hat Bruder Achille in dem vorliegenden Werke schon vor 20 Jahren für die Methodik des Volksschulunterrichtes thatsächlich ausgeführt und verwirklicht'. Um einen Einblick in die eigenthümliche Verfahrungsweise dieses in der Theorie ebenso wie in der Praxis ausgezeichneten Pädagogen zu gewinnen, sei kurz erwähnt: Jedes Capitel der besonderen Methodik beginnt mit der genauen Definition des zu behandelnden Gegenstandes, woran sich der Hinweis knüpft, welche Seelenkräfte in demselben besondere Bethätigung finden, und welche Bedeutung derselbe besitzt. Alsdann werden die Principien oder Regeln entwickelt, nach welchen in diesem Unterrichtsfache verfahren werden soll. Gewöhnlich schließt sich hieran auch eine Stoffeintheilung, worauf die einzelnen Unterrichtsverfahren, welche zur Anwendung kommen können oder sollen, aufgeführt werden. Wohl wissend, dass der Weg der Regeln lang und mühsam, kurz und leicht aber jener der Beispiele ist, beschränkt sich Achille nicht darauf, die Grundsätze der allgemeinen und besonderen Unterrichtsmethode zu formulieren und zu beweisen, sondern er gibt auch jederzeit die eine oder andere Lehrprobe oder praktische Übung, wodurch die Anwendung der Theorie klar und lebendig vor das Auge tritt.

Doch sei nicht verhehlt, dass Achille's Methodik in einer bloß flüchtigen Lectüre nicht bewältigt werden kann, sondern studiert sein will, alsdann aber jedem Leser wahre Goldminen eröffnet. Achille bekundet sich nicht bloß als Fachmann, sondern auch als feiner Beobachter und selbständiger Denker. Wie beachtenswert ist zB. der Wink, welchen er S. 82 ertheilt: ‚Wir glauben, es wäre vortheilhaft, beim Studium der besonderen Methodik dem Nachdenken der Seminaristen einen viel größeren Spielraum einzuräumen. Anstatt seinem Verstande und seinem Gedächtnis eine völlig fertige Methode aufzuerlegen, die oft der Logik und der Erfahrung widerspricht . . sollte man den zukünftigen Lehrer veranlassen, zur wohl überdachten Schaffung von Methoden mitzuwirken . .' Wie maßvoll ist sein Gut-

achten über den Wert des Anschauungsunterrichtes (S. 121 ff.) des Turnens (S. 262 ff.), wofür Achille mit großer Wärme eintritt: ‚Das einzige Mittel, den Sinn für das Turnen rasch zu verbreiten und seine Übungen volksthümlich zu machen, besteht darin, sich ein offenbar nützliches Ziel zu setzen und den Unterricht auf eine praktische und ausführbare Weise einzurichten. Die Muskelkraft des Kindes zu entwickeln, seine Gesundheit zu fördern und zu seiner socialen Bildung beizutragen, ist der dreifache Zweck, den man zu verfolgen und zu erreichen hat. Es ist darum richtig, wenn man sagt, dass der Turnunterricht sich nicht zum Ziel setzen soll, Athleten und Seiltänzer zu bilden‘ (S. 265).

Die deutsche Übersetzung, welche in Anbetracht der prägnanten, dem Werke Achille's eigenen Kürze, keine geringe Mühe und Sorgfalt kostete, darf durchgängig als gelungen und fließend bezeichnet werden, wenn es auch nicht an einzelnen sprachlichen Härten, sowie an manchen Anklängen an das französische Original fehlt; auf S. 280 (Z. 13 von unten) gibt das Wort ‚nicht‘ zu einer unrichtigen Auffassung Anlass. ‚Die biographischen Notizen über Bruder Achille‘, welche der Leser dem Übersetzer verdankt, sind sehr erwünscht. Auch die ausführlich erklärten Lehrverfahren bilden eine ganz dankenswerte Beigabe zu Achille's Methodik. Die dritte Beilage, welche den ‚Schulkampf in Belgien‘ darstellt, wäre aber wohl besser in einer pädagogischen Zeitschrift, als in einem Lehrbuch untergebracht worden.

Die ‚Bibliothek der katholischen Pädagogik‘ hat durch dieses Werk eine recht wertvolle Bereicherung erfahren.

Michael Hofmann S. J.

Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. In deutscher Übersetzung herausgegeben von K. Ahrens und G. Krüger. (Scriptores sacri et profani, fasciculus III). Leipzig, B. G. Teubner, 1899.

Die Edition der ‚Scriptores sacri et profani‘, über die wir in dieser Zeitschrift bereits berichtet haben (Bd. XXII, 1898, S. 728—731), schreitet in erfreulicher Weise voran. Es ist nunmehr das dritte Bändchen erschienen, das einen ebenso interessanten wie wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte des fünften und sechsten Jahrhunderts enthält, die ‚sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor‘. Um das Missverständnis abzuwehren, als ob das fragliche Werk mit einer gewissen Berechtigung dem erwähnten Zacharias Rhetor (oder Scholastikos), Bischof von Mytilene, zuzuschreiben sei, hatte Land (Anecd. syr. III, 1870) der syrischen Edition dieses ‚Sammelwerkes‘ den genaueren Titel gegeben: ‚*Zachariae . . aliorumque*

scripta historica graece plerumque deperdita', wofür dann die kurze Bezeichnung 'Historia Miscella' in Aufnahme kam. In der That bildet die von Zacharias Rhetor selbst verfaßte 'Kirchengeschichte' nur die Hauptquelle für vier Bücher (Bch. 3—6) des ganzen Sammelwerkes, das aus zwölf Büchern besteht, nicht bloß griechische, sondern auch syrische Vorlagen benützt und einen bis jetzt noch unbekannten monophysitischen Syrer zum Verfasser hat.

Bei der Herausgabe der Übersetzung, die einem allenthalben empfundenen Bedürfnis entgegenkommt[1]), haben sich die beiden Gelehrten in der Weise in die Arbeit getheilt, dass Ahrens 'die Übersetzung des Textes und die Anfertigung des Registers' übernahm, Krüger 'Einleitung, Commentar und die Zusammenstellung der Tabellen' verfaßte. In allen Punkten wurde weder Mühe noch Zeit gespart, um Vortreffliches bieten zu können. So ist zB. für die Übersetzung unter Mitwirkung von G. Hoffmann (Kiel) nicht bloß der syrische Text mannigfach verbessert (s. das Verzeichnis der Textänderungen S. 275—292), sondern auch die Übertragung mancher schwierigen Stellen gefördert worden. Krüger hat in seinem sorgfältigen Commentar, um für die zahlreichen kritischen Fragen 'das Material zur Lösung möglichst vollständig beizubringen', erschöpfende Nachweise über die weit verzettelte Literatur gegeben, aus zeitgenössischen Werken (Vita Petri Iberi, Vita Severi u. a.) authentische Belegstellen gesammelt und in arbeitsfreudigem Verein mit katholischen und protestantischen Forschern (s. Vorrede VI) eine Reihe von 'wertvollen Aufschlüssen' über jene Zeitperiode erzielt.

Die Einleitung orientiert in neun knapp gehaltenen §§. über die früheren Arbeiten von Assemani, Mai und Land, über die zwei hauptsächlichsten Handschriften (Cod. Syr. Vat. 146 und Britt. Mus. Cod. Syr. Add. 17202), über die Person und Tendenz[2])

---

[1]) Vgl. Ehrhard in Krumbachers Gesch. d. byz. Litt.² S. 51: 'Die Erforschung der syrischen Übersetzungslitteratur bildet geradezu die unerläßliche Vorbedingung für eine umfassende Kenntnis der litterarischen und theologischen Bewegungen des sechsten Jahrhunderts'. Auch die dankenswerte Publication von O. Braun: 'De Sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda übersetzt' (Kirchengesch. Studien, 4. Bd. 3. H.) möge hier genannt sein.

[2]) Vgl. II. Buch Vorrede (S. *21, 6): 'Darum (sc. weil nach Eusebios auch Sokrates und Theodoretos Thaten und Dinge zum Zeugnisse und Nutzen der Verständigen aufgeschrieben) will auch meine Wenigkeit zur Übung der Bruderschaft, zum Nutzen der Lernbegierigen und zur Festigung der Gläubigen . . zu schreiben beginnen, indem ich . . das erzähle, was ich aus Denkwürdigkeiten, Acten oder Briefen erfahren konnte, die erforschte Wahrheit'.

des syrischen ‚Sammlers‘, sowie über das Leben und die Schriften des Zacharias Rhetor, insbesondere dessen ‚Kirchengeschichte‘, über die Herkunft der Patriarchenlisten, die den einzelnen Büchern beigegeben sind, und endlich über muthmaßliche Quellen des Werkes und dessen spätere Benützung. Was das Corpus des übersetzten Textes betrifft, so sind einige Stücke aus Buch I und II, X und XII nicht aufgenommen worden, ‚weil sie bereits in deutscher oder lateinischer Übersetzung vorliegen‘ (Vorwort S. I f.); immerhin wird sie mancher Leser ungern vermissen. Von Buch X ist das Ende nicht mehr handschriftlich vorhanden, Buch XI fehlt ganz und beim letzten (12.) Buche bricht die Handschrift nach dem 7. Capitel ab. Ein Anhang aus einer andern Handschrift[1]) enthält das Leben des Theodosios von Jerusalem und des Asketen Isaias; nur das zweite wird mit Recht dem Zacharias Rhetor zugeschrieben (s. Einleitung S. XVI).

Auf den reichen Inhalt des ‚Sammelwerkes‘, der allerdings zeitlich und räumlich beschränkt ist[2]), kann des näheren hier nicht eingegangen werden; einiges davon mag auch unsern Lesern schon aus Migne s. gr. 85, 1145—1178 bekannt sein, wo sich die von Mai aus dem vaticanischen Codex in 19 Capiteln mitgetheilten Excerpte finden. Gleichwohl möge uns gestattet sein, auf einige besonders interessierende Abschnitte hinzuweisen, wie den herrlichen Brief über die himjarischen Märtyrer S. 142—153, die klare Lehre von der realen Gegenwart Christi im hlst. Altarssacrament S. 239, 25 ff., den wichtigen Missionsbericht über die Predigt bei den ‚Hunnen‘ S. 254, 1 ff., die Einnahme von Amid S. 106 ff., den Bau der Grenzfestung Dara S. 116 ff. Besonders wertvoll für das Studium der monophysitischen Wirren ist das 9. Buch, in welchem die Correspondenz des Severos mit Anthimus von Cstpl. und Theodosios von Alexandrien niedergelegt ist. Vom Standpunkt des Verfassers aus, der selber Monophysit ist, erklärt es sich, dass vieles Licht auf die Häupter seiner eigenen Partei fällt, die Gegner aber in einer minder glänzenden Rolle erscheinen. Die Bedeutung des Henotikon, der ‚kircheneinigenden Schrift des Zenon‘, tritt eindringlich hervor; man glaubt in maßgebenden Kreisen, dass es ‚zur Beseitigung der Synode von Chalkedon und des Tomos des Leon verfasst worden ist‘ und stellt es als Bekenntnisschrift gleich nach den drei ersten

---

[1]) Mus. Britt. Cod. Syr. Add. 12174, ebenfalls von Land schon abgedruckt.

[2]) Wenn man vom ersten Buche absieht, wo der Verfasser nur einige Nachträge zu bereits Bekanntem gibt, umschließt das Werk die Zeit von 439—568 und befasst sich zumeist mit der Kirche von Constantinopel, Antiochien und Alexandrien.

großen Synoden (S. 234, 1 ff.) Eutyches, der ,phantasiastische' Mönch, wird scharf charakterisiert, seine Lehre ,abscheulich' genannt und nicht weniger als die des Nestorios verworfen (S. *24, 12 ff. u. s.). Der Euchtychianismus ist längst in ein sublimeres Stadium eingetreten; man möchte den zwei großen Parteien der Diphysiten und Monophysiten nur das erlösende Wort zurufen: Einigung von zwei Naturen in einer Person. Im Getümmel des Kampfes wurde es lange nicht gehört, obschon doch selbst der monophysitische Patriarch Theodosios von Alexandrien den Streitpunkt einmal ganz richtig faßt: ,jenes Fleisch, das von uns genommen und personhaft mit ihm (Gott dem Worte), vereinigt ward' S. 234, 28.

Zum Schlusse ein paar Bemerkungen, welche unser Interesse an dem Buche bekunden mögen. In der Übersetzung, die wir nur nach der formellen Seite berücksichtigen können, ist uns aufgefallen, dass bisweilen ein gar zu moderner Ausdruck den schlichten historischen Ton unterbricht, so die Wendung S. 24, 3 ,er machte die Römer scharf', S. 26, 30 ,dass Timotheos denunziert wurde', S. 38, 34 ,wandle auf der Reichsstraße' (im moralischen Sinn); S. 73, 31 ,sie setzten ihn auf einen Zweispänner'. Die ,Markgrafen' und den ,Herbergsvater' mag man sich noch gefallen lassen, weniger aber S. 225, 14: ,in welche Rubrik sollen wir die Genauigkeit eurer Lehre setzen?' Wohl nur ein Druckfehler liegt vor S. 2, 8 ,von Petros, der Geisel (dem Geisel!), dem Sohne des Königs der Iberer'. — In der Citation der Schriftstellen, an welche der Text anklingt, wäre eine größere Vollständigkeit zu wünschen, wie zB. S. 68, 37 ff.: ,Da ward eine Stimme gehört, welche sagte: Ich werde ihn verbergen usw.' Die ,gehörte Stimme' bringt nur Reminiscenzen aus Ps. 19, 2; 30, 21; 9, 11 und besonders 90, 14. — Die Vermuthung, dass der Autor des syrischen Sammelwerkes ein Mönch gewesen sei (S. XVII), scheint mir durch den Hinweis auf S. *21, 11, 7 (Rath eines ,Bruders', zur ,Übung der Bruderschaft') kaum gestützt, da ähnliche Ausdrücke ebensogut einen Mitchristen bezeichnen können (s. S. *17, 26; *27, 8; 260, 7).

Krüger macht zu S. 268, 6 (vgl. den Commentar S. 386 und Byz. Ztschr. 1899, VIII, 302—305) auf einen gewissen ,Dionysios Scholastikos' aufmerksam und hält es für möglich, ihn mit dem Ps.-Areopagiten zu identificieren. Ort, Zeit und Stand des Mannes erregen nach meiner Ansicht keine Bedenken, wohl aber die nachfolgenden Umstände: 1) Der ,Dionysios Scholastikos' ist nicht nur selbst ,rechtgläubig', sondern hat auch eine ,rechtgläubige Mutter und Großmutter'; er ist aus einem ,auserwählten und gesegneten Geschlecht'. Damit stimmt nicht cael. hier. 9, 3 und die ganze Haltung der Areopagitica. 2) Der Dionysios Schol. wird von Isaias

getadelt: ‚Sei nicht zänkisch und zornig . .‘ (S. 268, 6 ff.), während der Ps.-Areopagite überall einen milden Sinn zur Schau trägt. 3) Der Dionysios Schol. ist allerdings ein ‚Christus liebender Mann‘, reich und wohlthätig (S. 268, 7 ff., vgl. über Raabe 95f. die Note), aber es wird mit keiner Spur der außerordentlichen Belesenheit und theologisch-philosophischen Bildung gedacht, welche doch den Ps.-Dionysios in erster Linie charakterisieren.

Feldkirch. Jos. Stiglmayr S. J.

De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence. Etude historique et théologique par P. Laurain, Dr. en théologie. Paris, P. Lethielleux. 114 p.

Der Verfasser weist an der Hand vieler Zeugnisse und Thatsachen nach, wie verbreitet im Mittelalter der Gebrauch war, im Falle der Todesgefahr bei Abwesenheit eines Priesters Laien zu beichten. Viel trug dazu das in jener Zeit weitverbreitete dem hl. Augustin irrthümlich zugeschriebene Buch de vera et falsa poenitentia bei, worin dieser Gebrauch empfohlen und eingeschärft wird. Man gieng von dem Grundsatz aus: in Todesgefahr, wenn es sich um das Seelenheil handelt, muss man thun, was möglich ist. Da nun das Bußsacrament für getaufte Sünder ebenso nothwendig ist, wie für die Ungetauften die Taufe, zu jenem aber die Beicht vorgeschrieben ist, so ist wenigstens diese, auch falls die Lossprechung aus Mangel eines Priesters nicht erhalten werden kann, abzulegen. Wir begegnen dieser Praxis in einer zweifachen Form. Die Einen lehrten geradezu die Nothwendigkeit einer solchen Beicht. So Petrus Lombardus, der systematisch die Frage nach der Nothwendigkeit der Beicht erörtert und viermal betont (in 4 l. Sent. d. 17) si defuerit sacerdos (et urget periculum) proximo vel socio est facienda confessio. Maßgebend für ihn ist der vermeintliche Augustinus, dessen Worte Tanta itaque vis est confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo axiomartig von den Theologen des M. A. citiert werden. Die gleiche Ansicht vertreten Gratian in seinem Decret, die Glosse de poenit. d. 6 c. 1 Qui vult, Alanus von Lille c. haereticos l. 2 cc. q. 10, Bandini, der hl. Raymund von Pennafort in seiner berühmten Summa l. 3 tit. 34 de poenit. et remiss. §. 4, Alexander von Hales, Guido de Montrocher in seinem viel verbreiteten Manipulus curatorum p. 2 tr. 3 c. 4, Wilhelm, Bischof von Cahors usw. — Andere Theologen begnügen sich eine solche Beicht nur anzurathen als kräftigen Ausdruck des Verlangens nach Aussöhnung und Zeichen wahrer Buß-

gesinnung und vollkommener Reue, die ja schon vor der Lossprechung durch den Priester die Sünden tilgt. Da wirkt eine solche Beicht wie die Begierdetaufe. Mehr scheinen auch die Worte Pseudo-Augustinus' nicht zu sagen, wenn er schreibt: Etsi ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. So lehren Bonaventura, der in seinem Tractat Quia fratres Min. praedicent et confessiones audiant opp. VII, 345 Lyon 1668, bestimmt erklärt: Quod dicitur, quod in extremis debeat homo laico confiteri, si sacerdotem non habeat, non est de necessitate, cum laicus non habeat auctoritatem aliquam absolvendi, sed est signum tantum contritionis, quo perpenditur, quod sacerdotem desideraverit qui laico est confessus. Dieser Ansicht schließen sich an Bartholomäus a s. Concordio (um 1338), Johann von Freiburg und Anfangs des 16. Jahrh. Silv. Prierias († 1522). Gegen diesen Gebrauch spricht der in seinen Meinungen vielfach kühne Duns Scotus, nach dem (in 4. dist. 14 q. 4) es zweifelhaft ist, ob nicht eine solche Beicht sei in detrimentum salutis: quia illa revelatio non potest esse confessionalis. Ihm schließt sich der Dominicaner Durandus († 1333) an, der treffend bemerkt (in 4 d. 17 q. 12) cessante principali cessat accessorium: sed confessio fit principaliter propter absolutionem. Ergo si desit copia sacerdotis absolventis, qui solus potest in foro poenitentiae absolvere, absolutus est poenitens ab obligatione confessionis.

Am weitesten gieng Albert der Große, nach dessen Ansicht der Laie eine Lossprechung geben kann, die er mit der Nothtaufe in Parallele setzt: Absolutio illa sacramentalis est, ut est baptismus a laico datus, et laicus eo casu est veri ministri i. e. sacerdotis vicarius (in 4. d. 17 a. 58. 59.). Doch steht er mit dieser der katholischen Lehre von der Schlüsselgewalt widersprechenden Meinung ganz vereinzelt da. Sein großer Schüler, der hl. Thomas, der zwar die Nothwendigkeit einer solchen Beichte lehrt, bemüht sich die gar zu sonderbare Meinung seines Lehrers zu berichtigen und in eine annehmbarere Form zu kleiden, indem er (in 4. d. 17 q. 3 a. 3 sol. 2) schreibt: Confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id, quod est ex parte sacerdotis. Deswegen aber nennt er sie sacramentalis quodammodo, weil defectum sacerdotis summus sacerdos supplet. Einen Schritt weiter geht Alexander von Hales, der kategorisch jeden sacramentalen Charakter dieser Beichte abspricht.

Wenn aber auch im MA. die Laienbeichte in Todesgefahr bei Mangel eines Priesters nothwendig oder doch wenigstens nützlich erachtet wurde, so war doch allgemein auch die Ansicht verbreitet, dass den Laien durchaus keine Gewalt zukomme, Sünden nachzulassen. Das erklärt ausdrücklich im J. 1203 Balsamon in seiner Antwort auf die von Marcus, Patriarch von Alexandrien, an ihn gerichteten Fragen (Migne PG. 119, 1066), ebenso Alexander von Hales, der hl. Bonaventura, Wilhelm, Bischof von Cahors, der hl. Antoninus usw. Nur hinsichtlich läßlicher Sünden glaubte man auf Grund von Jac. V, 16, dass Laien nach deren Bekenntnis durch ihr Gebet deren Nachlass von Gott erbitten könnten. Diese fromme Meinung finden wir vielleicht zuerst klar bei Beda in seinem Commentar zu Jac. V, 16 (Migne 93, 39) ausgesprochen: Illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam juxta legem sacerdoti pandamus etc. Deswegen sage der Mitbruder, dem wir unsere Fehler eingestanden, bemerkt Radulphus Ardens (um 1100) in seiner 64. Homilie (Migne 155, 1900), nicht Ego dimitto tibi peccata tua, sondern Misereatur tui omnipotens Deus usw. Diesen Gebrauch empfehlen auch Hugo a s. Victore, Robertus Pullus, Bandini.

Dass selbst Äbtissinnen sich das Recht anmaßten, die Beichte der ihnen unterstehenden Ordensschwestern abzunehmen, wird uns nach dem Gesagten weniger befremden; musste doch auch in neuester Zeit die römische Congregation den in weiblichen Genossenschaften aus Anlass der Gewissensrechenschaft entstandenen, an eine Beichte streifenden Auswüchsen steuern. Doch ist dieser Missbrauch noch nicht in den kürzeren Regeln des hl. Basilius, wie Martene meinte, bezeugt, auch nicht hinlänglich bestätigt in dem Leben der hl. Äbtissin Burgundofora aus dem 7. Jahrh. (Migne 87, 1078): mochte aber wohl herrühren aus dem in vielen Klöstern herrschenden Gebrauche des Schuldbekenntnisses, das gottgeweihte Personen zur Übung der Demuth nach den Worten des hl. Jacobus 5, 16 sich gegenseitig, wie wir oben schon berichteten, oder öffentlich vor der Gemeinde ablegten. Ein solches Schuldbekenntnis schreibt der hl. Donat, Bischof von Besançon († 651) den Klosterfrauen täglich vor (Migne 87, 282). Der erwähnte Missbrauch trat nur sporadisch auf, blieb nicht ungerügt; besonders scharf spricht sich Innocenz III. aus in einem Briefe an die Bischöfe von Valence und Burgos und an den Abt Morimond (vom J. 1210 Migne 216, 356), worin er betont: Quia licet bb. V. Maria dignior et excellentior fuerit

apostolis universis, non tamen illi, sed istis Dominus claves regni coelestis commisit.

Bis ins 16. Jahrhundert können wir die Praxis der Laienbeichte verfolgen: mit dem 17. verschwindet sie ganz aus der Geschichte, namentlich infolge der Bullen so mancher Päpste gegen die Anmaßung jener, welche auf Grund protestantischer Irrthümer dem Laien die Vollmacht von Sünden loszusprechen zuschrieben, und heutzutage wird kein katholischer Theologe wagen, eine solche Praxis auch nur als rathsam zu empfehlen.

Im 2. Cap. (S. 69—114) bespricht der fleißige Verf. die schwierige Stelle des hl. Cyprian im 12. Briefe an seinen Clerus (Migne 4, 258), wo dieser berühmte Kirchenvater den Diaconen im Fall der Noth die Vollmacht, bußfertige Sünder mit Gott auszusöhnen, zu ertheilen scheint. Eine Betheiligung bei Aussöhnung der Sünder mit Gott schreiben auch zahlreiche Concilien des 9. bis 13. Jahrhunderts in dringenden Fällen den Diaconen zu. Wie ist nun diese Schwierigkeit zu lösen, da doch nach katholischer Lehre ausschließlich nur dem Priester die Vollmacht vermöge der Schlüsselgewalt Sünden nachzulassen zusteht? Der Verf. führt seine Ansicht auf folgende Gedanken zurück. Die angeführten Stellen beweisen nicht, dass den Diaconen je eine Gewalt Sünden nachzulassen zugeschrieben wurde. Denn wenn ihnen (namentlich im 13. Jahrhundert) auch die Befugnis, in Nothfällen Beicht zu hören gegeben wurde, so wird nicht selten bemerkt, dass ihnen die Schlüsselgewalt durchaus nicht zukomme. Missbräuche werden wohl vorgekommen sein, deswegen werden Diacone, die Beicht hören und absolvieren, von der Synode zu Poitiers 1280 (Mansi 24, 383) mit Excommunication bedroht. Dass ihnen aber wenigstens das Beichthören gestattet wurde, darf uns nicht wundern bei der so weit verbreiteten Ansicht, dass man im Nothfall selbst Laien beichten müsse. Durften sie Beicht hören, so lag es nahe, dass einzelne Synoden oder Bischöfe ihnen auch das Recht zuerkannten, die in den Bußbüchern für gewisse Sünden festgesetzten Bußen aufzuerlegen oder wenigstens zu intimieren, was freilich weniger der katholischen Lehre entspricht. Ferner wird ihnen gestattet, im Nothfall Büßern die hl. Communion zu spenden, da man mit Recht annehmen konnte, dass sterbende Sünder in Ermangelung eines Priesters vollkommene Reue, weil diese in einem solchen Nothfall das einzige Heilmittel ist, erwecken würden und hiemit hinlänglich vorbereitet wären zum Empfang der hl. Communion, die ja Diacone spenden können. Wir sind mit den Ausführungen des Verf. im Großen und Ganzen einverstanden; sie reichen hin, die Zeugnisse besonders des MA., die von der Betheiligung der Diaconen bei Aussöhnung der Sünder mit Gott in Abwesenheit eines Priesters reden, mit der katholischen Lehre in Einklang

zu bringen. Irrthümliche Ansichten und Ausschreitungen werden schon vorgekommen sein. Dass diese aber keine weitere Verbreitung gefunden, zeigen die Verhandlungen auf dem Concil zu Trient. Dort wurden die Befugnisse der Priester und Diacone gründlich untersucht. Keinem aber der Bischöfe oder Theologen ist es eingefallen, auch nur einen Zweifel zu äußern, ob doch nicht im Nothfalle ein Diacon von Sünden lossprechen könne. Klarer Beweis, dass diese Ansicht nie im Bewusstsein der Kirche lebte, ja selbst die frühere Praxis ganz in Vergessenheit gerathen war. Was nun die wichtigste Stelle bei Cyprian betrifft, so zieht der Verf. die Ansicht vor, dass den Diaconen nur das Recht eingeräumt wird, die hl. Communion den Büßern zu spenden, vielleicht auch eine Beicht abzunehmen: von einer Befugnis wenigstens von einer Art Excommunication loszusprechen, will er nichts wissen. Uns scheint indes das Letztere gar nicht unwahrscheinlich, wenn wir auch im Wesentlichen mit der Ansicht des Verfassers übereinstimmen.

Wir scheiden mit Befriedigung von dieser fleißigen und lehrreichen Abhandlung.

H. Hurter S. J.

Analekten.

Bemerkungen zu Job 9—10.

I. **Textkritisches.** Cap. 9. V. 16a. היענני st. ויענני (ähnlich Duhm: ולא יענני). Grund: 1) So lasen LXX: καὶ μὴ ὑπακούσῃ. 2) Der Gedankengang verlangt eine Negation.

V. 21. נפשי ist als Subject zum 2. Stichus zu ziehen (Peschitto, Beer). So verlangt es der Zusammenhang und die metrische Form.

Cap. 10 V. 7. בידי מעל st. מידך מציל (Duhm, ähnlich Beer). Grund: 1) Der überlieferte Text gibt keinen Zusammenhang der Gedanken. 2) Er verletzt die Gesetze des Parallelismus.

V. 8. אחר סבוב st. יחד סביב (Duhm; ähnlich viele andere). Grund: 1) So lasen LXX: μετὰ ταῦτα μεταβαλών. 2) Der mas. Text ist kaum verständlich; er gibt auch keinen rechten Versbau. — סבוב ist inf. abs. und vertritt ein verbum finitum.

V. 15c. ורוה st. וראה. So lesen jetzt die meisten Erklärer. Denn ראה paßt nicht neben שבע.

V. 17a. עלי נגעי st. עדיך נגדי (Bickell). Grund: 1) So lasen LXX: ἐπ' ἐμὲ τὴν ἔτασίν μου. 2) Der mas. Text ist kaum verständlich.

V. 20. ימי חלדי שית st. ימי יחדל ישית (Bickell, Beer, Duhm.) Grund: 1) So lasen LXX: ὁ χρόνος τοῦ βίου μου· ἔασόν με; minder gut ist die Lesart: ὁ βίος τοῦ χρόνου μου. 2) Im Vorausgehenden war Gott zweite Person; nach dem mas. Text fände hier ein auffallender Übergang in die dritte Person statt. 3) Das Metrum wird besser.

V. 22b. צהרים ‚Mittag, Licht‘ st. סדרים (Schwally). Grund: 1) So lasen LXX: φέγγος. 2) Der mas. Text ist kaum verständlich.

II. Übersetzung. Schema: [(3, 3—3—3, 3)—3—5, 5]—8—10, 10.

1. Strophe.

IX. 2 Fürwahr, ich weiß, es ist so,
wie hätte ein Mensch Recht gegen Gott?
3 Wer Lust hätte, mit ihm zu streiten,
könnte ihm nicht antworten eins auf tausend.
4 Weisen Sinnes ist er und von gewaltiger Macht;
wer trotzet ihm und kommet heil davon?

1. Gegenstrophe.

5 Er zerbröckelt die Berge, man merkt es nicht,
da stürzt er sie um in seinem Zorne.
6 Er schrecket auf die Erde aus ihrer Ruhe,
und ihre tiefsten Gründe erbeben.
7 Er gebietet der Sonne und sie strahlt nicht mehr
und auf der Sterne Glanz legt er (Hüll' und) Siegel.

1. Wechselstrophe.

8 Er hat ausgespannt die Himmel, er, der Eine,
er hat gebändigt das stolze Meer.
9 Er hat geschaffen den Bären,
den Orion mit den Plejaden
und den verschlossenen Himmel im Süden.
10 Er hat geschaffen Großes, das unbegreifbar,
Wunderwesen über alle Zahl.

2. Strophe.

11 Er ist über mir, ich sehe es nicht;
er kommt daher, ich merke ihn nicht.
12 Er packt einen, wer vermag ihm zu wehren?
wer kann ihm verbieten: ‚Was thust du da?'
13 Eloahs Zorne kann niemand wehren,
ihm beugen sich die Mächte der Hölle.

2. Gegenstrophe.

14 Wie könnte da ich ihm antworten,
die rechte Vertheidigung finden vor ihm?
15 Denn wäre ich auch im Rechte, ich könnte nicht antworten,
ich müsste zu meinem Kläger um Gnade flehn.
16 Wenn ich aber zum Gerichte riefe, würde er wohl antworten?
ich dürfte nicht erwarten, dass er auf meine Forderung hörte.

1. Wechselstrophe.

17 Er verfolgt mich ja im Wetter (seines Zornes)
und schlägt nach Lust mir Wunde auf Wunde.
18 Nicht lässt er mich zu Athem kommen
und sättigt mich mit Bitterkeiten:
19 ‚Gilt es starke Kraft, hier bin ich;
gilt es Recht, wer fordert mich?‘

3. Strophe.

20 Wäre ich auch gerecht, die eigene Zunge müsste mich verdammen;
wäre ich auch unschuldig, sie müsste mich schuldig sprechen.
21 Wäre ich auch unschuldig, ich fände das Gegentheil;
ich selber müsste verwerfen mein Leben.

22 Eins ist es, behaupte ich darum;
schuldlos oder schuldig, er vertilget (beide).
23 Wenn die Geißel (einer Seuche) jählings hinmordet,
dass da auch Schuldlose untergehen, kümmert ihn nicht.

24 Der Erdkreis ist preisgegeben den Ruchlosen,
das Auge der Herrscher macht er blind —
wenn es nicht so ist, ja, wer thut es denn?

3. Gegenstrophe.

25 Auch meine Tage sind schneller als ein Läufer;
sie fliehen dahin, sie schauen kein Glück.
26 Sie schießen vorüber wie Papyruskähne,
wie ein Adler, der stößt auf Fraß.

27 Denke ich: ‚Ich will vergessen meinen Kummer,
ändern mein Gesicht und heiter blicken‘,
28 So graut mir vor all meinen Leiden,
ich weiß, du verzeihest mir nichts.

29 Ich muss schuldig sein;
was soll ich umsonst mich sträuben?

1. Hälfte der 3. Wechselstrophe.

30 Hätte ich mich gebadet in Schnee
und gescheuert in Lauge meine Hände,
31 Gleich würdest du mich in eine Kothgrube tauchen,
dass meine Kleider vor mir Ekel hätten.

32 Denn es ist nicht ein Mann gleich mir, dass ich mit ihm rechte,
dass wir mitsammen zu einer Obrigkeit giengen.
33 Nicht gibt es zwischen uns einen Schiedsmann,
der legen dürfte seine Hand über beide.

2. Hälfte der 3. Wechselstrophe.

34 Doch er nehme weg von mir seine Ruthe,
und seine Majestät schrecke mich nicht;
35 Ich will es aussprechen ohne Furcht:
‚Solches Leid habe ich nicht verdient‘.

X 1 Ja, es ist mir zuwider, so zu leben,
frei will ich darüber meine Klage äußern,
aussprechen will ich es in der Bitternis meiner Seele;
2 Bitten will ich Eloah: ‚Verdamme mich nicht;
lass mich wissen, was du gegen mich hast‘.

1. Hälfte der 4. Strophe.

3 Macht es dir Freude, wenn du vergewaltigst,
wenn du untergehen lässest die Schöpfung deiner Hände
und leuchtest zu dem Anschlag der Bösen?

4 Oder hast du (blöde) Fleischesaugen,
siehst du so (schwach) wie Menschen sehen?
5 Sind (ohne Erfahrung) wie eines Menschen Tage deine Tage,
und deine Jahre wie eines Mannes Tage?

6 Nein, du forschest nach einem Versehen an mir,
und nach einem Fehler suchest du,
7 Während du weißt, dass ich kein Verbrecher bin,
und dass kein Treubruch ist an meiner Hand.

2. Hälfte der 4. Strophe.

8 Deine Hände haben mich gebildet und geformt;
nun hinwieder verdirbst du mich?
9 Denke, dass du wie aus Thon mich geformt;
und du willst mich wieder zu Staube wandeln?

10 Hast du nicht wie Milch mich hingegossen,
dann wie Molke mich gerinnen lassen?
11 Haut und Fleisch hast du mir angezogen,
mit Knochen und Sehnen mich durchflochten.

12 Die Gnade des Lebens hast du (endlich) mir geschenkt,
und deine Vorsehung hat (bis jetzt) erhalten meinen Odem.

1. Hälfte der 4. Gegenstrophe.

13 Doch dieses bargest du in deinem Herzen,
ich weiß, du sannest das:

14 Auf meine Fehler wolltest du aufpassen
und kein Versehen mir verzeihen.
15 Begienge ich ein Verbrechen, wehe mir;
wäre ich aber gerecht, sollte ich doch mein Haupt nicht heben dürfen,
gespeist mit Schande und getränkt mit meinem Elende.

16 Wie ein Löwe, der sich erhebt, wolltest du mich jagen,
fort und fort deine Übermacht mir zeigen.
17 Immer neue Schläge wolltest du mir versetzen,
mehr und mehr loslassen deinen Zorn gegen mich,
Last auf Last mir auferlegen.

2. Hälfte der 4. Gegenstrophe.

18 Warum denn zogest du mich aus dem Mutterschoße?
wäre ich nur gestorben, bevor mich ein Auge gesehen!
19 Wäre ich doch geworden, wie nie gewesen,
hätte man mich vom Mutterschoße zum Grabe gebracht!

20 Meine Lebenstage sind ja so kurz;
lass also ab von mir, dass ich kurz etwas Licht genieße,
21 Bevor ich gehe ohne Wiederkehr
in das Land des Dunkels und der Düsternis,

22 Das Land der Finsternis gleich schwarzer Nacht,
der Düsternis ohne alles Licht,
wo es am hellen Tage gleich ist schwarzer Nacht.

III. **Erläuterungen.** Cap. 9 V. 5a. האחיק heißt hier nicht ‚fortrücken', sondern ‚altern lassen, verwittern lassen, zerbröckeln, unvermerkt zerstören'. Die Berge werden unvermerkt morsch, bis unerwartet ein Bergsturz eintritt.

V. 8b macht einige Schwierigkeiten. Es heißt wörtlich: ‚Er hat getreten auf die Höhen des Meeres' oder ‚er hat niedergetreten den Nacken (Stolz) des Meeres' vgl. Deut. 33, 29. V. 8—10 handeln von dem Schöpfungswerk. In V. 8a ist die Rede vom (ersten und) zweiten, im V. 9 vom vierten Schöpfungstage. Wir müssen deshalb V. 8b auf den dritten Schöpfungstag beziehen, an welchem Gott das Meer zwang, sich vom Lande in sein Becken zurückzuziehen; dort wurde es dann eingeschlossen; vgl. Ps. 104, 7—9 in dieser Zeitschr. 1897 S. 560 ff.

V. 9c. Wörtlich: ‚und die Geheimkammer des Südens' d. h. die uns ewig unsichtbaren Sternbilder am Südpol des Himmels. Der Vers ist ein Tristichon: Gott hat geschaffen die Gestirne um den Nordpol (V. 9a), die Gestirne in der Mitte des Himmels am Äquator (V. 9b), die Gestirne um den Südpol (V. 9c). — Unter den Wundern Gottes, welche in V. 10 gepriesen werden, sind, wie die vom Dichter hier eingehaltene Ordnung des Hexaemerons nahe legt, besonders auch die am 5. (und 6.) Tage geschaffenen Thierungeheuer des Wassers und des Landes gemeint, zB. Leviathan (Krokodil).

V. 13b. Wörtlich: ‚unter ihm beugen sich die Helfer (Genossen) Rahabs‘. Rahab ist, wie Leviathan, zunächst Bezeichnung eines Thierungeheuers (Krokodils u. dgl.). Dann werden beide Ausdrücke gebraucht für den Teufel (oder für die mit ihm verbündeten gottfeindlichen Mächte auf Erden, wie Ägypten). Helfer Rahabs sind also die Genossen Satans, die Dämonen, die Geister der Hölle. Somit steht V. 13 in schönster Responsion zu V. 7: ‚Vor Gott beugen sich die (physischen) Mächte des Himmels‘; ‚vor Gott beugen sich die (moralischen) Mächte der Hölle‘. Diese Responsion ist bedingt durch die Disposition des ganzen Gesanges, wie wir gleich nachher auseinandersetzen werden.

V. 15b. משפט heißt ‚Gegner, Kläger‘, nicht ‚Richter‘, wie der Zusammenhang beweist vgl. Gesenius-Kautzsch §. 55, 1.

V. 26a. אבה findet sich nur hier. Es wird von den Alten in der verschiedensten Weise gedeutet. Heute übersetzt man allgemein ‚Rohr, Schilf, Papyrus‘ nach dem arabischen abâ und dem assyrischen abu. Schilfnachen, werden Is. 18, 2 als Fahrzeuge der Äthiopier erwähnt, und sie sind heute noch im Sudan gebräuchlich. Die Griechen lernten diese Schiffe in Ägypten kennen und rühmen ihre Schnelligkeit vgl. Erman, Ägypten S. 635 ff. -- Is. 18, 2 steht statt אבה das dem Ägyptischen entnommene גמא. Vgl. Job 8, 11, wo neben גמא das gleichfalls ägyptische אחו sich findet. — Manche (vgl. Delitzsch) dachten an abâi, den abessynischen Namen des Nils, über dessen Stromschnellen, wie wir in den Berichten der Reisenden lesen, die Kähne der Eingebornen mit rasender Eile dahinsausen. Doch ist die Übersetzung ‚Binsenschiffe‘ unbedingt vorzuziehen.

V. 35b. Wörtlich: ‚So bin ich nicht bei mir‘ d. h. So (dass mich solches Unglück treffen müsste) sieht es nicht aus in meinem Gewissen.

Cap. 10 V. 17c. Wörtlich: ‚Ablösungen und Frohndienst sind wider mich‘ d. h. sich ablösende Frohndienste (Frohn auf Frohn) sind wider mich.

IV. **Analyse.** Baldad hatte gesagt: Die Weisen aller Zeiten lehren, dass Gott nie ungerecht gegen den Menschen handelt. Darauf entgegnet Job: Das sage ich auch. Gott ist nie ungerecht. Selbst wenn er den Unschuldigen züchtigt, begeht er keine Ungerechtigkeit. Auch der Unschuldige d. h. derjenige, welcher frei von groben Verbrechen ist, hat seine kleinen Fehler. Gott, als der höchste Herr, kann aber an uns die größten Forderungen stellen und sie mit unerbittlicher Strenge geltend machen. Er thut also nicht unrecht, wenn er den Unschuldigen wegen seiner kleinen Vergehen aufs schärfste heimsucht; aber eine unerklärliche Strenge wäre es doch. Das ist nun mein Fall. Ich klage Gott nicht an. Ich will ihm nur meine Unschuld beweisen; ich bitte ihn auch, mir seine geheimnisvolle Strenge gegen mich zu erklären. — Job sagt also: Ich bin schuldig im absoluten Sinne, und so habe ich mein Leiden verdient (für allerlei kleine Vergehen, von denen kein Mensch frei sein kann); ich bin aber unschuldig nach menschlicher Anschauungsweise (ohne grobe Verbrechen), und in diesem Sinne leide ich unverdient. — Außerdem ist eine Klage gegen Gottes höchste Majestät unter keinen

Umständen statthaft oder möglich. Gott könnte und würde dieselbe rücksichtslos unterdrücken.

Der Centralgedanke des ganzen Stückes liegt in der 3. Wechselstrophe: Ich klage Gott nicht an; ich will ihm nur in einer Verhandlung meine Unschuld beweisen. Die Ausführung verläuft in 3 Sätzen: 1) Man kann mit Gott als dem höchsten Herrn nicht rechten (9, 2—29). 2) Doch bitte ich Gott, er möge sich nach Menschenart zu einer Verhandlung mit mir herablassen (3. Wechselstrophe). 3) Hast du, o Gott, mich geschaffen, um mich zu quälen? — Der erste dieser drei Sätze gliedert sich wieder in 3 Abschnitte: 1) Gegen Gott kann der Mensch nicht rechten (9, 2—16). 2) Das zeigt sich klar in seinem gegenwärtigen schonungslosen Vorgehen gegen mich (2. Wechselstrophe). 3) Ja, auch die Tugend gewährt leider keinen Schutz gegen Gottes Strenge (3. Strophenpaar). — So erhalten wir 5 Gedanken, welche dann weiter ausgeführt werden.

Gegen Gott kann der Mensch nicht rechten: Gegen Gott kann der Mensch nie Recht bekommen, er ist ja der Allerhöchste (1. Strophe); er beherrscht absolut die physische Welt (1. Gegenstrophe). Fürwahr, er ist der Eine Gott, der Schöpfer aller Dinge (1. Wechselstrophe). Er beherrscht absolut die moralische Welt (2. Strophe); ich kann also gegen Gott nicht Recht bekommen weder als Verklagter noch als Kläger (2. Gegenstrophe).

Das zeigt sich klar in seinem gegenwärtigen schonungslosen Vorgehen gegen mich: Ohne dass ich es verdient hätte, schlägt er mich, bloß weil es ihm so beliebt.

Ja, auch die Tugend gewährt leider keinen Schutz gegen Gottes Strenge: Gerechtigkeit nützt nichts vor Gott (3. Strophe). Darum bin ich auch jetzt unglücklich trotz meiner Unschuld (3. Gegenstrophe). — 1) Gerechtigkeit nützt nichts vor Gott: Bin ich auch unschuldig, so kann ich doch manche Fehler in mir nicht leugnen, wegen deren Gott mich strafen kann und, wenn es ihm beliebt, mich auch strafen wird (V. 20—21). Das zeigt auch die Erfahrung. Gute und Böse werden vom Unglücke gleichmäßig verfolgt; wenn eine ansteckende Krankheit herrscht, geht sie an den Häusern der Gerechten nicht vorüber (V. 22—23). Ja, die Bosheit scheint über die Tugend zu triumphieren sowohl im privaten, wie im öffentlichen Leben, und das alles nach Gottes Fügung (V. 24). — Darum bin ich auch jetzt unglücklich trotz meiner Unschuld: Kurz ist mein Leben (V. 25—26); Gottes Strenge füllt es mit Leiden (V. 27—28); vergebens würde ich mich auf meine Tugend berufen (V. 29).

Doch bitte ich Gott, er möge nach Menschenart mit mir verhandeln: Gegen Gott kann ich allerdings meine Unschuld nicht geltend machen (V. 30—31); er ist ja der höchste Herr (V. 32—33).

Doch möge er sich nach Menschenart zu mir herablassen, dass ich ihm meine Unschuld darlege (V. 34—35); in meinem Unglücke möchte ich Aufklärung erhalten über seine Strenge gegen mich (10, 1—2).

Hast du, o Gott, mich geschaffen, um mich zu quälen? Warum bist du so strenge gegen mich? (1. Hälfte der 4. Strophe). Du hast mich ja geschaffen (2. Hälfte). Und trotzdem bist du so strenge gegen mich (1. Hälfte der 4. Gegenstrophe); warum denn hast du mich geschaffen? (2. Hälfte.) — 1) Warum bist du so strenge gegen mich? Willst du aus reiner Laune dein eigenes Werk verderben und durch die Ränke der Bösen untergehen lassen? (V. 3.) Oder bist du in einem Irrthume befangen und hältst mich für einen Verbrecher? (V.4—5). Nein, du kennst sehr gut meine Unschuld (V. 6—7). — 2) Du hast mich ja geschaffen: Fürwahr, du hast mich geschaffen; warum also zerstörest du mich? (V. 8—9). — Im Mutterschoße hast du meinen Leib gebildet (V. 10—11). Dann hast du ihm das Leben eingehaucht und es bis heute erhalten (V. 12). — 3) Trotzdem bist du so strenge gegen mich: Strenge Gedanken bargest du in deinem Herzen als du mich schufest (V. 13). Den geringsten Fehler wolltest du schrecklich an mir rügen (V. 14—15); keine Ruhe sollte ich finden (V. 16—17). — 4) Warum denn hast du mich geschaffen? Ja, es wäre mir lieber, du hättest mich nicht geschaffen (V. 18—19). O, gönne mir doch eine kurze Freude, bevor ich zur Unterwelt gehe (V. 20—21), zum Lande der Finsternis (V. 22).

V. **Weitere Bemerkungen.** 1. Die Gliederung des Stückes verräth sich vielfach durch sprachliche Besonderheiten. In 9, 2—4 kehrt in jeder Zeile der Begriff ‚rechten, streiten, trotzen' wieder. Für 9, 5—7 sind die Participia mit Artikel, für 9, 8—10 die Participia ohne Artikel charakteristisch (diese Participien werden übrigens besser als pf. punktiert). In 9, 11—13 sind die beiden ersten Zeilen verbunden durch das zweimalige הן am Anfange, die beiden letzten Zeilen durch das zweimalige ישיב im ersten Stichus. 9, 14—16 steht regelmäßig ענה am Ende des 1. Stichus. 9, 20—24 finden sich die Ausdrücke ‚schuldlos, schuldig' gehäuft. 10. 4—5 ist durch das zweimalige אנוש als Verspaar gekennzeichnet. 10, 8—12 ist gereimt usw.

2. 9, 2—16 ist für sich betrachtet ein hübscher Kreisgesang, vgl. diese Zeitschrift 1897 S. 335. Es entspricht nämlich der ersten Strophe die letzte: Gegen Gott kann der Mensch nicht rechten V. 2—4; gegen Gott kann ich nicht rechten V. 14—16. Ebenso entspricht der zweiten Strophe die vorletzte: Gott beherrscht absolut die physische Welt V. 5—7; Gott beherrscht absolut die moralische Welt V. 11—13. Im Centrum dieses Kreises steht die Wechselstrophe mit ihrem erhabenen Glaubensbekenntnisse an den Einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde. Diese Wechselstrophe ist äußerlich ausgezeichnet durch ein Tristichon

(V 9) in ihrer Mitte. — V. 5—7 schildert (nach den in V. 4 gebotenen Andeutungen das Wirken Gottes in der physischen Natur als ein geheimnisvolles (V. 5), allgewaltiges (V. 6) und unwiderstehliches (V. 7, Gott löscht die Himmelslichter aus durch Sonnenfinsternisse und schwarzes Nachtgewölke). In derselben dreifachen Rücksicht wird in der entsprechenden Strophe (V. 11—13) das Wirken Gottes in der moralischen Welt gezeichnet. — Außerdem bemerkt man in V. 5—7 eine schöne Steigerung: Berge, Erde, Weltall.

3. Beachtenswert ist, dass dem Tristichon 9, 24 in der Gegenstrophe (V. 29) eine Kürzung (Pentameter statt Hexameter) entspricht. Ebenso entspricht dem Tristichon in der Zweizeile 10, 16—17 eine Kürzung in der Zweizeile 10, 6—7. Dagegen scheint das Tristichon 10, 15 einfach die Kürzung in der vorausgehenden Zeile 10, 14 zu compensieren. Dergleichen Compensationen sind uns auch früher begegnet. Man vergleiche Job 7, 4 mit 7, 14 in dieser Zeitschrift 1899 S. 170. — Aus alledem ersieht man, dass vor allem die Strophen zuverlässig abgegrenzt werden müssen; erst dann wird man auch den Bau der einzelnen Verse vollständig verstehen können, weil derselbe vielfach durch ihre Stellung in der Strophe und im Ganzen der Dichtung bedingt ist.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Paul Laymann und die Hexenprocesse. In seiner interessanten ‚Geschichte der Hexenprozesse in Bayern' hebt Prof. Riezler treffend hervor: ‚Wer von der Geschichte die Wahrheit, die volle Wahrheit und nichts als die Wahrheit verlangt, der wird angesichts (der Hexenprozesse) dieser schrecklichen Nachtseite der menschlichen Entwickelung zum vollen Verständniß durchzudringen wünschen'[1]). Finden wir nun die Wahrheit und nichts als die Wahrheit in dem Buche Riezlers? Manches in dem Buche Riezlers ist gewiss wahr, und wir begreifen auch vollständig den Ton gerechter Entrüstung über das himmelschreiende Unrecht, was sich jedem aufdrängen muss, der sich vorurtheilslos mit dem Studium dieser Processe beschäftigt hat. Aber manches in dem Buche Riezlers ist nicht wahr, nicht als ob Riezler absichtlich die Unwahrheit gesagt hätte, aber eine vorgefasste Meinung, die wie ein rother Faden durch das Buch sich hinzieht, lässt ihn nicht immer zur vollen Wahrheit durchdringen, ja verleitet ihn zu Ausfällen, die nicht nur nicht berechtigt, sondern geradezu ungerecht sind. Das Vorurtheil, das wie ein anderer Hexenwahn Riezler beherrscht, ist seine Abneigung, um nicht zu sagen seine Gehässigkeit gegen die Theologen. Gewiss trifft manche Theologen,

[1]) Geschichte der Hexenprocesse in Bayern Stuttgart (Cotta) 1896 S. 3.

Schuld, aber haben die weltlichen Juristen nicht ebensoviel oder noch mehr Schuld zu verantworten? Wie nehmen sich zB. gegen die Theologen Tanner (1627) und Spee (1631) die protestantischen Juristen Göhausen (1630) und Carpzov (1635) aus?

Es ist weiterhin eine durch keine Thatsache erhärtete Behauptung, dass die katholische Restauration die Hexenprocesse als ein Mittel für ihre Zwecke benützt; ist es ja bekannt, dass die katholische Restauration meist schon längst abgeschlossen war, als die Hexenbrände auch in katholischen Gebieten aufloderten. Ferner kann es wohl kaum anders als eine Verdächtigung bezeichnet werden, wenn Riezler über die Jesuiten von Bayern schreibt: ‚Auch nach Ankunft der Jesuiten mussten erst einige Jahrzehnte verstreichen, bis diese sich als Förderer der Hexenverfolgungen entpuppen konnten. Weder dem Klerus noch dem Volke erschienen sie ja als willkommene Gäste, bei ihrer Unbeliebtheit wäre es unklug gewesen, wenn sie zu den vielen Neuerungen, die sie veranlassten, auch noch Hexenverfolgungen angezettelt hätten. Die Möglichkeit dazu war erst dann gegeben, als sie nach Verlauf einiger Jahrzehnte in Bayern sich vollständig heimisch fühlten'. Es fällt uns gar nicht ein, diejenigen unter den Jesuiten, die sich aus Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit als Förderer der Hexenprocesse erwiesen, mehr entschuldigen zu wollen als ihre protestantischen Zeitgenossen, aber die hier behauptete Furcht vor Unklugheit der Jesuiten ist Phantasie, ebenso wie die vorgegebene Unmöglichkeit früher einzugreifen. Riezler weiß doch sehr gut, welchen Einfluss die Jesuiten unter Albrecht und Wilhelm besaßen, und dass jesuitische Gutachten zur Förderung der Hexenprocesse lange vor 1590 aus Furcht vor Unklugheit oder wegen Unmöglichkeit der Ausführung nicht unterlassen zu werden brauchten. Der Einfluss der Jesuiten unter dem frömmern Vater Wilhelm war viel größer als unter dem selbstständigern und begabtern Sohn Maximilian und doch ist nach Riezler (S. 196) ‚Maximilian der ärgste Hexenverfolger unter den bayerischen Fürsten geworden'.

Auf diese und andere Irrthümer näher einzugehen, würde zu weit führen, wir beschränken uns hier nur auf einen Punkt, nämlich die Charakteristik, welche Riezler dem berühmten Theologen Paul Laymann angedeihen läst. Auch hier stimmen wir vollständig mit Riezler überein, wenn er Übertreibungen und Lobhudeleien missbilligt, aber ebenso entschieden müssen Übertreibungen nach der andern Seite hin abgewiesen werden.

‚Tanners Aeußerungen über die Verkehrtheit und Grausamkeit der üblichen Folterpraxis, so schreibt Riezler (S. 259), konnten den Vertretern des herrschenden Systems nicht behagen. Diese witterten Gefahr.. In Tanners eigenem Orden fand man nöthig, der Theologia scholastica eine Schrift entgegenzustellen, welche die Wirkung ihrer Kritik

abschwächen und der Gefahr vorbeugen sollte, daß sich an Tanners Werk etwa zu weitgehende Milderungen des Prozeßverfahrens knüpften. Zweifellos (!) ist dies der Gedanke, aus welchem der 1629 in Köln erschienene Processus juridicus contra sagas et veneficos hervorgegangen ist, wiewohl diese Schrift auf Tanners Werk nirgends ausdrücklich Bezug nimmt. Als Verfasser nennt sich auf dem Titelblatt der Jesuit P. Paul Laymann. Neben Tanner war er damals der bedeutenste unter den bayerischen Theologen des Ordens. Daß er 1629 des berühmten Collegen großes Werk, dessen Druck zwei Jahre vorher seinen Abschluß erreicht hatte, noch nicht gekannt haben soll, ist vollständig ausgeschlossen .. Für den, der sehen will, ist es auch ein deutliches Zeugnis von dem theologischen Charakter der Hexenprozesse, daß der weitaus größte Teil dieser Jesuitenschrift von der Anwendung der Folter handelt, — weil eben in dieser Frage von Tanners Reformvorschlägen die größte Wirkung drohte .. Als Berater der Praxis, daran läßt sich nicht zweifeln, hat der Fanatiker Laymann den milderen Tanner vollständig aus dem Felde geschlagen. Laymanns Prozeß ist fünfmal, Tanners Theologie nicht wieder gedruckt[1]) .. Von oben herab wehte seitdem[2]) der Wind etwas weniger rauh, und auch der grimmige Laymann fand sich bewogen, den Mantel darnach zu tragen. In der dritten Auflage seiner Moraltheologie, die 1630 in München erschien, hat er zu den neun Quästionen des Kapitels über die Hexen sieben weitere hinzugefügt und hier Tanners Bedenken und Milderungsvorschläge unter ausdrücklicher Berufung auf diesen sich theilweise angeeignet .. Der jesuitische Moraltheolog ist durch diese Aeußerungen von 1630 nirgend in direkten Widerspruch mit den von ihm 1625 und 1629 gemachten getreten. Aber sie atmen einen neuen Geist — der nicht Laymanns Geist ist. Könnten wir hinter die Kulissen sehen und alle innern Vorgänge, die damals im Orden spielten, überschauen, würden wir wohl den Schlüssel zur Lösung des Räthsels besitzen'[3]).

Wie doch Voreingenommenheit auch einem sonst besonnenen Manne übel mitspielen kann! Tanner schreibt 1627 gegen Ausschreitungen in den Hexenprocessen; um ihm zu begegnen, geht zweifellos Laymann 1629 mit seinem Processus iuridicus vor, aber in derselben Zeit (1626—30) weht von oben ein weniger rauher Wind und deshalb tritt im selben Jahre 1629/30 Laymann in seiner Theologie den Milderungen Tanners mit Berufung auf ihn bei. Dafür muss sich Laymann die Titel eines

---

[1]) Der ‚Prozeß' hat 160 Sedezseitchen und Tanner 4 mächtige Folianten!

[2]) 1626—1630!

[3]) Riezler aaO. 259—266.

grimmigen Fanatikers gefallen lassen, und für den theologischen Charakter der Hexenprocesse ist ein neuer Beweis erbracht.

Wir suchen im Folgenden diesen Knäuel zu entwirren. P. Paul Laymann war geboren 1575 zu Innsbruck, 1594 in die Gesellschaft eingetreten und seit 1604 Professor in Ingolstadt, München und Dillingen gewesen. Er starb schon 1635 zu Constanz. Mit den Hexen beschäftigte er sich zuerst in seiner Theologia Moralis, die 1625 zu München erschien, und zwar besonders mit der Frage, wie sich der Beichtvater den Hexen gegenüber zu verhalten habe. Unter anderen meint er, der Beichtvater solle die Klagen der meist lügenhaften Weiber über die Ungerechtigkeit des Gerichtsverfahrens nicht annehmen, noch auch selbst darüber vor den Schuldigen klagen, da dies nicht Sache des Beichtvaters sei. Eine Person, die unschuldig verurtheilt sei, soll er damit trösten, dass ja auch die Martyrer unschuldig gelitten. Eine Hexe ist verpflichtet, ihre Mitschuldigen dem Richter anzugeben, damit die Hexerei von der Obrigkeit gehindert und ausgerottet werden kann. Hat eine Hexe Unschuldige angegeben, so ist sie streng verpflichtet zu widerrufen, und der Richter muss ihren Widerruf annehmen. Wenn ein Weib auf der Folter unwahre Verbrechen von sich ausgesagt, soll sie widerrufen, ist aber dazu nicht verpflichtet, wenn ihre Furcht vor der neuen Folterung zu groß ist. Ein Beichtvater, der sich von der Schuldlosigkeit einer Frau, die auf der Folter aber ihre Schuld ausgesagt, überzeugt hat, soll den Richter nicht mahnen, da es ja nichts nützt, unaufrichtige Beichten anderer veranlassen könnte, wenn dies bekannt wird, und das Beichtgeheimnis in Betreff der Schuldigen in Gefahr käme.

Den Richter mahnt P. Laymann, dass er nicht zu Gefängnis und Process schreite, bevor wahrscheinliche Anzeichen des Verbrechens vorhanden, die Anzeige infamer Personen genüge nicht. Er verwirft die Ansicht derer, die behaupten, dass man bei einem abscheulichen Verbrechen lieber ein Unrecht für Einzelne, als durch Nichtverfolgung einen Schaden für das Ganze zulassen dürfe. Für die Folter fordert er große Vorsicht. Bevor der Richter zur Tortur schreite, müssen solche Indicien vorhanden sein, dass der Richter fast von der Schuld überzeugt ist, und nur noch das Eingeständnis fehlt. Die Ansicht Binsfelds, dass die Angabe mehrerer Verurtheilten auf eine und dieselbe Schuldige zum Todesurtheil genüge, auch wenn die Angeschuldigte selbst nicht bekennt, weist L. zurück. Wenn das Gesetz die Verbrennung befiehlt, so heißt das, bei lebendigem Leibe verbrennen, und daran muss sich der Richter, wenn er nicht der höchste Richter ist oder besondere Umstände eine Ausnahme fordern, halten. Hier macht L. aber die bei den Christen bestehende Sitte geltend, gemäß welcher die Hinrichtung nicht durch langsamen Tod vollzogen, sondern den Verurtheilten ein Sack mit Pulver um die Brust gebunden wird, durch dessen Explosion sie bald ersticken;

bei den Unbußfertigen brauche man aber diese Milderung des Gesetzes nicht anzuwenden[1]).

Die zweite Auflage der Moraltheologie erschien schon 1626 und zwar unverändert. Die dritte Auflage der Moraltheologie leitet Laymann mit einer kurzen Erinnerung ein. Diese Vorrede trägt das Datum: München, 24. April 1630 und besagt: ‚Ich habe nicht Weniges an mehreren Stellen beigefügt, besonders aber über den Hexenprozeß, da ich glaubte, diese überaus wichtige Materie, bei der in Deutschland sowohl die Theologen als auch die Juristen verschiedene Meinungen aufgestellt, ausführlicher untersuchen zu müssen'. Aus den Nr. 17—31 in der ersten und zweiten Auflage sind in der dritten Auflage Nr. 21—64, also über das Doppelte geworden und ganz besonders treffen diese Erweiterungen die Abschnitte, die zur Vorsicht in den Processen mahnen. Unter anderm will L., wenn Aussicht auf Erfolg vorhanden, daß der Beichtvater den auch andern bekannt gewordenen Widerruf einer verurtheilten Person in Betreff von Angaben, die sie gegen Unschuldige gemacht, dem Richter zur Kenntnis bringe. Eingehend vertheidigt er, daß nur gewichtige Indicien den Richter zum Einschreiten bewegen sollen, denn es handele sich hier um eine große Schmach für den Angeklagten, ferner sei es für den Richter bei weniger gewichtigen Indicien zweifelhaft, ob das Verbrechen begangen worden sei oder nicht. Im Zweifel sei aber immer das Mildere zu wählen und keineswegs dürfe im Zweifel das Verbrechen vorausgesetzt und so ein Angeklagter zu Gefängnis und Tortur gebracht werden. Wenn das schon bei allen Verbrechen gelte, so ganz besonders bei der Hexerei, deren Untersuchung und Aburtheilung der Täuschung und dem Irrthum mehr unterworfen sei. Ferner darf der Richter nie nach einer bestimmten Person fragen, ob sie mitschuldig sei, das heiße nicht untersuchen sondern suggerieren, und wenn in Folge dessen eine Aussage gemacht werde, so habe diese für nichts zu gelten. Wenn auch der Richter verpflichtet sei, nach Mitschuldigen zu fragen, so dürfe er dies doch bei manchen Hexen nicht thun, da sie so unbeständig und leichtfertig seien, daß ihren Aussagen gar kein Glauben beizumessen sei. Aus solchen Aussagen und Fragen sei kein Nutzen sondern nur Gefahr für den guten Ruf Anderer zu erwarten.

Mit Berufung auf Tanner fordert auch L., die Angeklagten dürften nicht gleich nach der Gefangennahme gefoltert oder auch nur verhört werden, denn sie seien in den ersten Stunden so verwirrt und erschreckt, daß Folter und Verhör nur zu ihren Ungunsten ausfallen könne: man

[1]) Theologia Moralis Monach. 1625. 2. 519. Riezler behauptet (S. 260), daß Laymann in dieser Auflage ‚in zweifelhaften Fällen lieber die strengere Auffassung vertritt'.

müsse ihnen wenigstens 1—2 Tage Zeit lassen, sich zu fassen und zu überlegen. Ferner darf Niemand gefoltert werden, dem man nicht vorher die Mittel zur Vertheidigung gewährt hat. Auch darf die Folter nicht so hart sein, dass es gleichsam unmöglich ist, dieselbe auszuhalten, und sie so moralisch gesprochen zum Geständnis zwingt, sei der Gefolterte schuldig oder unschuldig. Während der Folter darf kein Geständnis angenommen und in die Acten eingetragen werden, besonders gelte das von Angaben anderer Mitschuldiger.

Nun geht Laymann an die Untersuchung einer wichtigen Principienfrage, ob nämlich im Allgemeinen bei dem Hexenprocess einer mildern oder strengeren Praxis zu huldigen sei. Mit Berufung auf Tanner behauptet L., dass beim Hinneigen zu dem strengeren Verfahren die Verurtheilung auch Unschuldiger unausbleiblich sei. Weitläufig weist er, wiederum gestützt auf Tanner, die Behauptung Binsfelds zurück, Gott werde die Verurtheilung Unschuldiger nicht zulassen. Die Nachtheile, welche aus den häufigen wenig vorsichtigen Hexenprocessen für die Einzelnen und das Gemeinwesen erwachsen, zählt er fast mit den Worten Tanners auf. An wenigen Orten, wo man auf Anzeigen hin, sobald sie eine bestimmte Zahl über dieselbe Person erreichten, den Process begann, kam man schließlich soweit, dass Jedermann einsah, wenn es lange so weiter gehe, würden ganze Dörfer, Städte und Staaten vernichtet werden. Also der Richter muss im Römischen Reiche seinen Eifer mäßigen und vorsichtig vorangehen, die Gesetze und Alles, was wir als sicherere und gelindere Meinung aufgestellt haben, beobachten.

Damit hat P. Laymann jedenfalls gezeigt, dass ihm die Gerechtigkeit Herzenssache war, wie dies bereits aus seinen kürzeren Ausführungen in der 1. u. 2. Aufl. klar hervorgeht.

Wie ist aber der Widerspruch zu lösen zwischen dem härteren Processus vom Jahre 1629 und der ebenfalls im Jahre 1629/30 bewerkstelligten Neubearbeitung seiner Moraltheologie. Wir behaupten, dass kein Widerspruch vorliegt, sondern dass die Laymann zugeschriebene Schrift Processus juridicus contra sagas vom Jahre 1629 gar nicht von ihm herrührt.

Im Jahre 1629 erschien zu Cöln bei Metternich ein Büchlein mit dem Titel: ‚Juridicus processus contra Sagas et veneficos: Das ist: Ein Rechtlicher Proceß gegen die Unholden und Zauberische Personen . . Ist mit gutem Fleiß und grüntlicher Probation und Beweiß durch P. Paulum Laymann, der Societet Jesu Theologum und Juris Canonici Doctorn. In Lateinischer Sprach beschrieben. Jetzt den Gerichtshaltern und guter Justizi befreundten zum besten verteutscht, auch mit bewehrten Historien und andern Umständen vermehrt, und in unterschiedliche Titul ordentlich abgetheilet'.

Im selben Jahre 1629 ließ der Aschaffenburger Drucker Quirin Botzer ein Büchlein erscheinen unter dem Titel: Tractatus novus de processu juridico contra sagas et veneficos. Das ist: Ein Newer Tractat von Rechtlichen Prozeß gegen die Unholden usw. Diese Aschaffenburger Ausgabe entspricht ganz genau nach Titel und Inhalt der Cölner-Ausgabe von 1629 mit Ausnahme der Widmung des Druckers an die Churf. Geh. Räthe und den Stadtrath von Aschaffenburg. In dieser Widmung heißt es (S. 6): ‚Nach welchem ich nun auch diesen Newen Tractat De processu juridico contra Sagas et Veneficos gleichfalls zu noch mehrer Erleuterung solches trüben und verdunkelten Handels (so von P. Paulo Laymann der Löbl. Societät Jesu beschrieben, und auß gemeinen Weltlichen und Geistlichen Rechten, Bullis Pontificum, und dem auß vielen fürnehmen Theologis und beyder Rechten Doctorn mit reifflicher Erwegung bewehrt worden) zu Teutsch in Truck gebracht ..‘

Dieser Quirin Botzer scheint die Hexenprocesse als Specialität seiner Officin betrieben zu haben, denn im selben Jahre 1629 erschien ebenfalls bei ihm eine Aurea Enucleatio atque disquisitio . . procedendi contra sagas et veneficos . . Ex eruditissimo Tractatu et *Theologia Morali Laymannica noviter extracta*[1]). Diese Enucleatio enthält an erster Stelle die §. 17—33, welche Laymann in der 1. und 2. Auflage seiner Moraltheologie den Hexenprocessen widmet, in unverändertem Abdruck.

---

[1]) Der genaue Titel, der bei De Backer-Sommervogel fehlt, lautet: Aurea Enucleatio atque disquisitio seu explanatio de modo et forma in utroque foro poli et mundi seu animae conscientiaeque ac externo judiciali etc. procedendi ac vindicandi contra sagas et veneficos in examine, tortura, enunciatione, confessionum et votorum discretione, pensitatione atque efficacia; item poenalitate, SS. Eucharistiae datione, sepultura, aliisque similibus contingentiis etc. Ex eruditissimo Tractatu et Theologia Morali Laymannica, noviter extracta et ad commune publicum bonum, proque solatio timoratis conscientiis officiatis atque pastoribus etc. in hanc manualem ac patentem chartam et usum traducta. Studio Candidi et officiosi Lectoris W. S. à V. C. et C. A. *** Aschaffenburgi Typis Botzeri an. 1629 24° 108 p. Auf die §. 17—33 des P. Laymann (p. 6—55) folgt (p. 50—55) ein Corollarium de obstetrice invalide et nomine daemoniaco baptizante ex eod. Doct. Laymanno lib. 2. tract. 3. num. 3), in welchem Laymann vertheidigt, daſs eine solche Person nicht gegen ihren Willen zu verpflichten sei, sich selbst zur Bestrafung bei der Obrigkeit anzuzeigen. Das Büchlein beschließt (p. 56—107) ein Appendix referens aliquot causas cur tam multi, qui videri possent innocentes; et infantes Daemonolatriae crimine implicentur.

Dieser Abdruck und andere ähnliche Abdrücke der kurzen Bemerkungen Laymanns über die Hexenprocesse in seiner Moraltheologie sind weiter nichts als eine Buchhändler-Speculation und eine ebensolche ist der Laymann zugeschriebene Process, auf dessen Titelblatt der damals schon berühmte Name Laymanns als Reclame prangt. Was sagt nämlich der Titel sowohl der Cölner als auch der Aschaffenburger Ausgabe? Er besagt, dass der Juridicus Processus mit gutem Fleiß von P. Paul Laymann in lateinischer Sprach beschrieben und jetzt 1) verteuscht 2) mit bewehrten Historien und andern Umständen vermehrt und 3) in unterschiedliche Titel ordentlich abgetheilt worden. Weder von der Übersetzung noch von den Zuthaten noch von der Eintheilung wird aber behauptet, dass sie von P. Laymann herrühren. Quirin Botzer sagt in seiner Vorrede nichts anderes, nämlich was P. Laymann geschrieben, sei aus gemeinen weltlichen und geistlichen Rechten, Bullen, Theologen, Rechtsgelehrten mit reiflicher Erwägung ‚bewehrt' worden.

Bei dieser ‚Bewehrung' aus sovielen Quellen ist von Laymann nicht mehr viel übrig geblieben, aber der Name auf dem Titelblatt war ja auch die Hauptsache. Verstärkt wird diese Behauptung dadurch, dass jede Approbation von Seiten der Obern fehlt; dass ferner Laymann um diese Zeit (1625—1630) seine Werke in München bei Nicolaus Henricus erscheinen ließ, und die sicheren Originalwerke Laymanns alle innerhalb der oberdeutschen Ordensprovinz, an den Orten seiner Lehrthätigkeit zu München, Ingolstadt und Dillingen erschienen sind.

Wenn seit Allegambe Bibliotheca Scriptorum Soc. Jesu (Antverp. 1643) alle Ordensbibliographen unter dem Namen Laymann ein Büchlein aufführen ‚Processus juridicus contra Sagas Coloniae', so ist dies eben der lateinische Obertitel der deutschen Cölner Ausgabe, deren ganzer Titel aber etwas viel Weiteres besagt, wie wir oben gesehen. Eine lateinische Ausgabe dieses Processus juridicus ist bisher vergebens gesucht worden, weder Binz noch Riezler haben eine solche gefunden, und die in dieser Beziehung reichste Bibliothek der Welt, die kgl. Bibliothek zu München, besitzt auch keine lateinische Ausgabe. Ferner geht aus dem noch erhaltenen Registerband der Briefe, die um diese Zeit von den Generälen der Jesuiten nach Oberdeutschland gerichtet wurden, hervor, dass wohl correspondiert wurde über andere Werke Laymanns, von einem Processus juridicus contra sagas ist aber nirgends die Rede.

Dazu kommen noch innere Gründe. Der Processus juridicus schwankt zuweilen zwischen Milde und Strenge dahin, vielfach aber gibt er der strengeren Ansicht den Vorzug. Unter Anderm behauptet der Processus: weil die Hexerei ein heimliches Laster ist, so hat man jederzeit von Rechten erlaubt und für gut angesehen, dass im Falle keine andern Indicia vorhanden seien und eine Person von mehreren Mit-

schuldigen angegeben werde, Gefangennahme, Folterung und Verurtheilung erlaubt sei[1]), sonst könnte der Process überhaupt nicht geführt werden, da nur immer infame Personen betheiligt und Mitwisser seien. Das Gegentheil vertheidigt Laymann im Jahre 1625 und noch mehr 1630.

In dem Tit. tertius handelt der Processus von der Tortur und empfiehlt im Allgemeinen Milde, aber mit Berufung auf den Hexenhammer wird fast dessen ganzes unsinniges Interrogatorium aufgeführt, u. a. soll auch gefragt werden: wieviel und welche zauberische Leut mit ihnen auf den Hexen-Plätzen und bei den Geistern gewesen. Laymann citiert aber nie den Hexenhammer und betont, dass auf der Folter keine Angaben anderer Mitschuldiger angenommen werden dürfen.

Im folgenden Titel über die Wiederholung der Folter wird dem Richter der weiteste Spielraum gelassen, so zB. wenn der Gefolterte auf der Folter krank geworden oder wenn der Richter merkt, dass der Gefolterte halsstarrig beim Leugnen verharrt, oder wenn der Gefolterte seinen Mitschuldigen nicht nennen will, denn die Zauberei wird selten ohne Gesellschaft angefangen. Laymann lehrt besonders im Jahre 1630 das gerade Gegentheil.

Dann wendet sich der Processus gegen die Richter, welche die Hexerei für Phantasterei halten, die, wenn sie den Process führen müssen, so handeln, als sei es nur um einen Pfennig zu thun, und gilt bei ihnen gleich, ob dieses Laster ausgerottet wird, dahero denn etliche Richter gefunden werden, welche mit den Hexen eben wie eine Katz mit der Maus spielen. Ein Richter begeht eine Todsünde, welcher eine Schuldige, so sich in diesem Zaubereilaster schuldig bekennt, nicht nach Gebür straft, und wenn er dabei verharrt, kann er von keinem Beichtvater losgesprochen werden. Der Richter, der in Zweifel ist und keine hinreichende Ursache für die Unschuld findet, und doch nothwendig ein Urtheil fällen muss, darf den Angeklagten zum Tode verurtheilen, wie viele Theologen erlauben. In seiner Moral behauptet P. Laymann (1. Aufl. II, 495), dass der Richter den Angeklagten nur dann verurtheilen könne, wenn er durch gerichtlichen Beweis überwiesen oder selbst vor Gericht seine Schuld eingestanden.

Der Processus meint, auf das Schwören der Angeklagten, sie seien unschuldig, brauche der Richter nichts zu geben, zumal die Hexen ihre Seel vorlängst dem Teufel verkauft und manchmal Athei oder Heiden sind. Diejenigen, die sich für die Unschuld der Hexen so eifrig verwenden, richten nichts anderes aus, als dass sie sich verdächtig machen,

[1]) Ausgabe Oettingen 1710 S. 19 f. Diese Oettinger Ausgabe vom Jahre 1710 stimmt in Titel, Inhalt und Sprache ganz mit den Ausgaben von 1629 überein, nur ist auf dem Titel noch beigefügt ‚Mit Approbation der Obern'.



dass sie entweder selbst in diesem Spital krank liegen oder es mit Wiero und Loeseo (Loos), welche auch wegen Zauberei von andern beschreit und berufen werden, halten oder mit ihnen Ketzer sind. Wie wollen sie es rechtfertigen, alle weltlichen und geistlichen Gerichte, Concilien, Theologen, ja die ganze Kirche der Unwissenheit und Ungerechtigkeit zu zeihen und das auf das Zeugnis eines Ketzers Wierus und anderer verdächtiger Zauberer hin[1]). Bei der Frage, ob der Richter eine verklagte Person, die von vielen Zauberinnen als Genossin denunciert, auch ohne Bekenntnis der Angeklagten bestrafen darf, legt der Processus besonders zwei Meinungen vor. Die erste, welche mit nein antwortet, wurde von Delrio und Laymann tract. de Sagis § var. n. 27 vertheidigt[2]). Laymann behauptet hier (Ed. I, II, 519), die Aussagen auch noch sovieler Hexen genügen nicht zur Verurtheilung eines Angeklagten und in der 3. Aufl. (I, 523) sagt er schärfer, es ist nie erlaubt, nur auf solche Aussagen hin, wenn sie noch so zahlreich sind, eine Angeklagte zu verurtheilen. Als zweite Meinung führt der Processus an, dies sei erlaubt, und citiert dafür sehr viele Autoren. Wie entscheidet sich nun der Processus? Die erste Ansicht ist zwar christmild und mitleidig und kann nicht leicht verworfen werden und kann der Richter darnach vorangehen. Die zweite Meinung (gegen Laymann) kann aber auch für unrecht nicht gehalten werden. Jetziger Zeit pflegt man keine Hexe zu verbrennen, sie habe sich denn vor Gericht öffentlich schuldig bekannt. Also 1625[3]) und noch viel schärfer 1629/30 behauptet Laymann, es ist nicht erlaubt, und im selben Jahre soll derselbe Laymann die Verurtheilung für erlaubt halten.

Sehr bemerkenswert ist ferner, dass in dem ganzen Processus von 1629 Tanner, der den hier einschlägigen dritten Band seiner Theologie bereits 1627 veröffentlicht hatte, auch nicht ein einziges Mal erwähnt wird, während sonst wiederholt alle möglichen Theologen angeführt werden. Der Geist Tanners ist eben ganz entgegengesetzt dem Geiste, der in dem Processus weht. Jedenfalls schon im Jahre 1629 arbeitete P. Laymann an der Neuauflage seiner Moral, an der Manches verbessert und viele Zusätze angebracht wurden, wie die Vorrede von

---

[1]) Das steht fast wörtlich bei Delrio 1603, Ed III, 28. Auch die im Processus folgenden Altweibergeschichten sind Delrio entnommen. Laymann bekämpft aber ähnlich wie Tanner den P. Delrio: Delrio in multis rigidiori opinioni adhaeret, so sagt Laymann Ed. 3. I, 524.

[2]) Hier auf S. 128 wird Laymann überhaupt zum ersten Male erwähnt. Gegen Ende wird Laymann besonders bei dem Capitel über die Beichtväter und Empfang der hl. Sacramente häufiger genannt.

[3]) Ed I. 2, 519. Arbitror ad condemnatoriam sententiam haud sufficere. Ed 3. 1, 523: Nunquam licet ob denuntiationes reorum quantumvis multiplicatas personam denuntiatam morte afficere.



April 1630 besagt. Zu ein und derselben Zeit hätte also Laymann in dem Processus die Ausführungen des P. Tanner sowohl formell als auch materiell vollständig ignoriert, in seiner Moraltheologie aber wiederholt erwähnt und seine Zusätze ganz im Geiste Tanners gestaltet. Endlich will Laymann von dem Processus juridicus so wenig wissen, dass er die ausführlichere Spezialarbeit vom Jahre 1629 in seiner allgemeinern Darstellung vom Jahre 1629/30 gar nicht einmal erwähnt. Doch genug.

In der ersten und dritten Auflage der Moraltheologie Laymanns weht kein verschiedener Geist. Mit dem Processus juridicus hat Laymann nichts zu thun. Damit fallen alle Verdächtigungen. Riezler führt gegen die Lobredner Laymanns an: ‚Die Geschichte, sagt Lucian, trennt kein schmaler Isthmus, sondern eine gewaltige Mauer von der Lobhudelei'; dem muss hier beigefügt werden — und eine noch gewaltigere von der unbilligen Verkleinerung und Verdächtigung'[1].

Exaeten. Bernhard Duhr S. J.

Nicolaus Weigel und Heinrich von Langenstein über den Ablass von Schuld und Strafe. In seiner Abhandlung über das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters (Leipzig 1897. S. 69 f.) theilt Brieger, im Anschlusse an Amort (De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum .. notitia. Aug. Vind. 1735. II, 103 sq.), einiges über die Ablasslehre des Leipziger Professors Nicolaus Weigel mit. Bezüglich des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe, bemerkt Brieger, ‚zeigt sich Weigel, wenn ich ihn recht verstehe, den Schwierigkeiten, die auf ihn eindringen, noch nicht irgendwie gewachsen .. Er verneint die Frage, ob der Ablaß im eigentlichen Sinne Erlaß von Strafe und Schuld sei. Das hindert ihn aber nicht, den Plenarablaß als einen „Erlaß aller Strafe und Schuld" zu

---

[1]) Hierdurch erledigt sich auch, was Prof. Binz schreibt (Dr. Joh. Weyer Bonn 1885 S. 114 ff.): Laymann ‚hat später eine eigene Schrift (Processus) herausgegeben, deren Original mir nicht bekannt geworden ist, von der ich jedoch eine Uebersetzung vor mir habe, die noch bei Lebzeiten des Autors erschien. Aus ihrem Titel ist allerdings nicht ersichtlich, daß er selbst sie angefertigt hat. Das Fehlen der Approbation durch die Obern weist auf einen fremden Uebersetzer hin .. Man wird nach alledem den P. Laymann schwerlich zu den „wenigen Andersdenkenden" (Soldan 2, 186) zählen können. Sein Verdienst ist nur, eindringlich Vorsicht gepredigt zu haben; aber das ist in dem Jahrhundert der Carpzov-Genossen immer schon etwas'.



definieren. Aber wie soll man denn das eine mit dem andern vereinigen? Weigel läßt sich hier (wie es scheint, um einen Ausgleich zu finden) in eine merkwürdige Untersuchung über die Grade der Absolutionsgewalt des Papstes ein. Er nimmt deren vier an usw.' Indessen fügt Brieger in einer Anmerkung bei: ‚Ein sicheres Urtheil wird sich allerdings wohl nur bilden können, wer die wichtigen Capitel seines großen, schwer zugänglichen Werkes in ihrem vollen Wortlaute vor sich hat. Angeblich wäre es nur handschriftlich vorhanden . . Vermuthlich ist aber längst das ganze Werk gedruckt'.

Da ich in der Lage war, Weigels Werk auf der Münchener Staatsbibliothek einzusehen, so kann ich bestätigen, dass Briegers Urtheil über die Ablasslehre des mittelalterlichen Theologen ganz und gar unzutreffend ist. Bevor dies nachgewiesen werde, wird es nicht unnütz sein, über Weigel und dessen Ablassschrift einiges mitzutheilen.

Nicolaus Weigel, aus Brieg in Schlesien gebürtig, bezog im Sommersemester 1414 die Leipziger Hochschule, wo er 1416 zum Baccalaureus und Ende 1418 zum Magister der freien Künste promoviert wurde. Dann wirkte er längere Jahre als Professor in der philosophischen Facultät. Im Wintersemester 1423—1424 erscheint er als Decan, im Sommersemester 1427 als Rector, im Wintersemester 1427—1428 als Vicekanzler. Damals war er bereits Baccalaureus der Theologie (G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig. Leipzig 1895—1897. I, 46. 91; II, 96. 98. 101. 103. 107). Als Stellvertreter des Bischofs Johann Hofmann von Meißen und als Abgeordneter der Universität Leipzig betheiligte er sich am Basler Concil. Nachdem diese Synode am 14. April 1436 zu Zwecken der Wiedervereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche einen Jubelablass ausgeschrieben hatte (*Harduin*, Acta Conciliorum. T. VIII. Parisiis 1714 p. 1217 sqq.), wurde Weigel vom Concil beauftragt, den Ablass in der Kirchenprovinz Magdeburg und in der Diöcese Meißen zu verkünden. Dies veranlasste ihn, über den Ablass eine umfangreiche Schrift zu verfassen, die er anfangs 1441 der Censur des Meißener Oberhirten unterbreitete[1]). Der Bischof zeigte sich hoch erfreut über das bedeutende Werk. In seiner Antwort, ddo. Stolpen, 31. März 1441, forderte er Weigel auf, sobald als möglich den theologischen Doctorgrad zu erwerben; er selber werde der Feierlichkeit vorstehen, wie er ja auch als Lehrer an der Leipziger Hochschule den jungen Magister in die heilige Wissenschaft eingeführt habe. Weigel beeilte sich, dieser Anregung Folge zu leisten; schon am

[1]) Der Hauptsache nach hat Weigel sein Werk schon 1436 verfasst. Im 13. Capitel wird das Jahr 1436 als ‚annus currens' bezeichnet, während im 23. Capitel das Jahr 1435 ‚annus praeteritus' genannt wird.



19. Mai 1441 wurde ihm von Bischof Johann in Leipzig der Doctorhut aufgesetzt[1]). Er starb am 11. September 1441[2]).

Weigels Werk, das handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek verwahrt wird[3]), zerfällt in 79 Capitel. Dasselbe, abgesehen von Capitel 41, welches sich mit der Bekämpfung von Hus beschäftigt (abgedruckt bei *Walchius*, Monimenta medii aevi. Vol. II fasc. I. Goettingae 1761. p. 25—66), ist noch niemals gedruckt worden. Die 1480 erschienene Clavicula indulgentialis ist bloß ein Auszug aus Weigels handschriftlichem Werke[4]). Dieser Auszug ist wohl zu unter-

---

[1]) In der von Erler veröffentlichten Leipziger Matrikel wird die Promotion Weigels zur Licenz oder zum Doctorat nicht erwähnt, ein Beweis, daſs das Verzeichnis der theologischen Promotionen nicht vollständig ist. In dem unten anzuführenden gedruckten Auszuge aus Weigels Schrift stehen am Schlusse die Thesen, welche Weigel vertheidigt hat ,in aula anno domini 1441, 19 maii, pro dando sibi birreto . . a domino Iohanne episcopo Misnensi'.

[2]) Vgl. auch über Weigel *M. Hankius*, De silesiis indigenis eruditis liber singularis. Lipsiae 1707. p. 119 sqq.

[3]) Cod. lat. 12247. Tractatus de indulgentiis. 228 Bl. 2°. Am Anfange steht die Widmung Weigels an den Bischof von Meißen mit der Antwort des letzteren; am Schlusse befinden sich vier Quaestiones, welche Weigel in aula doctorali bei seiner Promotion vertheidigt hat. Die Münchener Handschrift gehörte früher dem Kloster Rottenbuch; es ist eben der Codex, den Amort benutzt hat. Eine andere Handschrift (Cod. lat. 291, fol. 185—219), die Amort ebenfalls erwähnt und die aus der früheren kurfürstlichen Bibliothek stammt, enthält bloß einen Auszug aus dem großen Werke. In Rosenthals Katalog 98, Nr. 1892, ist das vollständige Werk verzeichnet (zu 180 M). Die Breslauer Universitätsbibliothek besitzt ebenfalls eine Abschrift des ganzen Werkes. II. F. 114. 112. Vgl. Fr. v. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. II. Bd. Stuttgart 1877. S. 533. Anm. 64.

[4]) Qui me non voluit, nunquam feliciter solvit. Incipit clavicula indulgentialis et absolutionis sacerdotalis secundum abbreviatum latissime summe venerabilis Nicolai Weigel s. th. baccalarii formati: validissimi theologi de indulgentia plenaria ad Iohannem Episcopum Misnensem s. th. professorem tempore concilii basiliensis. An. Chr. M.CCCC.XLI. Et habet quinque partes: Partes vero capitula: Et de his omnibus communiora quasi recisa relinquentur. Ohne Ort. 41 Bl. 2°. Am Ende heißt es: Sub an. domini millesimo quadringentesimo octuagesimo. Diese Incunabel ist beschrieben bei *Fr. G. Freytag*, Analecta litteraria de libris rarioribus. Lipsiae 1750, p. 1078 sqq. Die Schrift ist dreimal verzeichnet bei *Hain*, Repertorium bibliogr. Nr. 5403. 16153. 16154. Hain, der die Schrift nicht vor sich gehabt hat, ist irregeführt worden durch Panzer, der ebenfalls dasselbe Werk unter drei verschiedenen Nummern anführt. Annales typogr. IV. p. 24. Nr. 165; p. 213. Nr. 1317; p. 464. Nr. 168 b.

scheiden von der ausführlichen, aber nicht immer ganz genauen Inhaltsangabe, die Amort (II, 266—281) gegeben hat. Weigels gründliches Werk stand gegen Ende des Mittelalters in hohem Ansehen, und zwar nicht bloß in Deutschland; ließ sich doch Cardinal Bessarion eine Abschrift davon nach Rom kommen[1]).

Was nun den sogenannten Ablass von Schuld und Strafe betrifft, so sind bezüglich dieses Punktes namentlich die Capitel 13 und 23 zu berücksichtigen. Im ersteren Capitel wird die Frage behandelt, ‚quid intelligi debeat per plenam remissionem et ad quem sensum per hanc remittantur omnia peccata'. Weigel bemerkt zuerst, dass nach Heinrich von Bitterfeld, der einen Tractat über das Jubiläum verfasst hatte, die vom Basler Concil bewilligte plena remissio omnium peccatorum in einem dreifachen Sinne verstanden werden könne: 1. von einem Erlasse der Sündenschuld; 2. von der Erlaubnis, sich einen Beichtvater zu wählen, der befugt sei, von allen Sünden, auch von den Reservatfällen loszusprechen; 3. von einem Erlasse der Sündenstrafen, wie ja auch in der hl. Schrift das Wort ‚Sünde' im Sinne von ‚Strafe' gebraucht werde. Weigel erwähnt dann weiter, dass Heinrich von Bitterfeld in seinem Tractat behaupte: ‚Quod idem est dicere plenam remissionem peccatorum sicut absolutionem a pena et a culpa'[2]). Dass aber Heinrich von Bitterfeld, über den nichts Näheres bekannt und dessen Jubiläumsschrift niemals gedruckt worden ist, unter absolutio a pena et a culpa nach einem damals weit verbreiteten Sprachgebrauche einen vollkommenen Straferlass verstanden habe, ergibt sich aus einer andern seiner Erklärungen, die ebenfalls von Weigel angeführt wird: ‚Plenaria remissio est plena satisfactio *penarum pro peccatis debitarum* in foro penitentie de thesauro Ecclesie com-

---

[1]) Dies berichtet ein anonymer Autor in der 1514 verfassten Schrift: Scriptorum insignium .. Centuria, ed. I. Mader. Helmaestadi 1660. B 4a: ‚Qua (summa) indulgentiarum vim modumque ita metitur (Weigel), ut in ea materia, pace aliorum dicam, nulli secundus de mundo habeatur. Quin et eandem Dominus Cardinalis Bessarion ad urbem transcribendam sibi curavit'.

[2]) Ganz irrig schreibt Amort (II, 103), Weigel definiere die ‚plena remissio' als ‚remissio omnis poenae et culpae'. Der Leipziger Professor sagt bloß, dass Heinrich von Bitterfeld die oben angeführte Behauptung aufgestellt habe. Dass Brieger, der auf Amorts ungenaue Angabe angewiesen war, eine von Heinrich von Bitterfeld herrührende Behauptung Weigel zuschreibt, darf nicht Wunder nehmen; dagegen muss man sich wundern, dass Lea (a history of auricular confession and indulgences in the latin church. Philadelphia 1896. III, 72), der doch Weigels Werk vor sich hatte, in denselben Irrthum gefallen ist: ‚He (Weigel) tells us that plenary remission is the same as absolution a culpa et a poena':



municata'. Weigel selbst sagt vorläufig nichts Näheres über den Ablaſs von Schuld und Strafe. Er begnügt sich, nach der Erwähnung des dreifachen Sinnes, in welchem die plena remissio omnium peccatorum verstanden werden könne, folgende drei Sätze aufzustellen:

,Quibus premissis sit Proposicio I. Primo modo loquendo de plenaria remissione sacra synodus basiliensis facientibus ea que expressa sunt in suo decreto non impartitur plenariam remissionem peccatorum. Patet proposicio, quia illam remissionem s. synodus in volentibus hanc indulgenciam mereri presupponit in eo quod dicit in decreto: *de quibus corde contriti et ore confessi fuerint.* Talis enim peccatorum, id est culparum remissio fit per veram contricionem. -- Prop. II. Secundo modo loquendo de plenaria remissione s. synodus basiliensis facientibus ea que expressa sunt in decreto, partitur plenariam remissionem peccatorum de quibus fuerint corde contriti et ore confessi. Patet, quia talibus dat facultatem eligendi confessorem qui ab omnibus casibus eos contritos absolvere possit. — Prop. III. Tercio modo loquendo de remissione plenaria s. synodus . . impartitur plenariam remissionem peccatorum de quibus corde contriti et ore confessi fuerint'. Es werde nämlich hier peccatum im Sinne von poena genommen, so daſs die vom Basler Concil bewilligte remissio plenaria omnium peccatorum identisch ist mit einer ,remissio omnium penarum pro peccatis confessis et contritis debitarum . . tam in iudicio divino quam Ecclesie'.

Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt Weigel den zweiten Satz, wobei er Näheres über die von Brieger erwähnten Grade der Absolutionsgewalt des Papstes mittheilt. Die betreffenden Ausführungen über die päpstliche Absolutionsgewalt rühren jedoch, wie schon Amort (II, 104) ausdrücklich hervorgehoben hat, nicht von Weigel her, sondern von Heinrich von Hessen. Weigel seinerseits citiert diese Ausführungen, nicht etwa um zwei einander widersprechende Definitionen des Plenarablasses auszugleichen, sondern um die Frage aufzuklären, ob den Gläubigen, die kraft der Jubiläumsvollmachten Lossprechung von allen Sünden, auch von den päpstlichen Reservatfällen erlangen und zudem einen vollkommenen Ablaſs gewinnen können, noch eine ihren Vergehen entsprechende Buße aufzulegen sei. Daher bemerkt Weigel nach Anführung der Worte Heinrichs von Hessen: ,Ecce patet qualiter ille doctor satis dubitat an absque condigna penitentia quis possit absolvi a pena et a culpa . . Quidquid tamen sit de hoc, potest dici quod iuxta concessionem Concilii basiliensis potest quilibet sacerdos absolvere ab omnibus criminibus, propter que alioquin Sedes apostolica esset consulenda; sed videat, quod imponat penitentiam in forma Ecclesie'.

Heinrichs von Hessen Ausführungen über die päpstliche Absolutionsgewalt werden weiter unten zur Sprache kommen. Zuvor müssen wir jedoch sehen, wie Weigel im 23. Capitel seiner Schrift über den Ablass von Schuld und Strafe urtheilt.

Seine Ansicht ergibt sich schon aus der Überschrift des Capitels: ‚Proprie loquendo *non est indulgencia dicenda a pena et a culpa*, licet posset dici *absolucio aliqua a pena et a culpa*'. Dass es im eigentlichen Sinne keinen Ablass von Schuld und Strafe gebe, beweist Weigel im engsten Anschlusse an den Franciscaner Mayron (vgl. oben S. 50 f.). Eine solche Ausdrucksweise, bemerkt er, verstoßt gegen den Sprachgebrauch der Kirche: ‚Ille modus loquendi a pena et a culpa est contrarius forme qua communiter Ecclesia utitur; nam Ecclesia communiter concedit indulgencias confessis et contritis . . Et ita presupponit culpam dimissam in contricione vel confessione, dans indulgencias pro penis restantibus'. Weigel gibt indessen zu, dass man sehr wohl von einer Absolution von Schuld und Strafe sprechen könne. ‚Quia multum differt dicere: Hic absolvitur a pena et a culpa vigore indulgencie plenarie remissionis, et illi fit vel datur indulgencia a pena et a culpa. Nam primum potest optime concedi, ut patet ex dictis supra cap. 13, Prop. II. Sacerdos namque suo modo dicitur absolvere a peccato et ita a culpa, licet hoc Deus faciat proprie et principaliter. Ex auctoritate dantis et habentis dare indulgencias eciam absolvit a pena, id est, remittit penam debitam pro peccato. Igitur huiusmodi loquendi modus potest admitti, scilicet quod plenaria indulgencia homo potest absolvi a pena et a culpa; sed quod daretur indulgencia a pena et a culpa, hoc non est concedendum'.

Weigel sucht dann seine Ansicht noch eingehender zu begründen. Das Gesagte genügt jedoch, um zu zeigen, dass der mittelalterliche Theologe ‚den Schwierigkeiten, die auf ihn eindringen', vollauf gewachsen ist. Mit aller nur möglichen Entschiedenheit betont er wiederholt, dass es im eigentlichen Sinne einen Ablass von Schuld und Strafe nicht gebe, da der Ablass sich nicht auf die Sündenschuld, sondern nur auf die Sündenstrafen bezieht, die nach Vergebung der Sünden noch abzutragen sind. Andererseits hebt er treffend hervor, dass man sehr wohl von einer Absolution von Schuld und Strafe sprechen könne, insofern die Beichtväter durch die Jubiläumsbulle bevollmächtigt werden, von allen Sünden und allen Sündenstrafen loszusprechen.

Diese doppelte Absolution wird ausdrücklich erwähnt in einem Ablassbriefe, den Weigel als Commissar des Basler Concils am 14. März 1437 in Leipzig ausgestellt hat[1]). Dem Inhaber des Schrift-

[1]) Abgedruckt bei J. Förstemann, Urkundenbuch der Stadt Leipzig. Bd. III. Leipzig 1894. S. 156 f. Das Facsimile eines ganz ähnlichen

ſtückes wird die Vollmacht ertheilt, ſich einen Beichtvater zu wählen, der ihn einmal im Leben und dann wieder in der Todesſtunde von allen Sünden vollkommen losſprechen könne: ‚Quicunque sacerdos secularis vel regularis alias discretus, quem in confessorem elegerit, eundem dominum Iohannem semel in vita et semel in morte ab omnibus peccatis et censuris ecclesiasticis *plene absolvendi* . . facultatem habeat'[1]). In der beigefügten Abſolutionsformel wird dann dieſe facultas plene absolvendi näher bezeichnet als eine Vollmacht, von Schuld und Strafe loszuſprechen: ‚Dominus noster Iesus Christus per meritum (Förſtemann hat irrig miraculum geleſen) sue passionis dignetur te absolvere. Et ego auctoritate s. matris Ecclesie et s. Basiliensis synodi in hac parte michi concessa absolvo te ab omni sentencia excommunicacionis, suspensionis et interdicti a iure vel generaliter ab homine lata eciam sedi apostolice specialiter reservata, et plene te restituo sacramentis Ecclesie et communioni fidelium; et eadem auctoritate absolvo te ab omnibus et quibuscunque *peccatis, culpis et negligenciis mortalibus et venialibus*, de quibus corde contritus es et ore confessus et de quibus libenter confitereris, si tibi ad memoriam venirent, et *remitto omnem penam pro eis debitam* ac illam plenariam remissionem hac vice tibi impercior quam Ecclesia concedere solet omnibus Romam tempore iubilei vel crucesignatis ad recuperacionem terre sancte tempore passagii generalis euntibus'.

Hieraus ergibt ſich, daſs damals nicht bloß der Sterbeablaſs, ſondern auch der eigentliche Jubiläumsablaſs an die Abſolution des Beichtvaters geknüpft war. Der reumüthig Beichtende wurde demnach zu gleicher Zeit von Schuld und Strafe losgeſprochen. Die Schuld wurde durch die reumüthige Beichte und die prieſterliche Losſprechung, die Strafe durch den mit beſonderer Vollmacht ertheilten Ablaſs nachgelaſſen. Ganz dasſelbe kommt in gewiſſen Fällen auch heute noch vor, wenn ein Prieſter den Beichtenden nach reumüthiger Beichte von den Sünden losſpricht und ihm gleich nach der prieſterlichen Abſolution mit

Ablaſsbriefes, den ein anderer Commiſſar des Basler Concils 1438 in Nürnberg ausgeſtellt hat, findet ſich bei Lea, Bd. III, im Anhange.

[1]) Förſtemann hat *plenam* geleſen; bei Lea heißt es aber richtiger *plene*. In Capitel 41 bemerkt Weigel mit großer theologiſcher Genauigkeit gegen Hus: ‚Errat, quod non ponit differentiam inter *absolucionem ab omnibus peccatis*, et inter *plenam vel plenariam vel plenissimam remissionem*. Quia ad solam contricionem et confessionem actu vel voto susceptam habetur remissio omnium peccatorum, quantumcunque gravia fuerunt, sed non semper ad hoc habetur *plena* eciam remissio peccatorum. Quia hoc eciam includit remissionem *pene pro peccato debite*'.

päpstlicher Vollmacht den vollkommenen Ablass ertheilt. Da diese doppelte Absolution im Mittelalter auf Grund des sogenannten Beicht- oder Ablassbriefes ertheilt werden konnte, so erklärt sich leichter, warum dieselbe sehr oft als ein Ablass von Schuld und Strafe bezeichnet wurde.

Nun noch einige Worte über die oben erwähnten Erörterungen Heinrichs von Hessen. Da Heinrichs Ausführungen über die päpstliche Absolutionsgewalt, von denen Weigel nur ein Bruchstück mittheilt, für das bessere Verständnis des mittelalterlichen Sprachgebrauches in der Ablassfrage von Interesse sind, so mögen sie hier, insofern sie sich auf den Ablass beziehen, aus einer Münchener Handschrift in ihren wesentlichen Punkten wortgetreu mitgetheilt werden. Man wird daraus ersehen, dass Heinrich von Hessen, gleich andern Autoren des Mittelalters, unter dem Ablass von Schuld und Strafe nichts anderes verstanden hat als einen vollkommenen Straferlass.

Vor allem sei bemerkt, dass es sich hier nicht um Heinrich von Hessen den Jüngern handelt, sondern um H. v. Hessen den Ältern oder Heinrich von Langenstein, einen der ersten Professoren der Wiener Hochschule (vgl. über ihn Freiburger Kirchenlexikon V², 1712 ff.). In seinem weitschweifigen Commentar über die 3 ersten Capitel der Genesis handelt Heinrich von Hessen in einem Abschnitte, der 1390 geschrieben worden ist, sehr ausführlich von den verschiedenen Gewalten, von der weltlichen sowohl als von der kirchlichen; dabei bespricht er auch die Gewalt des Papstes, die Sündenstrafen nachzulassen oder Ablässe zu ertheilen[1]).

‚Quintum correlarium est quod papa habet potestatem in utroque foro, scilicet iudicii exterioris et interioris i. e. conscienciе seu penitencie *laxandi penas* quibus solutus amplius pro dimissis culpis homo nec hic nec in futuro puniendus est. Quod autem potestatem ita quantificandi penas in utroque foro habeat iuxta mensuram peccatorum manifeste deducitur ex correlariis precedentibus et ex aliis superius dictis, quibus ostensum est papam universalem iudicem esse et iurisdictionem habere super omnem populum christianum[2]). Consequens autem est quod cui

---

[1]) Die Lectura super genesin (bloß über die 3 ersten Capitel) füllt in der Handschriftensammlung der Münchener Staatsbibliothek drei dicke Foliobände an: Cod. lat. 18145—18147. Die Ausführungen über den Ablass finden sich in Cod. lat. 18146, fol. 406 sqq. Dieser Abschnitt wurde auch separat abgeschrieben. In München findet sich derselbe in Cod. lat. 18351, am Schlusse, und in Cod. lat. 18647, fol. 77 sqq.

[2]) Man wird vielleicht mit Interesse lesen, was der alte Wiener Professor über die päpstliche Lehrgewalt mittheilt. Dem Papste, erklärt er, steht unter anderm auch zu ‚potestas ligandi vel *obligandi ad credendum hoc vel illud tanquam verum et catholicum.* Hanc necesse erat potestatem habere vicarium Christi ad tollendum per autori-



tanquam vicario vel legato datur a supremo iudice vel domino plena potestas iudiciaria in aliquos, detur ab eodem potestas quantificandi penas, quibus unumquodque peccatum iuste et sufficienter puniatur, ita quod istis solutis non relinquatur alibi puniendus. Item Christus, quia iudex supremus a Deo constitutus, habuit potestatem taxandi penas peccatorum in quadruplici foro, scilicet in foro iudicii interioris i. e. consciencie seu penitencie, et in foro iudicii exterioris ecclesie, in foro purgatorii et in foro inferni. Cum ergo duo primi fori sunt presentis temporis seu seculi et necessarii pro gubernacione et deductione totius populi christiani ad veram felicitatem, sequitur quod Christus recedens de hoc mundo utique dedit vicario quem hic reliquit potestatem plenam iustis animadversionibus plectendi in primis duobus foris . . Duo vero fori secundi, quia ad hanc vitam non pertinent, Christus sibi reservavit . . Ex istis sequitur quod homo peccator potest duplici via consequi *plenam remissionem pene et culpe* omnium *peccatorum suorum*. Apparet hoc, quia uno modo per viam ordinariam, hoc est per viam vere et digne *satisfactionis penitencie*, que talis et tanta esse potest, quod omnino expediat et quittet *a pena et culpa* penitentem *a communi confessore absolutum* . . Ista est via regia et securior a Christo primarie et principaliter instituta ad consequendam *remissionem plenam et a pena et a culpa* . . Alia via plene remissionis que innititur potestati pape deducitur ex correlario premisso, quia ex illo manifeste sequitur, quod papa habet potestatem *absolvendi peccatorem a culpa et a pena*, ita quod si completa satisfactione quam sibi iniunxit, moriatur, evolabit sine purgatorio ad celum . . Prima via potest esse sine secunda, secunda vero non sine prima, quia nemo adultorum de lege ordinata, *nisi se peccasse recognoscat et de peccatis doleat*, a vicario Christi absolvi potest‘.

Daſs die vorstehend erwähnte päpstliche Absolution von Schuld und Strafe von einem Straferlaſs zu verstehen sei, kann kaum einem Zweifel unterliegen; handelt doch der Verfasser ausdrücklich von der Gewalt des Papstes, die Sündenstrafen nachzulassen. Man könnte indessen einwenden, daſs Heinrich von Hessen eine Generalabsolution im Auge habe, die der Papst entweder selber oder durch einen Priester,

---

tativam determinacionem pugnas et controversias periculosas opinionum diversarum que future erant in materiis variis katholice fidei. Hac potestate usus est sepe summus pontifex declarans et iubens quedam katholice credenda esse, de quibus ante solum fuit opinio, cuius contrarium licuit scolastice teneri et defendi‘. Cod. lat. 18146, fol. 409 b.

dem er die nöthige Jurisdiction ertheile, einem reumüthig Beichtenden im Bußsacrament spende, und daſs demnach von einem Erlaſs der Sündenschuld und der Sündenstrafe die Rede sei. Mag auch eine solche Deutung als zulässig erscheinen, so ist doch über den Sinn der folgenden Stelle jeder Zweifel ausgeschlossen.

‚Quid ergo dicendum de potestate summi pontificis in hoc puncto, nisi forte quod ut aliquis ab ipso specialiter consequatur *absolucionem a pena et a culpa*, quatuor requiruntur: 1. Confessio oris legitima; 2. Contricio cordis non minima, sed peccatis proporcionata; 3. Satisfactio discrete et racionabiliter pro posse *a confessore iniuncta*. 4. Implecio eorum que pro consequenda tali *indulgencia* omnibus communiter iniunxit. Istis factis papa pie confidit et presumit, ut tenor literarum innuit, de superhabundancia meriti passionis Christi et sanctorum, quod *absolucio a pena et a culpa* quam dat peccatoribus in terris rata habeatur in celis, ita quod si, priusquam de novo peccet, absolutus moriatur, sine purgatorio evolabit'.

Hier ist offenbar die Rede von einem Ablaſs, den der Papst solchen zu Theil werden läſst, die bereits ihre Sünden einem Priester reumüthig gebeichtet haben. Da nun aber die Sündenschuld in der reumüthigen Beichte nachgelassen wird, so kann die nachträglich hinzukommende päpstliche absolutio a poena et a culpa nur einen Erlaſs der Sündenstrafe bedeuten.

Man versteht nun auch besser, warum Heinrich von Hessen in seinen weiteren Ausführungen sowohl den Kreuzzugsablaſs als den Jubiläumsablaſs eine absolutio a poena et a culpa oder eine indulgentia a poena et culpa nennen kann. Er hat eben unter dieser Formel, einem damaligen Sprachgebrauche gemäß, nichts anderes verstanden als einen vollkommenen Straferlaſs. Schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts hatte der berühmte Canonist Johann Andreä in seiner Glosse zu den Clementinen bezüglich der Worte a poena et a culpa erklärt: ‚Ista est illa plenissima peccatorum remissio que conceditur cruce signatis pro subsidio ultramarino .. que datur etiam in anno centenario . . quam solus papa concedit'. Und in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erklärte ein anderer Canonist, Bonifacius de Amanatis, wie bereits früher in dieser Zeitschrift hervorgehoben worden ist[1]): Absolutio a pena et a culpa sic vocata

[1]) Vgl. oben S. 183. An letzterer Stelle wird der mittelalterliche Canonist irrig Bonifacius de Vitalinis genannt. In der Ausgabe seines Commentars zu den Clementinen trägt er allerdings diesen Namen. Daſs er aber B. de Amanatis geheißen habe, wird von Baluzius (Vitae Paparum Avenionensium. Parisiis 1693. I, 1339 sqq.) überzeugend nachgewiesen. Er wurde 1397 zum Cardinal ernannt und starb 1399.



est non a iure, sed a vulgo; et illam concedit solus papa.. Certe videtur quod ita est credulitas communis, quod illa indulgentia est *remissio communis pene temporalis*'. Hierzu vergleiche man, was **Heinrich von Hessen** in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden bemerkt. Bei Besprechung der Schlüsselgewalt, im vierten Buche der Sentenzen, erwähnt er folgende unhaltbare Ansicht einiger Juristen: ‚Papa non videtur reservasse indulgencias et absoluciones *a pena et culpa;* unde videtur quod quilibet sacerdos potest dare indulgencias parvas et magnas et remittere *totam penam*' (Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 11591). Man sieht, auch hier bedeutet der Ablass von Schuld und Strafe einen bloßen Straferlass.

Die Formel ‚absolutio a pena et a culpa' oder ‚indulgentia a poena et a culpa' bedeutete demnach im Mittelalter oft nichts anderes als ‚absolutio a poena pro culpa debita'. Treffend bemerkte hierüber in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts der Passauer Domprediger **Paul Wann** in einer seiner noch ungedruckten Predigten: ‚Indulgencia *nunquam est a culpa et a pena,* quia virtute indulgenciarum nunquam remittitur culpa. Sed quia quandoque plenaria remissio dicitur esse a pena et culpa, intelligitur ad talem sensum: *Est remissio totius pene temporalis pro quacunque culpa debite,* vel sic: Quod indulgencie fiunt tanquam media instrumentalia remittendi culpam, in quantum *virtute indulgenciarum conceditur auctoritas confessoribus remittendi peccata, cuicunque* eciam reservata sive episcopo sive sedi apostolice, et hoc secundum tenorem bullarum indulgenciarum' (Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek Cod. lat. 101. fol. 346b). In demselben Sinne erklärte am Anfange des 16. Jahrhunderts der Pariser Theologe **Johann Major**: ‚Ad remissionem culpe nihil valet indulgentia .. Quando autem dicitur: Est indulgentia a pena et a culpa, hoc est *a pena culpe debita*' (Maioris in Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae. Parisiis 1516. fol. 148a).

Ebenso bedeutete die deutsche Formel: ‚Ablass von Schuld und Strafe' sehr oft nur: ‚Ablaß (Erlaß) der schuldigen Strafe'. Infolgedessen konnte **Geiler von Kaisersberg** in einer seiner Predigten erklären, durch den Ablass erlange man **Ablösung der Schuld und Pein, die wir sollten leiden im Fegfeuer um unsere Sünden**'; der Ablass verschaffe uns ‚**Ablösung der Schuld und Pein des Fegfeuers**' (Christenlich bilgerschafft. Basel 1512. Bl. 103b 104b). Schon früher hatte Bruder **Berthold** in seiner deutschen Bearbeitung der Summa confessorum des Dominicaners Johann von Freiburg gelehrt, der Papst könne den Seelen im Fegfeuer ‚**Ablass aller Pein und Schuld**' ertheilen (Summa Johannis. Ulm 1484. Bl. 5b. Dass

dieser Sprachgebrauch noch nach dem Ausbruche der religiösen Wirren üblich war, ersieht man aus der ‚Teutschen Theologey' des Bischofs Berthold Pirstinger von Chiemsee (neu herausgegeben von W. Reithmeier. München 1852. S. 521. 621), worin von einer ‚Genugthuung um zeitlich Pein und Schuld' die Rede ist und worin gelehrt wird, dass durch den Ablass ‚zeitlich Pein und Schuld' nachgelassen werde.

Es erübrigt nun noch, die Stelle mitzutheilen, in welcher Heinrich von Hessen die verschiedenen Grade der päpstlichen Absolutionsgewalt erörtert.

‚Habet illa potestas papalis absolutoria (nämlich die potestas absolvendi a poena et a culpa) varios gradus. Nam magna est, qua quilibet peccator sufficienter confessus et contritus causa habita absolvitur *a pena et a culpa,* satisfactione iniuncta racionabili secundum qualitatem et quantitatem peccatorum. Et adhuc maior est potestas, qua peccator sic absolvi potest quantumlibet imperfecte confessus et remisse contritus, satisfactione racionabili iniuncta. Ultra quod adhuc plus potest, in cuius arbitrio et potestate est facere applicatione meriti Christi quamlibet contricionem aut saitsfactionem sufficientem *ad delecionem omnis pene purgatorii*[1]). Maxima vero in hoc potestas est, qua peccator recognoscens se peccasse, solum imperfecte attritus, nondum contritus, sic absolvi potest et quittari a pena et a culpa[2]). Videri potest alicui ex superius dictis verisimilius esse quod papa de istis quatuor gradibus potestatis absolutorie solum habeat primum. Quidquid sit de secundo gradu, videtur quod potestas eius ad tertium se non extendat, et omnino non ad quartum. In hac re quid sit verius, nescio. Scio quod magna est vicarii Christi potestas in hoc et in aliis. Quis posset illam determinative mensurare? Ego non presumo, nec mihi pro nunc occurrit fundamentum ex quo hoc facere possem. Scio quod finita est, sed quantum se extendat plane fateor ignorare'.

München. N. Paulus.

---

[1]) Man beachte wohl, dass hier statt der absolutio a pena et a culpa eine deletio omnis poenae purgatorii erwähnt wird; ein neuer Beweis, dass der Verfasser unter dem Ablass von Schuld und Strafe nur einen vollkommenen Straferlass verstanden hat.

[2]) Brieger übersetzt diese Stelle, die auch bei Amort sich befindet, folgenderweise: ‚Den höchsten Grad erreicht jene Machtvollkommenheit, indem sie einen Sünder, der seine Sünde nur einsieht, auch ohne wahre Reue von beiden (Schuld und Strafe) lossprechen kann'. Brieger hat das ‚imperfecte attritus' ganz übersehen.

Ps. 17, 14. 15. Die letzte Strophe des 17. Psalms (V. 14 u. 15) gibt Kautzsch so:

14 . . und deren Bauch du mit deinen Gütern füllst.
Sie haben Söhne vollauf und hinterlassen ihren Kindern ihren Überfluß.
15 Ich aber werde um (meiner) Gerechtigkeit willen dein Angesicht schone n
werde mich, wenn ich erwache, an deiner Gestalt sättigen.

Dazu die Anmerkung: Den ersten sieben Worten des Verses läßt sich nur mühsam der Sinn abgewinnen: ‚vor Männern mit deiner Hand, Jahve, vor Männern von der Welt, deren Teil im Leben ist (die nur an diesem Leben Teil haben?)‘ Der Text ist offenbar stark verderbt.

Wellhausen (The Book of Psalms)

14 . . . .
. . . .
And fill their belly with what is stored up for them,
That their sons too, may have enough,
And the residue leave to their children!
15 I, who am righteons, shall look on Thy face,
And be refresched, at Thine awaking, with a vision of Thee!

Die Punkte erläutert W.: The first two lines of v. 14 are quite unintelligible, owing probably to their having been mutilated. Bäthgen (Die Psalmen S. 48) behilft sich in gleicher Weise mit zwei Zeilen Punkten und weist auf die üble Beschaffenheit des Textes hin. ‚Es gelingt nicht, dem vorliegenden Text einen befriedigenden Sinn abzugewinnen‘.

Agellius schrieb 1606 zu unserer Stelle: Obscurissimus est hic versus ideoque, ut in difficilibus locis usu venire solet, varie exponitur. Ego quid mihi tantummodo videatur ponam.

Im Folgenden gebe ich in Z. I den mass. Text, in Zeile II den Text mit den wenigen Buchstaben- und Vocaländerungen, die erforderlich sind, um einen durchaus contextgemäßen Gedanken zu gewinnen:

I ממתים ידך יהוה ממתים מחלד חלקם בחיים׃
II תְּמִיתֵם יָדְךָ וְהָיָה בְּמוֹתָם וְחָדֵל סלקם בחיים׃

I וצפונך תְּמַלֵּא בטנם ישבעו בנים והניחו יתרם לעולליהם׃
II וּצְפוּנָם תְּמַלֵּא בִּטְנָם יִשְׂבְּעוּ בְּנֵיהֶם והניחו יתרם לעולליהם׃

Übersetzung:

14 Du — deine Hand — mußt sie tödten, und bei ihrem Sterben
da bleibt ihr Gut bei den Lebenden;
Mit ihrem Aufgesparten, womit sich füllen sollte ihr Bauch,
sättigen sich ihre Kinder
und sie hinterlassen ihren Reichthum ihren Nachkommen.
15 Ich aber in Gerechtigkeit schaue dein Angesicht,
sättige mich beim Erwachen an deiner Gestalt.

Zu תמיתם vgl. Ps. 139, 19 אם תקטל אלוה רשע.

ידך hinter תמיתם ist wohl ‚specialisierende Apposition‘ vgl. König, 3, §. 325 q. Statt תְּמַלֵּא könnte auch תְּמֻלָּא gelesen werden; jedenfalls ist בטנם Subject.

Zu בנים bemerkt schon Houbigant: Vera scriptio בניהם *filii eorum* quod בניהם respondet τῷ לעולליהם *parvulis suis*. Accidit hoc loco ut librarius permisceret ם cum הם, affixum num. singularis, cum pluralis. Omnino incommode *saturabuntur filiis*, cum saturitas sit earum tantummodo rerum, quae in corpus, aut vero in animam penetrant. Itaque melius interpretabatur Symmachus χορτασθήσονται υἱοὶ *saturabuntur filii* quanquam *eorum* omitti non debuerat.

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

Desiderium collium aeternorum. Durch Decret der S. R. C. vom 2. April 1899 wurde ein Formular der Litaniae de Sacro Corde Jesu für den Allgemeingebrauch gestattet, in dem sich die Anrufung findet[1]: Cor Jesu, desiderium collium aeternorum, miserere nobis! Man spürt sofort, dass es sich hier um einen alttestamentlichen Nachklang handelt. Die betreffende alttest. Stelle (Gen. 49, 26) lautet nach der Vulgata: Benedictiones patris tui confortatae sunt benedictionibus patrum ejus: donec veniret desiderium collium aeternorum..

1. Der Sinn dieses Verses ist nicht völlig klar und daher das Zurückgehen auf den Urtext dringend geboten. Der M. T. lautet an dieser Stelle:

בִּרְכֹת אָבִיךָ גָּבְרוּ
עַל־בִּרְכֹת הוֹרַי
עַד־תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם

Das heißt: Die Segnungen deines Vaters gehen hinaus
über die Segnungen meiner Ahnen
bis zum ‚Verlangen‘ der Urzeithügel.

Was soll das heißen? Es wird schwer halten, dieser Textform einen klaren und ungezwungenen Sinn abzugewinnen. Die Vermuthung einer Textcorruption liegt nahe. Versuchen wir es, sie durch Beiziehung der griechischen Version zu beheben.

Die LXX bietet Gen. 49, 26 folgendermaßen[2]):

. . εὐλογίας πατρός σου καὶ μητρός σου·
ὑπερίσχυσεν ὑπὲρ (ἐπ' Swete) εὐλογίας ὀρέων μονίμων
καὶ ἐπ' εὐλογίαις θινῶν ἀενάων·

[1]) Text der Litanei in Acta S. S. vol. XXXI, p. 191. Romae 1898.
[2]) Tischendorf-Nestle, Vetus Test. Graece. Ed. VII, Lipsiae 1887.

Die wichtigeren Varianten der LXX dem M. T. gegenüber sind:

α. Die Hinzufügung von καὶ μητρός σου im Stichos a. Richtig erkannte Ball[1]) diese Hinzufügung als eine ‚mere dittographie of the καὶ μήτρας of the previous line';

β. ὀρέων μονίμων im Stichos b; was auf הָרְרֵי־עַד zurückgeht (Hab. 3, 6). Das muss auch die ursprüngliche Lesart gewesen sein, aus der durch einen Schreibfehler (ו statt ר) das ἅπαξ λεγόμενον הוֹרַי des jetzigen M. T. entstand[2]). Außerdem wurde aus dem Substantivum עַד (Ewigkeit) die gleichlautende Präposition (usque ad) gemacht und die Verwirrung war fertig;

γ. im Stichos c bietet der griechische Text καὶ ἐπ' εὐλογίαις, weshalb Lagarde[3]) vermuthete, dass an Stelle von תַּאֲוַת in den hebräischen Text בִּרְכַּת einzusetzen sei. Wir können dieser Aufstellung nicht beipflichten. Die Lesart des jetzigen M. T. ist festzuhalten. Die Differenz ist auf Rechnung eines LXX-Copisten zu setzen, bei dem (nach dem Gesetze der Trägheit) die vielen εὐλογίαι der vorigen Stichen mitwirkten; das Versehen konnte umso leichter geschehen, wenn vielleicht im Original-LXX-Text תַּאֲוַת mit εὐδοκία übersetzt war.

Die Vergleichung des M. T., wie er uns heute vorliegt, mit der griechischen Übersetzung ergibt, dass diese mit ὀρέων μονίμων auf eine gute alte hebräische Textform zurückgeht. Mit καὶ μητρός σου (Stichos a) und εὐλογίαις (Stichos c) macht sie Fehler auf eigene Faust. Diese Erkenntnis ermöglicht es, den ursprünglichen hebräischen Wortlaut zu fixieren:

בִּרְכֹת אָבִיךָ גָּבְרוּ
עַל־בִּרְכֹת הַרְרֵי־עַד
תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם[4])

‚Die Segnungen Deines Vaters gehen hinaus
über die Segnungen der ewigen Berge,
die begehrenswerten Güter der Urzeithügel'.

Zu beachten ist, dass die Segnungen der ewigen Berge im Stichos b concret zu fassen sind = ‚die Erzeugnisse des herrlichen

---

[1]) Ball, The Book of Genesis in Hebrew (S. B. O. T. I), Leipzig 1896, S. 44 u. 113.

[2]) So die meisten neueren Forscher. Siehe auch Siegfried und Stade, Hebr. Wörterbuch, Leipzig 1893, S. 153.

[3]) Agathangelus (Abhandl. der Gött. Ges. d. Wiss. Bd. 35) 156 A.

[4]) So auch Bickell, Carmina V. T. Oeniponte 1882, S. 189 und ähnlich Ball, The Book of G., p. 44 (cf. Corrigenda, p. 120!).

Berglands'[1]). Die Hügel werden Urzeithügel genannt, weil sie mit den festgegründeten Bergen, die unerschütterlichen, im Uranfange entstandenen Fundamente der Erde bilden[2]).

Somit ist der Sinn des kritisch gesäuberten Textes: 'Die Güter, so dir durch die Segensworte deines Vaters zutheil werden sollen, sind höherer Art[3]), als die reichen Früchte der ewigen Berge, sie übertreffen den begehrenswerten Ertrag der seit Weltanfang stehenden Hügel'.

2. Man könnte also die Gleichung aufstellen, desiderium collium aeternorum = der begehrenswerte Ertrag[4]) der seit Weltanfang stehenden Hügel. Und doch, diese Gleichung ist falsch. Damals als man die Schlussworte unserer Stelle mit desiderium collium aeternorum wiedergab, hatte der hebräische Text eben jenes 'bewegte Vorleben' bereits hinter sich, das wir oben constatieren mussten; die Schlussworte waren durch die Textcorruption aus ihrem lebensvollen Zusammenhange herausgerissen, und das Licht, das früher von dem vorigen Stichus auf sie fiel[5]), war gründlich ausgelöscht. An ein Auslegen der Worte war nicht wohl zu denken, und so musste man's mit dem Unterlegen versuchen. תַּאֲוַת (desiderium) bekam jetzt einen neuen Sinn; bedeutete es früher res desiderabiles, quas colles *praebent*, so bedeutete es fortab ein bonum, quod ipsi colles *desiderant;* wenn aber die Hügel sich sehnen, dann sind sie nicht mehr festgegründete Hügel, sondern luftige Allegorien, dann sind sie naturgemäß das poetische Bild für hochgestellte Personen. Das war schon die thargumische Auffassung[6]), die in der patristischen Exegese wiederklingt, die in der Glossa ordinaria[7]) niedergelegt ist zum ewigen Gedächtnis: collium aeternorum i. e. Sanctorum, qui magno desiderio incarnationem Christi exspectaverunt: qui *colles* dicti sunt pro excellentia sanctitatis, et *aeterni*, qui vitam consequentur aeternam[8]).

---

[1]) Holzinger, Genesis (Marti's Hand-Commentar I) Freiburg 1898, S. 268 (mit den meisten Neueren).

[2]) Strack, Die Bücher Genesis usw. (Strack und Zöcklers kurzgef. Kommentar, A. T. 1.) München 1894, S. 156.

[3]) Gehen auf viel besseres (Macht, Ansehen, Ehre), so Holzinger aaO.

[4]) Siehe Siegfried und Stade, Hebr. W.B. S. 837, Spalte 1 oben.

[5]) Infolge des parallelismus membrorum!

[6]) Siehe Hummelauer in Genesim (Cursus S. S., V. T.1) Parisiis 1895, p. 603.

[7]) Citiert nach einer Straßburger Ausgabe von 1501.

[8]) J. K. Zenner S. J. lenkt hier die Aufmerksamkeit auf folgende Citate: Pitra, Spicilegium Solesmense II, p. 145: 'Colles, sancti, sed minores merito. In psalmo: Montes et colles clamabunt'. Dazu aus

Auf diesem Verstande des Textes basiert seine liturgische Verwendung, von der wir am Anfang dieser Zeilen ausgiengen. Das, was die ewigen Hügel, die Altväter, ersehnten, war die Erlösung war der Erlöser. Der desideratus cunctis gentibus (Hagg. 2, 8) der Welterlöser, wurde besonders lebhaft von den edelsten Repräsentanten der Menschheit ersehnt: multi reges et prophetae voluerunt videre (Christum Dominum[1]). Und wenn weiterhin all die Großthaten, die der Welterlöser zum Menschenheile vollbrachte, aus seinem Herzen hervorgehen, dann geht (wenigstens implicite) das Sehnen der Altväter auf Jesu Herz. Cor Jesu, desiderium collium aeternorum . .

Wien. Ernst Seydl.

Die Abfassungszeit der Dichtungen des Commodianus von Gaza (s. vol. XV des Wiener Corp. Script. Eccl.), die sowohl für den Theologen als für den Philologen von so hervorragendem Interesse sind, war vor Auffindung des von Card. Pitra 1852 entdeckten zweiten Theiles, des sog. Carmen Apologeticum, ein Gegenstand lebhafter Controverse.

Rigaltius, der erste Herausgeber, wies sie dem 4. Jahrh. zu der bekannte Dodwell trat für die Mitte des 3. Jahrhunderts ein Seb. Pauli für den Ausgang des zweiten; der gelehrte Cave setzte sie in der ersten Auflage seiner Hist. Script. Eccl. in Constantinischer Zeit, in der zweiten um das Jahr 270 an.

Nach Erscheinen des Carmen Apologeticum glaubte Ebert (s. Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss., philol. hist. Classe Bd. V S. 408 ff., die Zeit des Commodian mit Sicherheit als die Mitte des 3. Jahrh. bestimmen, und die Abfassung des Carm. Apol. insbesondere für das Jahr 249 angeben zu können. Seine Datierung stützte sich vornehmlich auf die Verse 808—810, in denen die siebente Christenverfolgung als unmittelbar bevorstehend genannt und eines gleichzeitigen Überganges

---

Veterum varius commentarius: Petrus de Riga, Aurora, in Genes. v. 1971— 1976

Veniat desiderium collium aeternorum:
Multa tui patris benedictio voce tuorum
Est firmata Patrum, sufficiatque tibi.
Donec monstretur Christi praesentia, colles
Optant perpetui cuius amore frui.
Colles aeterni sunt, qui terrestria spernunt,
Ut sint perpetui, qui cor ad astra levant.

[1]) Luk. 10, 24.

der Gothen über die Donau gedacht wird. Das schien ein deutlicher Hinweis nicht bloß auf die Zeit des Kaisers Decius im allgemeinen, sondern genau auf das Jahr 249.

Zu ganz dem gleichen Ergebnis meinte B. Dombart, der Bearbeiter der trefflichen kritischen Commodian-Ausgabe des Wiener Corpus, durch die Beobachtung zu gelangen (s. Ztschrft f. wiss. Theol. Bd. 22 S. 384 ff.), dass sich im Carm. Apol. nur eine Benutzung der beiden ersten Bücher der Testimonia Cyprians finde, die im Jahre 248 erschienen, während von einer Benutzung des erst 249 erschienenen und für die Zwecke des Dichters gleich brauchbaren dritten Buches keine Spur erkennbar sei. Dies gestatte aber wohl den Schluss, dass das Carm. Apol. bereits vor Veröffentlichung des 3. Buches der Testim. vollendet gewesen sei.

In allen neueren Literaturwerken (s. Teuffel, Schanz, Harnack, Bardenhewer) wird Commodian demnach als erster christlicher Dichter aufgeführt und mit zweifelloser Gewissheit der Mitte des dritten Jahrhunderts zugeschrieben.

Nur ein Zeugnis stand dieser Datierung im Wege, nämlich die Angabe des Gennadius (de vir. ill. c. 15), dass Commodian den Lactanz benutzt habe; auf Grund jener so sicher scheinenden Beweise dachte man aber, dass dem alten Literarhistoriker hier ein Irrthum unterlaufen sein müsse (s. Dombarts Commodian-Ausgabe p. II; Ebert, Liter. d. Mittelalt. I S. 428).

Indessen schon F. X. Kraus hat sich im Bonner Theol. Literaturblatt (1871 Nr. 22) einmal mit voller Bestimmtheit geäußert: ‚Die gewöhnliche Behauptung, Commodian gehöre der Mitte des 3. Jahrh. an, ist meiner festen Überzeugung nach ganz unhaltbar . . Ein genaueres Studium der in den Instructionen namentlich geschilderten Zustände, eine Prüfung der sprachlichen Eigenheiten, mancherlei Anspielungen lassen keinen Zweifel, daß unser Gedicht [das Carm. Apol.] . . frühestens zu Anfang des 4. Jahrh. entstanden sein könne'.

Greifen wir nun einmal eine solche Anspielung aus den Gedichten heraus, zunächst zum Beweis, dass Commodian nach Lactanz lebte, und dann als Grundlage für den Versuch, die Angabe des Gennadius über die Abhängigkeit Commodians von Lactanz als der Wahrheit entsprechend zu erweisen.

Das 18. Gedicht des 1. Buches der Instructionen handelt von einer ursprünglich syrischen Gottheit Namens Ammudas, deren Cult sich aber, wie gewöhnlich, auch in andere Gebiete des Römerreichs verpflanzt hat (vgl. Roscher, Realencyklopädie s. v. Ammudas). Um die Heiden von der Richtigkeit dieses Gottes zu überzeugen, berichtet der (ehemals selbst heidnische) Dichter in seiner satirischen Art über ein concretes Geschehnis: solange der Götze als goldprangendes Bild im Tempel

gestanden habe, hätten seine Verehrer vor der gegenwärtig geglaubten Majestät das Haupt gebeugt, und andächtig den Sprüchen des betrügerischen Priesters als Eingebungen des hölzernen Gottes gelauscht: aber es sei eine Katastrophe über den Gott gekommen: der Kaiser habe ihn seines Goldschmuckes berauben lassen, und da sei er verschwunden, sei es, dass er entfloh, oder dass er ins Feuer gewandert sei. Von Stund an habe aber auch der Priester-Prophet geschwiegen.

(v. 6: Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret aurum:
Defecit numen, vel fugit aut transit in ignem.)

Bekanntlich sind es nun aber die christlichen Kaiser gewesen, die, angefangen von Constantin bis auf Theodosius II., durch wiederholte Edikte die Beseitigung der Götterstatuen und die Einschmelzung der aus Gold und Silber gefertigten verordneten (vgl. Euseb. de vita Constantini III, 54; Sozom. H. E. II, 4; Cod. Theodos. XVI 10, 19, § 1: Simulacra, si qua etiam nunc in templis fanisque consistunt, .. suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepe sanctione decretum. Vom Jahre 408). Wir begehen daher gewiss keinen Fehlschluss, wenn wir schon aus dieser einen Anspielung Commodians auf das dem Ammudasbild von einem ‚Kaiser' bereitete Schicksal die sichere Folgerung ziehen, dass der Dichter in einer Aera christlicher Kaiser, also mindestens im 4. Jahrhundert, und folglich nach Lactanz lebte.

Konnte er daher seiner zeitlichen Stellung nach die Schriften des Lactanz benützen, so handelt es sich jetzt um die Belege, welche eine solche Benützung erkennen lassen.

Es ist nicht ganz leicht, dieselben auf beschränktem Raume vorzuführen. Commodian war, wie wir demnächst in einer ausführlicheren Schrift über den Dichter, seine Zeit, seinen Stand und sein Vaterland des Näheren darlegen werden, ein durchaus gebildeter Mann, der die niedern und höheren Schulen besucht hatte und über gute Kenntnisse in der Literatur verfügte. Seine Nachahmung des Lactanz ist dem entsprechend keine sklavische, sondern eine freie: er verflicht den Stoff, den er ihm entnimmt, in seine eigene Darstellung, wo es ihm passend scheint, oder er combiniert ihn mit den Gedanken anderer Schriftsteller, wie des Hippolyt und des Ps.-Hippolyt, oder er gibt ihm auch wohl eine neue Wendung aus Zuthaten seiner eigenen Zeit und Umgebung, wie zB. in der Beschreibung des zweifachen Antichrists, über welchen Commodian bedeutend über Lactanz hinaus entwickelte Anschauungen vorträgt. Der wesentliche Beweis einer Nachahmung des Lactanz durch unsern Dichter liegt daher in einer Aufzeigung der eigenthümlichen Stoffelemente, die er ihm entlehnt hat; und dass solche Entlehnungen vorliegen, zB. in der Schilderung des 1000jährigen Reiches, wird kein Leser bei einer vergleichenden Lectüre beider Schriftsteller bezweifeln,

vorausgesetzt, dass er über das zeitliche Verhältnis beider zu einander aufgeklärt ist.

Hier beschränken wir uns auf die Anzeige einiger Stellen, in welchen der Dichter zugleich mit dem Stoff auch die Redewendungen seiner Vorlage nachgeahmt und durch diese ein um so sichereres Erkennen der Vorlage selbst ermöglicht hat.

Solche Wendungen sind:

a) in der Geschichte des jüdischen Volkes (bei Lactanz, div. instit. IV c. 10 u. 11, bei Commod. Carm. Ap. v. 191—219) der Satz:

div. instit. IV, 10, 6:	carm. apol. v. 192:
Tum . . Deus eduxit eos . . duce Moyse, per quem postea lex illis a Deo data est.	Inde Deus illos eiecit duce Moyse, per quem dedit illis legem in monte Sina.

b) in der Erzählung der von Christus gewirkten Heilungen der Gegensatz der Mittel:

div. inst. IV, 15, 9:	carm. ap. v. 235 f.:
Et haec omnia non manibus aut aliqua medela, sed verbo ac iussione faciebat.	Non ullum de ferro secuit aut emplastro curavit, sed sine tormento statim suo dicto sanavit.

c) in der Schilderung des Neides der Juden beim Anblick dieser prophetisch vorherverkündeten Wunder:

div. inst. IV 15, 12:	carm. ap. v. 237—239:
Quae videntes tunc Judaei daemoniaca potentia fieri arguebant, cum omnia sic futura ut facta sunt, arcanae illorum litterae continerent. Legebant quippe cum aliorum prophetarum, tum Esaiae verba . .	Talia videntes turbabantur mente Judaei, qui magis invidia ducti sunt in zelo livoris, Non respicientes prophetarum dicta sepulti.

d) in der Ankündigung des Weltendes und des 1000jähr. Reiches die Worte:

div. instit. VII, 25, 3:	carm. apol. v. 805:
Fortasse quispiam nunc requirat, quando ista, quae diximus, sint futura?	Sed quidam hoc aiunt, quando haec futura putamus?
ibd.: iam superius ostendi, completis annorum sex millibus mutationem istam fieri oportere . .	v. 791: Sex millibus annis provenient ista repletis.
25, 4: de signis, quae praedicta sunt a prophetis licet noscere: praedixerunt enim signa . .	v. 807: multa quidem signa fient tantae termini pestis . .

Da die angeführten Stellen, wie überall angemerkt, den stofflich correspondierenden Abschnitten beider Schriftsteller angehören, so möchte die sichtliche Annäherung der Ausdrucksweise bei Commodian an die Redewendungen bei Lactanz wohl als giltiger Beweis für eine directe Benutzung der institutiones durch unsern Dichter zu betrachten sein.

Muss demnach Gennadius mit seiner Angabe betreffs Abhängigkeit des Commodian von Lactanz Recht behalten, so folgt, dass der Dichter schon aus diesem Grunde der Mitte des dritten Jahrhunderts nicht zugeschrieben werden darf. Damit wird der archäologische Wert seiner Dichtungen dieser Periode allerdings entzogen, aber nur, um in einer andern als wertvolles Mittelglied der Tradition zur Lösung dunkler Fragen auf theologischem, sprachlichem und metrischem Gebiet manch dankenswerten Aufschluss zu geben. In der spätern Abhandlung hoffe ich zu zeigen, dass Commodian der Mitte des fünften Jahrhunderts angehört, dass er seine Dichtungen um 458 bis 466 in Südgallien abfasste, und dass er nicht Bischof, noch überhaupt Geistlicher, sondern ein sog. Asket war.

Durch diese Datierung wird es auch erklärlich, erstens, warum Gennadius, der als Fortsetzer des Hieronymianischen Catalogs doch nur Schriftsteller des 4. und 5. Jahrhunderts behandelt, den Commodian überhaupt in sein Verzeichnis aufnahm; zweitens, weshalb er ihn ‚sogar nach Prudentius stellt', ein Umstand, den Ebert (Liter. d. Mittelalt. I S. 428) als aus einer besonders irrthümlichen Voraussetzung des Gennadius hervorgegangen betrachtete.

Feldkirch. H. Brewer S. J.

Kleinere Mittheilungen. Wenn man von der Constitutio ‚Ad militantis' Benedict XIV. vom 30. März 1742 (Magn. Bullar. t. XVI, 76—82) absieht, so ist für das canonische Processverfahren seit dem Concil von Trient keine allgemeine gesetzliche Bestimmung mehr erlassen worden. Das Processrecht entwickelte sich seit dem Tridentinum theilweise particularrechtlich, zum weitaus größeren Theil kam es, vielfach durch den Druck der Zeitverhältnisse, ganz außer Übung und gestaltete sich immer mehr zu einem einfachen Administrativ-Verfahren .. Praesentis temporis conditione, in qua Ecclesia versatur, accurate perpensa, in qua vix non ubique in res et personas ecclesiasticas externam suam actionem exercere impeditur simulque et illud prae oculis habens, maxima ex parte ecclesiasticas Curas opportunis mediis carere, quibus recte ordinentur, constituit facultatem expresse impertire locorum Ordinariis ut, adhibitis formis magis oeconomicis, iurisdictionem suam in Clericos, ad disciplinam quod attinet, exerceant'. Mit diesen Worten leitet

Leo XIII. die wichtige Instructio ein, welche er am 11. Juni 1880 durch die Congregation der Bischöfe und Regularen an die Bischöfe Italiens ergehen ließ, und worin das summarische Disciplinar- und Strafverfahren gegen Geistliche normiert erscheint. Auf Ersuchen einiger französischen Bischöfe wurde dieses ursprünglich nur für Italien bestimmte Verfahren am 14. Jänner 1882 auch für Frankreich gestattet; dasselbe wurde aber im Jahre 1886 von der Congregation der Propaganda den Bischöfen der Vereinigten Staaten als Rechtsnorm vorgeschrieben.

Der ehemalige Professor des canonischen Rechtes an der theologischen Facultät zu Washington, M. L'Abbé G. Péries, bietet in seinem bei A. Roger u. Chernoviz zu Paris 1898 erschienenen Werke: ‚*La Procédure Canonique* moderne dans les causes disciplinaires et criminelles . .' S. XVI u. 387, dem Clerus von Frankreich, Italien, sowie der Vereinigten Staaten ein sehr dankenswertes Hilfsbuch für das moderne canonische Verfahren in Disciplinar- und Criminalangelegenheiten. Dasselbe stützt sich auf die Instruction vom 11. Juni 1880, sowie auf einige vorher und später erlassene Bestimmungen, welche zum Theil im Anhang dem Wortlaute nach Aufnahme fanden. Die einschlägigen, auch die neuesten Arbeiten auf diesem Gebiete wurden fleißig verwertet. Péries behandelt seinen Gegenstand in 3 Theilen: ordentliches, außerordentliches Verfahren, Rechtsmittel gegen ein ungiltiges oder ungerechtes Urtheil. Im Gegensatz zur bisher üblichen Terminologie bezeichnet der Verfasser mit guter Begründung als ordentlichen Process das summarische Verfahren gemäß der Weisung vom 11. Juni 1880; als außerordentlichen den durch diese Instruction keineswegs aufgehobenen feierlichen Process.

— Deshayes, Professor am Priesterseminar zu Mans, bietet dem Seelsorgsclerus für schwierigere Eherechtsfragen einen verläſslichen Rathgeber in seinen *Quaestions Pratiques* de droit et de morale sur *le Mariage* (Clandestinité). Paris, Lethielleux, 1898. S. XII u. 455. Verschiedene Anfragen, welche von Seelsorgern an den Verfasser in mehr oder weniger verwickelten Fällen hinsichtlich des trennenden Ehehindernisses der Clandestinität gerichtet wurden, gaben den nächsten Anlaſs zu dieser Arbeit. Hieraus erklärt sich auch die mehr casuistische als systematische Form derselben. In 150 Fragen und Antworten werden die wichtigsten Gewissensfälle besprochen, welche hinsichtlich Domicil, Aufgebot, Delegation und Assistenz des zuständigen Seelsorgers, sowie der erforderlichen Zeugen vorkommen können. Die Entscheidungen stützen sich auf die bewährten Ansichten der hervorragendsten älteren und neuen Canonisten und Moralisten, sowie auf die Erlässe der competenten kirchlichen Behörden. In strittigen Fragen neigt der Verfasser mehr zu jenen Meinungen hin, welche in der Praxis den Vorzug verdienen. Im Anhange werden mehrere einschlägige päpstliche Actenstücke dem Wortlaute

nach mitgetheilt. Einen besonderen Vorzug verleiht dieser Arbeit das ausführliche (von S. 287—347) Verzeichnis jener Länder resp. Orte, in welchen das Caput Tametsi des Trienter Concils publiciert wurde. Es ist viel ausführlicher als dasjenige, welches von A. Lainz in seinem Buche ‚der Ehevorschriften des Concils von Trient Ausdehnung und heutige Geltung‘ (Herder 1888) aufgestellt wurde. Deshayes benutzte für die Gesammtkirche besonders die Angaben von Zitelli, für Deutschland speciell Webers ‚die canonischen Ehehindernisse‘ nach der Übersetzung und Anordnung von Joders Formulaire. Für Elsaß-Lothringen die fleißige Arbeit von Joder. Eine sorgfältige, alphabetisch geordnete Inhaltsangabe und die knappe Zusammenstellung der 150 Fälle gestalten diese Arbeit zu einem sehr nützlichen Nachschlagebuch für den Seelsorger. Hofmann.

Berichtigungen.

S. 188, 3. Zeile v. o.: des Verhältnisses der kirchlichen Lehrgewalt.
S. 494, 8. Zeile v. o.: judicandi st. judicando.
S. 545, letzte Zeile: unwahrscheinlich st. wahrscheinlich.

Register

zum Jahrgange 1899 (Band XXIII).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 81. **1899.** Innsbruck, 8. Sept.

Bei der Redaction eingelaufen seit 21. Juni 1899:

P. **Andrea** da Faenza dei minori Cappuccini, Lettera didascalica nuovamente ristampata e corretta dedicata ai novelli predicatori dell' Ordine Cappuccino dal P. Leonardo da Ravenna. Milano, Annali Francescani, 1898. 278 p. 8. L. 150.

Annegarns Weltgeschichte in acht Bänden. Neu bearbeitet und bis zur Gegenwart ergänzt von Dr. August Enck, Oberlehrer am Gymnasium zu Paderborn, u. Dr. Viktor Huyskens, Oberlehrer am Realgymnasium zu Münster. 8. Aufl. Erste u. zweite Lieferung. Münster i. W., Theissing, 1899. Das Werk erscheint in 32 Lieferungen à 50 ₰.

Anzeiger, Literarischer, redig. von Prof. Dr. Fr. Gutjahr in Graz. 1899. 9—11.

Bücherei, Allgemeine, hgg. von der österr. Leo-Gesellschaft. Heft 17—19: Des gottseligen Thomas v. Kempen vier Bücher von der Nachfolge Christi, übers. v. Görres. — H. 20: Der Cid von Pierre Corneille, deutsch in 4 Aufzügen v. Adele Gaus-Bachmann. — H. 21: Ausgewählte Erzählungen von Heinrich v. Kleist: Die hl. Cäcilie; der Zweikampf; das Bettelweib von Locarno. — H. 22: Das Reich der Römer. Socialpolitische Studie von Alois Prinz Liechtenstein. — H. 23: Manuel de Sousa. Drama in 3 Acten von Almeida Garrett. Deutsch v. Georg Winkler. — H. 24: Veronika. Ein geistliches Festspiel von Richard Kralik. — H. 25: Ohne Gottvertrau'n kein Heil. Dramatische Dichtung religiösen Inhalts von Tirso de Molina (Gabriel Tollez). Aus dem Spanischen übersetzt von Konrad Pasch. Wien u. Leipzig, Braumüller. Das Heft zu 12 kr. — 20 ₰.

Casey, H., S. J., Notes on a history of auricular confession: H. C Lea's account of the power of the keys in the early church. Philadelphia, Mc Vey, 1899. 118 p. 8.

Chajes, Dr. H. P., Proverbia-Studien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung C. X—XXII, 16. Berlin, Schwetschke, 1899. VII, 46 S. 8. M. 1.60.

Collectanea Friburgensia. Commentationes academicae universitatis Friburg. Helvet. Fasciculus VIII: Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIIIme siècle. Étude critique et documents inédits par Pierre Mandonnet O. P. Fribourg (Suisse). Librairie de l'université 1899. M. 12.

La **dévotion** au Sacré Coeur de Jésus-Christ. Nouvelle édition d'après la première parue en 1694. Montreuil-sur-Mer, ‚la Montreuilloise‘, 1899. X, 158 S. 12.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.



Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire publié sous la direction de A. Vacant, docteur en théol., prof. au grand séminaire de Nancy avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fasc. I: Aaron—Acta Martyrum 320 col. in 4. frcs 5. Paris, Letouzey & Ané, 1899.

Dionysii Cartusiani, Doctoris ecstatici opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum coloniensium cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis favente Pont. Max. Leone XIII. Tomus XVIII: Summa fidei orthodoxae (Libri III, W) Dialogion de fide. Monstrolii, typ. Cartusiae, 1899. 574 p. kl. fol. frcs. 8.

Duhr, Bernhard, S. J., Jesuiten-Fabeln. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. Dritte, umgearbeitete Aufl. Lief. 4/5, 6/7 à 80 ₰ Freiburg, Herder, 1899.

Dubois, P. A., Barnabite: Notre-Dame de la Providence Auxiliatrice des Chrétiens. Bar-Le-Duc. 1888.

Die **Feier** der Weihe der Menschheit an das Herz Jesu am 11. Juni 1899 zu St. Stefan in Wien. Wien, Reichspost, 1899. 31 S. 12. 5 kr. franco 7 kr.

Gaugusch, Dr. Ludwig, Der Irrthum als Ehehinderniss. Eine canonistische Studie. Wien, Manz, 1899. 77 S. gr. 8.

Geyser, Dr. Joseph, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Bonn, Hanstein, 1899. VIII, 291 S. 8. M. 3.80.

Göpfert, Dr. Franz Adam, Moraltheologie. Erster Band. Zweite Aufl. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1899. XV, 530 S. 8. M. 4.

Gredt, Dr. P. Jos., O. S. B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. I: Philosophia propaedeutica seu Logica minor, Logica major, Ontologia, Philosophia naturalis. Romae, Desclée, 1899. 296 p. 8. frcs 5.

Hammer, Dr. Philipp, Der Rosenkranz, eine Fundgrube für Prediger u. Katecheten, ein Erbauungsbuch für kathol. Christen. IV. Band. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1899. 452 S. M. 3.60.

Handweiser, Literarischer, 1899, 5—10. Theissing, Münster.

Hattler, Franz, S. J., Missionsbilder aus Tirol. Geschichte der ständigen tirolischen Mission von 1719—1784. Beitrag zur Geschichte der religiös-sittlichen Cultur des Landes u. der socialen Wirksamkeit der Volksmissionen. Innsbruck, Fel. Rauch, 1899. VIII, 379 S. 8. fl. 2.

Hertling, Georg Freiherr von, Das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen aus Anlaß einer Tagesfrage. Freiburg, Herder, 1899. 102 S. 8. 90 ₰.

Jansen, J. L., C. ss. R., La question liguorienne. Probabilisme et équiprobabilisme. Réponse au R. P. X-M. Le Bachelet S. J. Galoppe (Hollande), Alberts, 1899. 32 p. 8.

Janssens D. Laurentius O. S. B., Praelectiones de Deo uno quas ad modum commentarii in Summam theologicam Divi Aquinatis habebat in Collegio S. Anselmi de Urbe. Tom. I: I. Q. I—XIII. Romae, Desclée, 1899. XXX, 526 p. gr. 8. L. 7.50.

Kalender für den **kathol. Clerus** Oesterreich-Ungarns 1900. Zweiundzwanzigster Jahrgang. Redigirt von Roman G. Himmelbauer, Chorherr v. Klosterneuburg. Mit Beilage: Hetzartikel u. Ehren-

beleidigungen durch die Presse von Dr. Victor Kienböck. — Der Reichthum der Kirche von A. Weimar. — Religionsunterricht und andere Schulverhältnisse in den Staaten der Erde. Zusammengestellt von Ernest Müller. — Der Seelsorger und Katechet im Verhältnisse zu den Schulbehörden und zu den Lehrern von Dr. Anton Skočdopole. — Ein Volksfeind, gekennzeichnet durch fachmännische Beweise von L. Müllner. — Die neue Civilprocessordnung (mit den dazu gehörigen Gesetzen und Verordnungen) und der Clerus von Wenzel Schreiner. Wien. Fromme.

Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte. Zweite Aufl. Heft 121. Freiburg, Herder, 1899.

Koetschau, Dr. Paul. Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' Exhortatio, contra Celsum, de oratione. Entgegnung auf die von Paul Wendland in d. Götting. gel. Anzeigen 1899 Nr. 4 veröffentlichte Kritik. Leipzig, Hinrichs, 1899. 82 S. 8. M. 1.60.

Lehmkuhl, Aug., S J., Das bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Reiches nebst Einführungsgesetz. Unter Bezugnahme auf das natürliche und göttliche Recht, insbesondere für den Gebrauch des Seelsorgers und Beichtvaters. Freiburg, Herder, 1899. 5. u. 6. (Schluss-) Lieferung à M. 1.

Lersch, Dr. B. M., Einleitung in die Chronologie. 2. umgearb. u. stark verm. Aufl. I. Teil: Zeitrechnung u. Kalenderwesen der Griechen, Römer, Juden, Mohammedaner u. anderer Völker, Aera d. Christen. 251 S. 8. M. 5.60. II. Teil: Der christliche Kalender, seine Einrichtung, Geschichte u. chronologische Verwertung. 189 S. 8. M. 4. Freiburg, Herder, 1899.

Lucas, Herbert S. J., Fra Girolamo Savonarola. A biographical study based on contemporary documents. London, Sands & Co., 1899. XXXII, 474 p. 8 sh 7 d 6.

Marković, Dr. Fra Ivan O. F. M., Gospa Sinjska. (Unsere Liebe Frau von Sinj. 2. Aufl. Agram, Tisak Dioničke Tiskare, 1899). VII 120 S.

Markovič, P. Giovanni, Dr. theol., Lettere dall' Oriente, ossia Un pellegrinaggio in Palestina nel 1879. Terza edizione riveduta ed ampliata. Zagabria. Stabilimento della Società Tipografica (Dionička tiskara). 1899. 244 p.

Nestle, Eberhard, Prof. Dr. th. u. ph.: Septuagintastudien III. Wissenschaftliche Beilage zum Programm des k. w. evang.-theol. Seminars Maulbronn. 1899.

Oettingen-Spielberg, Emil Prinz zu, Geschichte der hl. Theresia nach den Bollandisten, ihren Biographen und ihren gesammelten Werken. Aus dem Französischen. Lieferung 4. à 60 ₰. Regensburg, Habbel, 1899.

Pesch, Heinrich, S. J., Die sociale Befähigung der Kirche. (Sonderabdruck aus „Christ u. Antichrist" III). Zweite verm. Aufl. Berlin, Germania, 1899. XII, 639 S. 8. M. 4.

Pfülf, Otto, S. J., Bischof von Ketteler (1811—1877). Eine geschichtliche Darstellung. Erster Band. XVI, 418 S. Lex.-8. M. 6. Mainz, Kirchheim, 1899.

Pölzl, Joachim, Der hl. König und Martyrer Oswald, Stadtpatron von Traunstein, in der Geschichte, Sage u. Verehrung. Programm zum Jahresberichte der kgl. Realschule 1898/99. Traunstein, 1899. 46 S. 8.

Put k Srdcu Isusovu Drugo izdanje. (Weg zum Herzen Jesu. 2. Aufl. Zengg, Devčić, 1899) 224 S. 16.

Reinhold, Dr. Georg, Die Streitfrage über die physische od. moralische Wirksamkeit der Sakramente nach ihrer historischen Entwicklung kritisch dargestellt. Stuttgart u. Wien, Roth, 1899. 148 S. 8. M. 3.20.

Reuter, Johannes, J. S., Der Beichtvater in der Verwaltung seines Amtes praktisch unterrichtet. Fünfte Auflage der Übersetzung aus dem Lateinischen, gänzlich umgearbeitet u. den heutigen Verhältnissen angepaßt von Julius Müllendorf S. J. Regensburg, Nation.-Verlag, 1899. 516 S. M. 5.

Stiglmayr, Jos., S. J., Die ‚Streitschrift des Prokopius von Gaza' gegen den Neuplatoniker Proklos (Sonderdruck aus d. Byzant. Zeitschrift VIII, 2. u. 3 S. 263—301). Leipzig, Teubner, 1899.

Studien kirchengeschichtliche. Herausgegeben von Dr. Knöpfler, Dr. Schrörs, Dr. Sdralek, o. ö. Professoren der Kirchengeschichte in München, Bonn u. Breslau. IV. Bd III. Heft: De s. Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat. Nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt von Dr. Oscar Braun, Professor an der Universität Würzburg. — IV. Bd. IV. H.: Papst Johannes XXI. Eine Monographie von Richard Stapper, Dr. theol., bischöfl. Kaplan in Münster i. W. 1898. 128 S. Ldpr. 3 M. Subscr.-Pr. 2.20 M. — V. Bd. I. H.: Der Stifter des Carthäuser-Ordens: Der hl. Bruno aus Köln. Eine Monographie von Hermann Löbbel. 246 S. Ladenpreis M. 5.60; Subscriptionspreis 4 M. Münster. Heinrich Schöningh.

Széchenyi, Béla Graf, Wissenschaftliche Ergebnisse der Reise in Ostasien 1877—1880. Dritter Band: Die Bearbeitung des gesammelten Materials. Nach dem im Jahre 1897 erschienenen ungarischen Original. Tafeln u. Generalindex. Wien, Hölzel, 1899. VII, 523 S. 4.

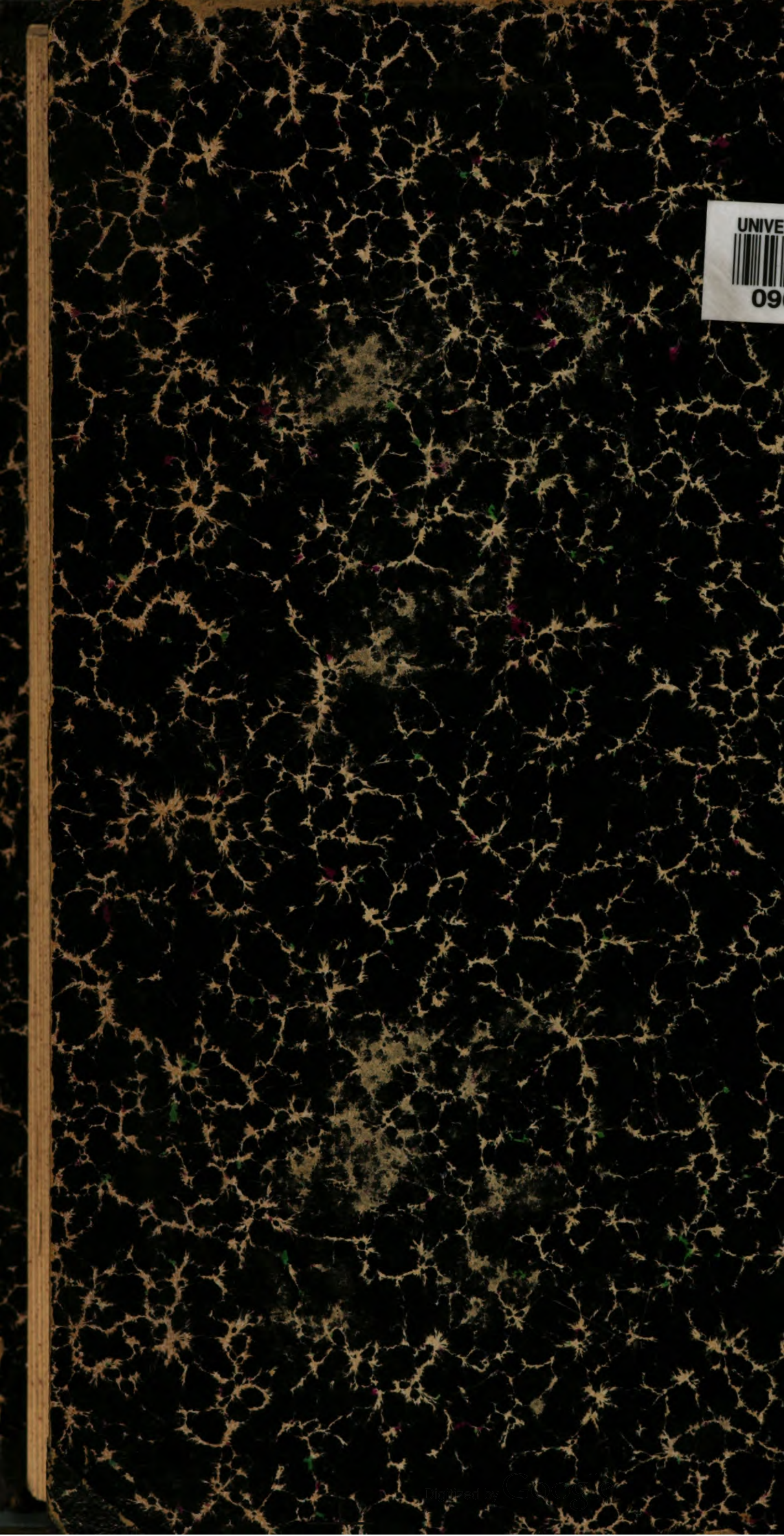
Tschupik, Joh. Nep. S. J., Sämmtliche Kanzelreden. Neu bearbeitet und herausgegeben von Joh. Hertkens. Zweiter Band. Sonntagspredigten. 3. u. 4. Jahrg. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1899. 514 S. 8. M. 3.30.

Valès, Jos., S. J., Grammaire allemande. Nouvelle édition. Lyon 1900. 135 p. 8.

Weber, Anton, Zur Streitfrage über Dürer's religiöses Bekenntniß. Mainz, Kirchheim, 1899. 32 S. 8.

Welt, Alte und neue. Illustriertes katholisches Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Mit d. Beilagen: Rundschau in Wort u. Bild und: Für die Frauen u. Kinder. 1899. Heft 10—12. Benziger, Einsiedeln.

Wiedemayr, Leonhard, Erklärung des kleinen Katechismus — approb. vom österreichischen Gesammt-Episkopat — der katholischen Religion. Innsbruck, Fel. Rauch, 1899. 431 S. 8. fl. 1.20.


UNIVE
09